بازدید شد
۱۳۸۱

اسکن شد

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نمره ۱۹۴۸
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
اسم کتاب: احقاق الحق
مؤلف: نور الله بن شریف المرعشی الحسینی
موضوع تألیف: شرح بر کشف الحق و نهج الصدق علامه حلی در رد بر اهل سنت.
شمارهٔ دفتر: ۱۲۰۸۱
۱۳۶۱
۸۰

بازدید شد
۱۳۸۱

بازدید شد
۱۳۸۱

اسکن شد

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی

مؤسسهٔ ۱۳۰۲

اسم کتاب: احقاق الحق

مؤلف: نور الله بن شریف المرعشی الحسینی

موضوع تألیف: شرح بر کشف الحق و نهج الصدق علامه حلی در رد بر اهل سنن.

شمارهٔ دفتر: ۱۲۰۸۱

۱۳۶۱

۱۹۴۸

۸۰

بازدید شد
۱۳۸۱

هو
من عوارى الزمان وخلد
في نوبتي وانا الاحقر ابن علي نقي
محمد تقي سلمه

بسم الله
الحمد لله على ما آتانا من العلم بلطفه
ومهّد لنا اسباب الفهم والعصمة بعطفه
والصلوة والسلام على المبعوث الى العالمين
والمنعوت في كتب الانبياء السابقين
وعلى اولاده وعترته اصحاب التوفيق
والادلاء الى افضل الطرق الموصلة الى التحقيق
وبعد فقد شرفني الله بتملك هذا الكتاب
المستطاب المقبول لدى اولي الالباب
الفاصل بين القشر واللباب في كل فصل وباب
فحمدت الله على هذه النعمة الرفيعة وشكرته
على هذه الصورة العظيمة فنسأل الله ان
يوفقنا لمطالعته وتحصيل مطالبه لاصلاح [illegible]
وذلك في شهر ربيع المولود [illegible]
[illegible] بعد الالف [illegible]
[illegible]

کتابخانه مجلس شورای ملی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل مقام شيعة الحق عليًّا ٥ وصيّرهم مع نبيّه ابراهيم في ذلك الاسم سميًّا ٥ ورقاهم الى الطور
الطاعة بخفض جناح الاطاعة ٥ ورفض سنن اهل السنة والجماعة المتسمين باهل السنة والجماعة فاشرق نورهم
سنيًّا ووفقهم لكشف الحق والتزام نهج الصدق فلم يزل كانوا للحق شيعة وللصدق وليًّا نحمده حمدًا كثيرًا طيبًا زكيًّا
ونشكره شكرًا لا يزال غضًّا بالزيادة جنيًّا ٥ ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة نكررها بكرة
وعشيًّا ٥ ونسلك بها صراطًا سويًّا ٥ ونشهد ان سيدنا محمدًا عبده ورسوله الذي انتضاه صفيًّا وقربه نجيًّا
واختار له ابن عمه وكاشف غمه وصيًّا ووليًّا فاقره يوم الغدير بالنص في شأنه نصًّا جليًّا ٥ قايلًا من كنت مولاه
فمولاه هذا عليًّا صلى الله عليه والصلاة ينال بها المؤمنون يوم العطش ريًّا ٥ ويحوزون بها في جنة المأوى عيشًا
وعيشًا رضيًّا اما بعـــد فان الله تعالى بعث رسوله محمدًا على فترة من الرسل وحين خفيات من السبل و
الناس كانوا حيارى في فلوات حب الشهوات سكارى من نشوات الجهل والهفوات يعبدون الاوثان والاصنام
ويعكفون على الخمر والميسر والانصاب والازلام يحرقون في سجود اللات والعزى ويصرون في كفران من نعمه
لا تحصى يرفلون في ثياب الاعجاب ويستكبرون عن استماع الخطاب واتباع طريق الصدق والصواب
فكشف الله تعالى برسوله طريق الحق واوضح لهم نهج الصدق فاسلم القليل شوقًا الى نور الانوار وخوفًا من
النار واستسلم الكثير رغبة في جاه الرسول المختار لما سمعوا في ذلك عن راهبيهم من الاخبار او رهبة عن اقتضاء
بصاحب ذي الفقار والذين معه اشداء على الكفار فداموا مجبولين على نهج النفاق وتنهج الشقاق يثبت في كل
وقت ثغورهم والله يعلم ما يكن صدورهم واذ قدم الدليل واتضح السبيل وادار عليهم كوس السلسبيل فاشرب
الا القليل عزم صاحب المجلس على الرحيل وازمع على التحويل فاحال الجلاس فيما بقي من ذلك الكاس على الساقي لا نعامه
بالناس واوفاه في غدير خم من كاس من كنت مولاه فعلي مولاه فبخبخ عليه عمر وهناه وبايعه جل من حضر وحياه
فلما رحل صاحب الكاس وانتفى في تلك الانفاس خرج الاغيار من الكمين وضيعوا وصية الرسول الامين فذهبوا
الكاس الذي عليهم ادير ونقضوا ونكثوا عهد الغدير وبيعة الامير اذ سقاهم حب الجاه وعقد اللواء كاس الهوى
فاعرضوا عن الساقي الباقي مليًّا وتركوه نسيًّا منسيًّا فضاع جل عهدهم رثًّا وشمل بعضهم هباء منبثًّا واخرجوهم
الدفين وانتهى بهم الى ان عادوا الى الخلاف الاول وارتدوا على اعقابهم كما يدل عليه حديث الحوض الذي رواه مسلم و
البخاري والحميدي ولغرابهم فهدموا اركان الشرع واكنافه وكسروا اضلاع الدين وقطعوا اكتافه هضموا حق

رجل نشوات اي سكران بين النشوة بالفتح ١٢ ص

قوله واستسلم الكثير فيه اشارة الى ما روى عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال في بعض خطبه والذي فلق الحبة وبرء النسمة انهم ما اسلموا قط ولكن استسلموا واسروا الكفر حتى وجدوا عليه اعوانًا فاظهروه ١٢ منه

قوله واذ قدم الدليل الخ اشارة الى قوله تعالى في شأن خلافة امير المؤمنين عليه السلام اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي الآية ١٢ منه

اهل البيت ولم يلحقهم فيه مخافة ومنعوا ارث فاطمة من غيرات ياخذهم فيها نحمة ولا رافة انتصبوا من غاية
الجهل والجلافة للخلاف على الخلافة وغصبها بكل حيلة وجزافة فنصبوا الخالي عن العلم والشرافة المملو من الجهل
والكثافة فلم يزل كانوا بآيات الله يمترون نبذوا الحق وراء ظهورهم فاشتروا به ثمنًا قليلًا فبئس ما يشترون وكانه الى
ما ذكرناه من القضية اشار عباس بن عتبة بن ابي لهب الهاشمي عند وقوع الرزية بقوله شعر من مبلغ النبي محمدًا
انا لوى عادوا الى العدوان ٥ ان الذين امرتهم ان يعدلوا ٥ لم يعدلوا الا عن الايمان ٥ غصبوا امير المؤمنين مكانه
واستاثروا بالملك والسلطان ٥ بطشوا بفاطمة البتول واحرزوا ٥ ميراثها طعنًا على قرآن ٥ وتلك النكث والنقض
والابرام والغصب والنصب والاهتضام غير مستبعد عن اقوام صرفوا اكثر اعمارهم في عبادة الاصنام وليس
اول قارورة كسرت في الاسلام فقد صدر عن اصحاب موسى عليه السلام عند توجهه الى الطور اعظم من هذا الفتور
اذ قد ارتد جمهور اصحابه من بني اسرائيل فضلوا واضلوا السبيل حتى وافقوا السامري في عبادة العجل وعملوا الى
هرون الوصي ودفعوه باليد والرجل وقد روي عن نبينا صلى الله عليه وآله وسلم انه قال يقع في امتي ما وقع في
امم خلت من قبل حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل ثم لما قصروا على انفسهم المسافة مدة امتداد ستر الامر و
نصب الخلافة باناطة صحتها فيها على مجرد اختيار الامة ونفوا اشتراط النص والعصمة في الائمة ليتيسر لكل جلف
جاف من الكثافة تصدي الخلافة بلا توجه ملامة وتوقع مخافة عن الكافة وجعلوا ذلك من الاصول المطاعة
واهم مقالات المتسمين باهل السنة والجماعة لا جرم كل من جاء بعدهم متقمصًا للسلطنة والايالة مع خلوه عن
العصمة والعدالة بادر الى تعظيم علماء المتسمين باهل السنة واستمالتهم ومال الى تكريم شانهم وترويج معالمهم
وابغضوا علماء الشيعة الحاكمين ببطلانهم القايلين بعدم صحة خلافتهم فقد كان لهذه الفرقة الناجية خصماء
عظماء وجهلاء وسفهاء واعداء اشداء واغوياء اقوياء اولي السيف والسنان والبغض والشنآن والزور و
البهتان والبغي والعدوان والكفر والطغيان لما في قلوبهم من نتايج الاحقاد الجاهلية والاضغان البدرية
التي يتوارثونها بالعهود عداوة لمولانا امير المؤمنين ووصي رسول رب العالمين امام البررة وقاتل الكفرة الفجرة
ولاولاده السادة المعصومين والائمة القادة المظلومين ولهذا كانوا في اكثر الاعصار مختفين في زاوية التقية
متوقعين من ملوك عصرهم زوال البلية الى ان وفق الله تعالى السلطان الفاضل الكامل السعيد غياث الدين
اولجايتو محمد خدابنده انار الله برهانه لخلع قلادة التقليد وكشف الحق ونهج الصدق بالتامل الصادق والنظر
السديد فنقل اولًا عن مذهب الحنفي الذي نشأ فيه من الصغر الى مذهب الشافعي الذي كان اقل شناعة من المذاهب
الاخر ثم لما ظهر له من مناظرة مولانا نظام الدين عبد الملك المراغي الشافعي وصدر جهان البخاري الحنفي مع المولى
بطلان كلا المذهبين واطلع على محل من حقية مذهب الشيعة في البين حكم باحضار علماء الامامية من الامصار
واختار من بينهم لمناظرة الاغيار الشيخ الاجل المصنف العلامة تاج ارباب العمامة حجة الخاصة على العامة
لسان المتكلمين سلطان الحكماء المتاخرين جامع المعقول والمنقول المجتهد في الفروع والاصول الذي نطق الحق
على لسانه ولاح الصدق من بنانه جمال الحق والحقيقة حسن بن الشيخ المؤيد في استنباط الحكم الملي بالتاييد القدسي المطهري

قال الجزري في النهاية في الحديث ... رجل جلف جاف ... الجلف الاحمق ... هي الشاة المسلوخة التي قطع راسها وقوائمها ... ويقال للقدم ايضا جلف ... عقل وقال في الحديث ... المهلا اي من سكن البادية غلظ طبعه لقلة مخالطة الناس والجفا غلاظ الطبع ١٢ منه

الجبلي سديد الدين يوسف بن المطهر الحلي احله الله في جوار النبي وآله والبسه من حلل رحمته وحلى افضاله

فنا ظرهم العلامة واثبت عليهم بالبراهين العقلية والحجج النقلية بطلان مذاهبهم العامية وحقية مذهب الامامية

على وجه تمنوا ان يكونوا جمادا او شجرا او بهتوا كانهم التقموا حجرا ثم اكد ذلك بتصنيف الكتاب المستطاب المزيل

للارتياب الموسوم بكشف الحق ونهج الصدق والصواب فعدل السلطان والامراء والعساكر وجم غفير من العلماء

الاكابر الى التزام المذهب الحق وزينوا الخطبة والسكة بسامي اسامي الائمة المعصومين الذين هم بالخلافة اولى واحق وكان

المعاصرون المناظرون للمصنف العلامة خلق كثير من علماء العامة كالمولى قطب الدين الشيرازي وعمر الكاتبي القزويني و

احمد بن محمد الكيشي وركن الدين المخشيد الموصلي والمولى نظام الدين المذكور وغيرهم من الموالي والصدور ولم

يتعرض هؤلاء الافاضل الانجاب لذلك الكتاب المستطاب مع اشتماله على قبح اسلافهم واجلتهم ونقض ما اعتمد

عليه من ادلتهم حذرا من ظهور زيادة لجاجهم واعوجاجهم وحياء عن اطلاع الناقدين على قصور عيار احتجاجهم

ثم لما وصل ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه الى نظر الفضول السفيه المعروف فى خفا فيش ظلام الهوا وخوافيه فضل

بن روزبهان الذي تخرج فضلته من فيه خلع العذار ولم يتاس بحياء امامه قتيل الدار فطوى الكشح عن الحياء ونهى

النفس عن الوفاء واستهدف نفسه لسهام الملام بجسارته وجرأته على المصنف العلامة الامام وتزييف كلامه

بالشتم وركيك الكلام كانه قد نزل عليه نزول الضيف على اقوام لئام فعاملوه بغير ما يليق به من الاجلال والاكرام

وكان تماشا المولوي الاولوي الى مثل هذا الخفاش المحروم عن رؤية الانوار المرحوم الظالم المظلوم المحبوس في ظلام

الجهل والاستكبار في مقابلة تنير براهين العلامة الذي كان في عالم العلوم كالشمس في نصف النهار بقوله في المثنوي

المعنوي نظم انكه محروم ز رخفاش بود ٥ كه عدوى آفتاب فاش بود ٥ في تواند در مصاف نغم خورد ٥ في مغيرين نغمة

مجبور كرد ٥ دشمن كوى بجد هو بيش كرد ٥ تا بود ممكن كه كردانى اسير ٥ قطره باقلزم جا ستيزه كند ٥ ابلهست او ريش خود

بر مى كند ٥ با عدوى آفتاب اين بد عتاب ٥ اى عدوى آفتاب آفتاب ٥ وكاني اسمع من لسان حال ذلك العلم العلامة

الى هذا الجاهل الجالب على نفسه الملامة السالب للعافية والسلامة ٥ اى مكس حضرت سيمرغ نه جولانگه تست ٥ عرض

خود مى برى و زحمت ما ميدارى ٥ هيهات هيهات اين هو من المبارزة مع فرسان الكلام والمعارضة مع المبدء

التمام اين الثريا من الثرى والنعامة من الكرى اطرق كرى اطرق كرى ان النعامة في القرى ٥ فهو فيما قرن به كلام المصنف

من النقض والقدح وذيل من الشتم المقصور على الكلم والجرح قد قرن الظلمة بالنور وعقب نغم الزبور بنعيق

الزنبور او قابل شوهاء بحسناء ٥ ونظر الى حوراء بعين عوراء ٥ بل نظم خرزة في سلك اللآلى ٥ ودفع عن جمال المصنف

عين الكمال ولعل حمل هذا النقض والابرام والجمع والالزام انتقاما لما جرى على اصحابه في اصفهان من القتل العام

عند طلوع صبح السلطنة العلية وظهور نيّر الدولة المؤيدة الصفوية الموسوية انار الله براهينهم الجلية فاستولى عليه

الحقد الناشي من مصيبة الاهل والاصحاب وعاقه عين بصيرته عن رؤية الحق والصواب حتى نظر في شمايل كلام المصنف

بعين غير صحيحة وارتاب في مقدمات حقة صريحة كما قيل شعر اذا لم يكن للمرء عين صحيحة ٥ فلا غرو ان يرتاب و

الصبح مسفر ٥ وها انا بتوفيق الله تعالى انبه على بطلان ما اورده على المصنف العلامة من القدح والملامة وابين انه

العوض

من الجهل

٣

من الجهل في بحر عميق وبدوام الحريق حقيق وان شبهاته اضعف من احتجاجه على حقية الجبت والطاغوت ٥ واوهن

من بيت العنكبوت ٥ وتاويلات ملاحدة الموت ٥ واوضح انه فيما اتى به تعصبا وغلوا ٥ واستكبارا وعلوا ٥ جدير بان

يتخذ عدوا ٥ ويلعن آصالا وغدوا ٥ ولعمري ان قصور باعه وكساد متاعه غير خاف على من له ادنى مناسبة بحقايق

هذا المذهب الشريف فلم يكن لنا حاجة الى تعليق شرحه الكثيف بالرد والتزييف ٥ لكن لما صار ذلك الشرح المخرج عن

النهج المنير للنهج غبارا على مرايا صفحات الكتاب ٥ ومرايا خطابه المستطاب ٥ واورث التباس الحق على ذهن القاصر

المرتاب ٥ رايت ازالة ذلك على من الفرض ٥ وحرمت على جنبي القرار على الارض حتى انلت بتوفيقه سبحانه ذلك

الغبار ٥ واوضحت نهج الحق كضوء النهار ٥ فافضحت الشارع الجارح الذي الجأ الى شفا جرف هار ٥ وبال في بئر زمزم

للاشتهار ٥ وافصحت عما وقع له من الخبط والعوار ٥ وعار نصبه ونصبه في تقليد كل عجل جسد له خوار ٥ وسميته بما

جهزته لنصرة جند الحق من الجيوش الهواطل وامرته لجهاد حزب الباطل من كل نصل قاتل ودرع ماطل باحقاق الحق

وازهاق الباطل مناديا على الجهل اولياء الشارح الذين مرقوا عن الدين مروقا ومالاوا من تعصب الباطل عصبا وعروقا

فالحقوا خفض النصب لانفسهم علوا وشهوقا قد جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا حامدا لله تعالى

ثانيا والصلوة على النبي وآله عدان العزيمة ثانيا قايلا الحمد لله الذي نصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده والصلوة

على من لا نبي بعده وآله المعصومين الذين اتبع الله فيهم وعده وصب على اعداهم بوقعة نقمه ثم لما خص الشارح الجامح

الناصب خفضه الله تعالى خطبة شرحه الاشارة الى حقية مذهب اصحابه المتسمين باهل السنة والجماعة وبطلان

مذهب غيرهم راينا تقديم نقلها ٥ واستيصال بقلها فنقول انه افتتح على شاكلة الحامدين الشاكرين مظهرا كونه

وكونه من الماكرين وقال الحمد لله المتعزز بالكبرياء والرفعة والمناعة المتفرد بابداع الكون في اكمل نظام

واجمل بداعة المتكلم بكلام ابكم كل منطيق من قروم اهل البراعة فاقروا اخرا في بحر العجز وان بذلوا الوسع والاستطاعة

احمده على ما تفضل بنعمه كرايم الاجر على اهل الطاعة وفضل على فرق الاسلام الفرقة الناجية من اهل السنة و

الجماعة حتى كشف نقاب الارتياب عن وجوه مناقبهم صاحب المقام المحمود والمعطى من الشفاعة بقوله صلى الله عليه

آله لا تزال طايفة من امتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة صلى الله وسلم وبارك على سيدنا ونبينا

محمد الذي فرض الله على كافة الناس اتباعه وجعل شيعة الحق ولحمة الهدى اشياعه وهدى الى انتقاد نهج الحق والصواب

كشف الصدق اتباعه ثم السلام والتحية والرضوان على عترته واهل بيته وكرام صحبه ارباب النجدة والجود والشجاعة

الذين جعل الله سوالهم في سوق الاخرة خير البضاعة ما دام ذئب الباطل عن حريم الحق افضل عمل وخير صناعة اما بعد

فان الله تعالى بعث نبيه محمدا صلى الله عليه وآله حين تراكم الاهواء الباطلة وتصادم الآراء العاطلة والناس هايمون في معترك

حنادس ليل الضلال يعبدون الاوثان ويخرقون للاذقان سجدا عندها بالعشى والاصال لا يعرفون ملة ولا يهتدون

الى نحلة ولا يبين لهم الى شرايع الحق وله رحلة فاقام الله تعالى برسوله الملة العوجاء وهداهم بايضاح الحق الى السنن البيضاء

فاوضح للملة منارها واعلى آثارها واسس قواعد الدين على رغم من الكفرة المارقين هم الذين ابوا الا الاقامة على الكفر

والبوار وان هداهم الى سبيل النجاح فما اذعنوا للحق الا بعد ضرب القواضب وطعن الرماح فندب صلى الله عليه

النصب بفتح النون وسكون الصاد المهملة بغض
علي عليه السلام وتقديم غيره عليه كما ذكره ابن
حجر في مقدمة شرح صحيح البخاري وغيره في غيره
والنصب بفتح النون والصاد معا هو التعب و
الكلفة والمشقة ١٢ منه سره

لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبه الصادقين فانتدبوا ونصروا ونصحوا واوذوا في سبيل الله ثم هاجروا واغتربوا
هم كانوا لرسول الله صلى الله عليه وآله الكرش والعيبة حين كثرة عتبة وشيبة فاثنى الله تعالى عليهم في مجيد كتابه ورضي عنهم
وتاب عليهم ومجعل مناط امور الدين مرجوعة اليهم ثم وثب فرقة بعد القرون المتطاولة والدول المتداولة يلعنونهم و
يشتمونهم ويسبونهم وبكل قبيح ينسبونهم فويل لهذه الفئة الباغية التي يسخطون العصبة المرضية يمرقون من الدين كما يمرق
السهم من الرمية شاهت الوجوه وتالت كل مكروه ثم ان زماننا قد ابدى من الغرايب ما لو رآه محتلم في رؤياه لطار من كرى
الجفن نومه ولو شاهده يقظان في نومه لاعتكر من ظلام الهموم يومه ومما شاع فيه ان فئة من اصحاب البدعة استولوا
على البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد واضطرني حوادث الزمان الى المهاجرة عن الاوطان واختيار الاغتراب
وتوديع الاحبة والخلان وارعجت الشخوص من بلد اصفهان حتى حطت الرحل بقاسان عازما على ان لا يأخذ جفني الهجوع
ولا يتجافى جنبي عن الارض بقرار حتى استوكر مربعا من مرابع الاسلام لم يسمع فيه ازمان صيت هولاء اللئام واستوطن مدينة اتخذها
دار هجرتي ومستقر رحلي يكون فيها السنة والجماعة ناشية ولم يكن فيها شيء من البدعة والالحاد ناشية والتمسك بسنة
النبي صلى الله عليه وآله وسلم الرصين واعبد ربي حتى يأتيني اليقين فان التمسك بالسنة عند فساد الامة طريق رشيد و
امر سديد وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد فلما استقر بي النوى
قاسان اتفق لي مطالعة كتاب من مؤلفات المولى الفاضل جمال الدين ابن المطهر الحلي غفر الله ذنوبه وقد سماه بكتاب نهج الحق
وكشف الصدق قد الفه في ايام دولة السلطان الجايتو محمد خدابنده وذكر انه صنفه باشارته وقد كان ذلك الزمان
اوان فشو البدعة ونبغ نابغة الفرقة الموسومة بالامامية من فرق الشيعة فان عامة الناس ياخذون المذاهب من السلاطين
وسلوكهم والناس على دين ملوكهم الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب انه قام
بتاليفه لاظهار الحق وبيان خطاء الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة لئلا يقلدهم المسلمون ولكلا يقتدوا بهم فان
الاقتداء بهم ضلالة وذكر انه اراد بهذا اقامة مراسم الدين وهو راجي الاخرة واقتناء ثواب الذين يبينون الحق ولا يكتمون
ومع ذلك فان جل كتابه يشتمل على مطاعن الخلفاء الراشدين والائمة المرضيين وذكر مثالب العلماء المجتهدين فهو في هذا
كما ذكر بعض الظرفاء على ما يضعونه على السنة البهائم ان الجمال سال الجمل من اين تخرج قال الجمل من الحمام قال صدقت فانه
من رجلك النظيف وخفك اللطيف فنقول نعم ظاهر على ابن المطهر انه من دنس الباطل ودرن التعصب مطهر يخوض في
مزابل المطاعن ويغرق في حشوش الضغاين فنعوذ بالله من تلبيس ابليس وتدليس ذلك الخسيس كيف سول له واملى له كثر
في افشاء الباطل على زعم الحق املاله ومن الغرايب ان ذلك الرجل وامثاله ينسبون مذهبهم الى الائمة الاثنى عشر رضوان
الله عليهم اجمعين وهم صدور ايوان الاصطفاء وبدور سماء الاجتباء ومفاتيح ابواب الكرم ومجاديح هواطل النعم
وليوث غياض البسالة وغيوث رياض الايالة وسباق مضامير السماحة وخزان نقود الرجاحة والاعلام الشوامخ
في الارشاد والهداية والجبال الرواسخ في الفهم والدراية وهم كما قلت فيهم شعر هم العاطسون من اولاد فاطمة
علوا رواسي طود العز والشرف • فاقوا العرانين في نشر الندى كرما • بسح كف خلا عن هجنة الرعف • تلقاهم في غداة الروع
اذ رجفت اكتاف اكفاهم من هيبة التلف • مثل الليوث الى الاهوال سارعة • حماة النفس لا يبلاني الصلف • بنو علي



المصطفى حقا اخلاف صدق نموا من اشرف السلف وهذه الائمة الكرام قد كانوا يثنون على الصحابة الكرام الخلفاء
الراشدين رضي الله عنهم بما هم اهله من ذكر المناقب والمزايا فقد ذكر الشيخ علي بن عيسى الاربلي رحمه الله تعالى في كتاب كشف
الغمة في معرفة الائمة واتفق جميع الامامية ان علي بن عيسى من عظمائهم والاوحدي النحرير من جملة علمائهم لا يشق غباره ولا
يتبع اثاره وهو المعتمد المامون في النقل بما ذكره هو في الكتاب المذكور نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب علماء السنة
ان الامام ابا جعفر محمد الباقر صلوات الله وسلامه عليه سئل عن حلية السيف هل يجوز فقال نعم يجوز قد حلى ابو بكر
الصديق سيفه بالفضة قال الراوي فقال السايل اتقول هكذا فوثب الامام من مكانه وقال نعم الصديق نعم الصديق فمن
لم يقل له الصديق فلا صدق الله في الدنيا والاخرة هذه عبارة كشف الغمة وهو كتاب مشهور معتمد عند الامامية وذكر ايضا
في الكتاب المذكور ان الامام ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق قال ولدني ابو بكر الصديق مرتين وذلك لان ام الامام
جعفر كانت ام فروة بنت القاسم بن محمد بن ابي بكر الصديق وكذا كانت احدى جداته الاخرى من اولاد ابي بكر وذكر الامام
الحاكم ابو عبد الله النيسابوري المحدث الكبير والحافظ المتقن الفاضل النحرير في كتاب معرفة علوم الحديث باسناده عن الامام
ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه وعلى ابائه السلام انه قال ابو بكر الصديق جدي وهل يسب احد اباءه لا قدمني الله
لا قدمه انتهى وقد اشتهر بين المحدثين والعلماء ان الحاكم ابا عبد الله المذكور كان مايلا الى التشيع فمن العجب كيف
يجوز لهم ذكر المطاعن لذلك الامام الحكيم الرشيد وقد ذكر الائمة الذين يدعون الاقتداء بهم في مناقبهم امثال
هذه المناقب ومع هذا يزعمون انهم لهم مقتدون وباثارهم مهتدون نسال الله العصمة عن التعصب فانه ساء الطريق و
بئس الرفيق ثم اني لما نظرت في ذلك الكتاب الموسوم بنهج الحق وكشف الصدق رايت صاحبه عدل عن نهج الحق وبالغ
في الانكار على اهل السنة حتى ذكر انهم كالسوفسطائية ينكرون المحسوسات والاوليات فلا يجوز الاقتداء بهم ووضع في هذا
مسايل ذكرها من علم اصول الدين ومن علم اصول الفقه ومن المسايل الفقهية وطعن على الائمة الاربعة بمخالفتهم نص
الكتاب وبالغ في هذا اقصى المبالغة ولم يبلغني ان احدا من علماء السنة رد عليه كلامه ومطاعنه في كتاب وضعه لذلك
ولعل ذلك الاعراض يحتمل ان يكون لوجهين احدهما عدم الاعتناء بكلامه وكلام امثاله لان اكثره ظاهر عليه اثر المكابرة والتعصب
وقد ذكر ما ذكر في كلام بالغ في الركاكة على شاكلة كلام المتعربة من عوام حلة وبغداد وشين الرطانة وهجنة العي بادي
من مخايله كرطانات جهلة اهل السواد كما ستراه واضحا غير خفي على اهل الفطانات والوجه الثاني ان تتبع ذلك الكلام
وتكراره واشاعته مما يجر الى اتساع الخرق وتشهير ما حقه الاعراض عنه ولم يكن داعية دينية تدعو الى ذلك الرد لسلامة
الزمان عن افة البدعة ومن عادة اجلة علماء الدين رضي الله عنهم انهم لا يخوضون في التصانيف الا للضرورة
الدين لا يصبغون بالمداد ثياب الاقلام الا لقصارة الدرن الواقع على جيوب حلل الاسلام ولما اطلعت على مضامين
ذلك الكتاب وتاملت فيما سنح في الزمان من ظهور بدعة الفرقة الامامية وعلوهم في البلاد حتى تصدوا لمحو اثار
كتب السنة وغسلها وتحريقها حدثتني نفسي بان فساد الزمان ربما يجر الى ان ائمة الضلال يبالغون بعد هذا في
تشهير هذا الكتاب وربما يجعلونه مستند المذهبهم الفاسد ويحصلون من قدح اهل السنة بذلك الكتاب بحل المقاصد
ويظهرون على الناس ما ضمن ذلك الرجل ذلك الكتاب من ضعف ادلة الائمة الاشاعرة من اهل السنة والجماعة ويصححون

العظام

بل ابقيها وتحريقها

كاسان بالسين المهملة بلدة من ما وراء النهر ١٢

غياث الدين ص

صدقت

على العوام والجهلة انهم كالسوفسطائية فلا يصح الاقتداء بهم وربما يصير هذا سببا لوهن قواعد السنة فهنالك
تحتم علي ورايت للمعترض على ان انتقد كلام ذلك الرجل في ذلك الكتاب واقابله في كل مسئلة من العلوم الثلثة المذكورة
فيما يكون تحقيقا لحقيقة تلك المسئلة واورد عليه ما يكون باطلا وعن حلية الحق الصريح عاطلا على وجه التحقيق و
الانصاف لا من جهة التعصب والاعتساف وقد اردت اولا ان اذكر حاصل كلامه في كل مسئلة بعبارة موجزة
خالية عن التطويل الممل الغانية عن الحذف المخل ليسهل على المطالع اخذه وفهمه ولا يذهب الى اباطيله ذهنه ووهمه
ثم بدا لي ان اذكر كلامه بعينه وبعباراته الركيكة لوجهين احدهما ان الفرقة المبتدعة لا يامنون علماء السنة فيما
يتمسك بعض اصحاب التعصب بان المذكور ليس من كلام ابن المطهر ليدفع بهذا الالزام عنه والثاني ان اثار التعصب
والغرض في تطويلات عباراته ظاهرة فاردت نقل كلامه بعينه ليظهر على ارباب الفطنة انه كان من المتعصبين لا من
قاصدي تحقيق مسائل الدين وهذان الوجهان حداني الى ذكر كلامه في ذلك الكتاب بعينه والله تعالى اسال ان يجعل
سعيي مشكورا وعملي لوجهه خالصا مبرورا وان يرزقنا تحقيقا في ديننا ويجعلنا في يقين ويثقل به يوم القيمة عند
الحساب موازيننا وان يوفقنا للتجنب عن التعصب والتادب في اظهار الحق احسن التاديب انه ولي التوفيق وبيده
ازمة التحقيق وها انا اشرع في المقصود متوكلا على الله الودود واريد ان اسميه بعد الاتمام ان شاء الله تعالى بكتاب ابطال
نهج الباطل واهمال كشف العاطل انتهت الخطبة **اقول** لا يخفى ان الفقرة الاولى لا يناسبها بما هو مقصوده الا
مع ما يظهر من سوق كلامه وحواشيه على بعض الفقرات شدة اهتمامه برعاية ذلك والثالثة والرابعة انما يناسب كتب
التفسير والمعاني ونحوهما من العلوم وما ذكره في الفقرة الرابعة مشيرا الى ان الاجر والثواب فضل من الله تعالى لا
انه يجب عليه كما ذهب اليه اهل العدل من الامامية والمعتزلة مدخول بان العدلية في الحقيقة قائلون بان كل ما
يصل من الله الى العباد فضل منه واحسان والنزاع لفظي كيف وهم قائلون بان اصول النعم من خلق الحي وخلق حيوته
وخلق شهوته وتمكنه من المشتهى واكمال العقل الذي يميز به بين الحسن والقبح كلها تفضل منه تعالى سابقة على استحقاق
العبد فالفروع اولى بذلك وفي الادعية الماثورة عن اهل البيت عليهم السلم يا مبتديا بالنعم قبل استحقاقها لكن تسمية
بعضها استحقاقا وثوابا انما هو لانه تعالى وعد به على الطاعات وهو الموجب له على نفسه بصادق وعده فالوجوب
الذي اثبته اهل العدل ليس المراد به الوجوب التكليفي الثابت بايجاب الغير حتى يستلزم دعوى ويستدعي حاكما ولا يتصور
بعونه كما زعمه الخصم بل المراد الوجوب العقلي وهو لا يستلزم ذلك لان مرجعه الى صدور بعض الاشياء عنه تعالى اقتضاء
حكمته له وقد استدلوا على الوجوب المذكور بقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وقال السيد معين الدين الايجي الشافعي في بعض رسائله
اي اوجب على نفسه بموجب وعده ان يجازي الحسنة بعشر امثالها ان الاشاعرة قد اشتركوا في اطلاق الوجوب على الله تعالى مع المعتزلة
حيث قالوا في كتبهم الكلامية بوجوب ارسال الانبياء على الله تعالى وبوجوب عدم خلق المعجزة على يد الكاذب بطريق جري
العادة وبسببية القتل الذي يخلق الله عقيبه الموت بذلك الطريق فانه لو لم يكن جريان العادة واجبا عليه تعالى لم يكن
مفيدا في اثبات شيء مما ادعوه ويتنبه على هذه المقدمة وتفصيل الكلام في هذا المرام سنذكره في بعض رسائلنا وسنذكر
جملة منه فيما سياتي ان شاء الله تعالى واما ما ذكره في الفقرة الخامسة من كون الفرقة الناجية المفضلة على سائر فرق الاسلام



هم المسمون باهل السنة والجماعة فمقتضاه خروج اهل السنة عن جملة فرق الاسلام والا لزم تفضيل الشيء على نفسه ولو
سلم التقول مع ظهور خروجهم فتفضيل الله تعالى لهم ممنوع واستدلالهم على ذلك بحديث ستفترق مدفوع اذ بعد تسليم
ما روي من تعيينه عليه وآله السلم الفرقة الواحدة الناجية نحو تعيين بقوله الذين هم على ما انا عليه واصحابي نقول لا دلالة
له على مطلوبهم اذ المراد بالاصحاب اما كل الصحابة جميعا او افرادا او بعض منهم او معين لا سبيل الى الاول لان معنى العبارة
يكون حينئذ ان كل من اتبع ما يتفق عليه جميع اصحابي فهو الناجي وهذا هو معنى الاجماع ولا دخل له في الاستدلال على ان
الفرقة الناجية اهل السنة او غيرهم بل يكون هذا دليل صحة الاجماع وحجيته ولا نزاع في ان اجماع الصحابة بمعنى اتفاقهم على
امر من الامور يجب متابعته واين هذا من ذلك ولو قيل متابعة الاجماع مخصوصة باهل السنة دون غيرهم فهو مكابرة
لان الاجماع بعد ثبوته لم يخالفه احد من اهل الاسلام وايضا يلزم على هذا التقدير ان من اتبع قول بعض الصحابة وترك العمل
بقول البعض الاخر لم يكن من اهل النجاة وهو خلاف ما ذهب اليه بعض اهل السنة من ان قول الخلفاء الثلثة حجة وايضا يلزم ان
من قال بامامة ابي بكر يكون خارجا من اهل النجاة لان اجماع الصحابة لم يتحقق على خلافته اذ كثير من خيار الصحابة تخلف عن
بيعته كعلي عليه السلم وسائر بني هاشم وابي ذر وسلمان وعمار ومقداد وسعد بن عبادة واولاده واصحابه وغيرهم ممن صرح به رواة
الطرفين واتفاق البعض ليس بحجة فالتابع له يكون خارجا عن ربقة اهل النجاة ولا سبيل الى الثاني ايضا والا لاستحال المتابعة و
الاطاعة ولزم ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة ولا الى الثالث بان يراد اي بعض كان كما يتراءى من رواياتهم عنه صلى الله عليه
وآله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اذ على تقدير صحة الرواية يلزم منها ان كل من اتبع قول بعض الجهال بل الفساق و
المنافقين منهم وترك العمل بقول بعض العلماء الصالحين منهم يكون من اهل النجاة وهو بديهي البطلان وايضا يلزم ان يكون التابع
لقتلة عثمان والذي تقاعد عن نصرته تابعا للحق وان يكون اتباع عائشة وطلحة وزبير ومعوية الذين بغوا وخرجوا على
علي عليه السلم وقاتلوه على الحق وان يكون المقتول من الطرفين في الجنة ولو ان رجلا حارب معوية مثلا الى نصف النهار في نصرة
علي عليه السلم ثم عاد في نصفه وحاربه في نصرة معوية لكان في الحالين جميعا مهتديا الى الحق والتوالي باسرها باطلة ضرورة واتفاقا
فتعين الرابع وهو ان يكون المراد بعضا معينا ولا بد ان يكون ذلك المعين متصفا بمزايا العلم والكمال ليكون متابعته وسيلة
الى النجاة وذريعة الى الفوز بالدرجات اذ على تقدير التساوي يلزم الترجيح بلا مرجح والمخصوص بهذه الاوصاف من بين الصحابة
هو علي واولاده المعصومون عليهم السلم كما سيتضح في بحث الامامة ولا نزاع في ان من كان تابعا لهم كان من اهل النجاة فالفرقة
الناجية من تابعهم في العقايد الاسلامية وهم الشيعة الامامية فظهر ان هذا الحديث دليل عليهم لا لهم كما صرح به العلامة التفتازاني في
شرحه على العقايد العضدية على انه لا دلالة للحديث المذكور على ان اهل السنة هم الذين على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم واصحابه الكرام اذ ما من فرقة الا وتزعم انها الناجية التي على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه والباقي هالكون كل
حزب بما لديهم فرحون فكل من ادعى ان الفرقة الناجية اهل السنة لا بد له اولا من دليل يدل على ان طريقهم واعتقادهم يكون موافقا
لما عليه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه حتى يلزم انهم الفرقة الناجية دون غيرهم وانت خبير بان مجرد الحديث لا يدل
على هذا المطلوب باحدى الدلالات ولو استند في ذلك بمجرد قول علماء اهل السنة يكون مصادرة على المطلوب وهو ظاهر و
لنا هاهنا زيادة بحث وتحقيق ذكرناها في كتابنا المسمى بمصائب النواصب فليرجع اليه من اراد والله الموفق للسداد ثم ما روي من الحصر

الناصب من قوله لا يزال طائفة من امتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى يقوم الساعة فلا يخفى انه اشد انطباقا بحال الشيعة الامامية فان المتبادر من شان المقام وتنكير لفظ طايفة الطائفة القليلة وقلة فرقة الشيعة وكثرة جماعة اهل السنة ظاهر ان وايضا احتمال الخذلان انما يناسب الطائفة القليلة التي استمرت عليها الخوف والتقية دون الكثيرين الذين كانوا متمكنين دائما على ارائك الامن وعز الدنيا الدنية فحاصل الحديث لا يزال طائفة قليلة من امتي منصورين بالحجة والبرهان لا يضرهم خذلانهم في مواقف استعمال السيف والسنان وهذا المفهوم المحصل لا مصداق له سوى الامامية وايضا لو لم يكن المراد بالنصر الموعود به الانبياء والاولياء وساير المؤمنين في القرآن والحديث النصر بالحجج والبراهين كما ذكرناه وقد ذكره المفسرون لزم كذب القرآن المجيد لان كثيرا من انبياء بني اسرائيل لم ينصروا في الدنيا كما روي من ان بني اسرائيل كانوا يقتلون ما بين طلوع الشمس الى غروبها سبعين نبيا ثم يجلسون يتحاكون في الاسواق كانهم لم يصنعوا شيئا وكذلك قتل حبيب النجار مؤمن آل ياسين فانهم وطؤوه حتى خرجت امعاؤه ويحيى بن زكريا عليهما السلام اهدي راسه الى بغي من بغايا بني اسرائيل وابوه زكريا نشر والحسين بن علي احد سيدي شباب اهل الجنة قتل وطيف براسه البلاد وايضا قد قتل امام الناصب واصحابه يوم الدار فكانوا غير منصورين وقاتلوا امامه وهانوا اصحابه كانوا منصورين فلم يكن امامه واصحابه مؤمنين بموجب ما زعمه من معنى الحديث وايضا سيقول في خطبته هذا ان في زمانه قد استولى فئة من اصحاب البدعة على البلاد واشاعوا الرفض والابتداع وقتلوا واشردوا وطردوا اصحابه من اهل السنة وهذا الناصب الشقي كان من جملة من هرب منهم الى بلاد ما وراء النهر فيجب على قوله ايضا ان لا يكون هو واصحابه مؤمنين بل انما المؤمنون الذين قتلوا اصحابه وطردوهم ومن كاس الحمام جرعوهم رحمة الله عليهم اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم الغالبون هذا وقد اجرى الله الحق على لسانه حيث قال عند توجيه الصلوة على النبي عليه الصلوة والسلام انه جعل شيعة الحق وائمة الهدى شعاره اذ منهم منه لمثيل الحقة اهل البيت عليهم السلام لتبادرهم من هذا الوصف في لسان اهل الاسلام وشيوع استعماله في شانهم عليهم السلام وكذا في بعض منه لاعتراف بحقية الشيعة فان الشيعة اسم قديم لهذه الفرقة وليس لاغيارهم لو التفتوا الى الاسماء سوى اسم اهل السنة والجماعة بمعنى اهل سنة معوية جماعة الغاوية الذين سنوا سب علي عليه السلام واجتمعوا عليه فلما قطع دابر دولة الشجرة الملعونة الاموية وال الملك الى العباسيين المبغضين للاموية اولوا ذلك خوفا منهم ومن شناعته بسنة النبي وجماعة ثم الفقرة المذكورة بقوله وهدى الى انتقاد نهج الحق وكشف الصدق اتباعه انما يناسب في شان طائفة الشيعة التي صنف عالمهم العلامة الحلي اعلى الله مقامهم الكتاب الموسوم بكشف الحق ونهج الصدق وهذا مما لا يخفى على من له صدق تامل في فنون المقال ووجوه براعة الاستهلال ثم نعم ما فعل من تخصيص كرام الصحب بالذكر فان توصيف مطلق الصحب بالجود والشجاعة يشكل بحال من تخلف لغاية جبنه عن تقديم نجوى بين يدي النبي صلى الله عليه وآله عند النجوى وبحال من فر في خيبر وغيرها من المواقف التي عم بها البلوى كما نطق بهما ما سيجي من النصوص والاحاديث الماثورة وصرح بمضمونهما ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض قصايده المشهورة حيث قال شعر

وانجب ان انا من القوم كثرة * فلم تغن شيئا ثم هرول مدبرا * وضاقت عليهم الارض من بعد رحبها * وللنص حكم لا يدافع بالمرا * وليس بنكر في حنين فراره * ففي احد قد فر خوفا وخيبرا * واما قوله بعد ما بعد يعبدون الاصنام ويخرون للاذقان سجدا الخ فهو يشير الى عنوان حال الثلثة وخلفاء الله في عبادة الاصنام الملاعين فانهم انما اسلموا لا بعد ان مضى من عمرهم اكثر

من اربعين وقد روي عمن سبح في كفه الحصا من بلغ اربعين ولم يحمل العصا فقد عصا وفي العصا بالاسلام كما اشتهر من مناظرة جرت في ذلك بين عبد الرحمن الجامي وبعض الاعلام ثم قوله في نبيه صلى الله عليه وآله لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبه الصادقين الى قوله ثم هاجر وانا غير مصدق المقصود ضرورة ان مصداق الصادقين المهاجرين هم الذين لم يكن مهاجرتهم اليه صم مشوبة بالاغراض الدنية والاعراض الزائلة الدنيوية كما روي في صحاح الجمهور من قوله عليه السلام من كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها او امراة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه وقد ذكر شراح الحديث ان سبب وروده ما نقل عن ابن مسعود رض من ان لما هاجر النبي صلى الله عليه وآله هاجر بعض اصحابه لله ولرسوله وهاجر بعض آخر للدنيا وهاجر رجل لامراة يقال لها ام قيس حتى يتزوجها فقال النبي صلى الله عليه وآله هذا الحديث تذكيرا لاهل الاعتبار وتوبيخا لمن ليس له الادكار انتهى وقد اتضح بما ذكرناه ونقلناه ان كون من وقع فيهم النزاع من الصحابة مصداقا للهجرة الحقيقية والصدق والاصابة محل بحث لا بد له من دليل بل سيقوم الدليل القوي على نفيه في مسئلة الامامة انشاء الله تعالى وكذا الكلام في قوله فاثنى الله تعالى عليهم في مجيد كتابه ورضي عنهم وتاب عليهم الذي في القرآن ما يدل على ثناء الصحابة المهاجرين عنهم والا عفوه تعالى ورضاه عنهم وايضا الرضاء المجمل الذي وقع في حق اهل بيعة الرضوان كان مشروطا بعدم النكث كما قال تعالى بعد ما اخبر بالرضاء عنهم ومن نكث فانما ينكث على نفسه والحاصل ان رضوان الله تعالى عن العباد انما يكون بحسب افعالهم واعمالهم فاذا فعلوا عبادة رضي الله تعالى عنهم وان فعلوا معصية سخط عليهم ولا يلزم من الرضاء في وقت باعتبار امر دوام الرضاء له كما قال سبحانه ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا فان الله تعالى رضي بايمانهم وسخط بكفرهم ثم قوله وجعل امور الدين مرجوعة اليهم معترض بان الله تعالى لم يجعل امور الدين مرجوعة الى الخلفاء الثلثة الذين قصدهم الناصب بهذه العبارة لتصريح الجمهور على ما ذكر في المواقف وغيره ان امامة ابي بكر انما ثبتت باختيار طائفة من الصحابة بل ببيعة عمر وحده وامامة عمر ثبتت بتفويض ابي بكر اليه وخلافة عثمان بالشورى اللهم الا ان يبني ذلك على قاعدة الجبر ويقال ان اختيار تلك الطائفة وبيعة عمر كساير القبايح كان من فعل الله سبحانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم قوله ثم نشأ فرقة بعد القرون المتطاولة والدول المتداولة يلعنونهم ويشتمونهم ويسبونهم آه ان اراد به ان تلك الفرقة التي عنى بهم الشيعة يلعنون جميع الصحابة فهو افتراء ظاهر وان اراد به انهم يلعنون بعض الصحابة ممن اعتقدوا انه اظهر بعد وفات النبي صلى الله عليه وآله آثار الجاهلية فغصبوا الخلافة وظلموا اهل البيت كل بلية وآفة ففي هذا اسوة حسنة بالله تعالى ورسوله ووصيه اذ قد لعن الله تعالى في محكم كتابه على الجاحدين والظالمين والناقضين واشار المرجوب متابعة ذلك او اشعار به بقوله اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وبقوله اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين واللعن في الآية وان وقع بصورة الاخبار لكن المراد منه الانشاء والامر كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن في انفسهن ثلثة قروء فان المراد منه ومن نظايره الامر دون الاخبار على ما صرح به المفسرون اذ لو كان خبرا لم يكن مطابقا للواقع وعدم المطابقة في خبره تعالى محال وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه لعن ابا سفيان وعن علي عليه السلام انه كان يلعن في صفين معوية وعمرو بن العاص وامثالهم من اهل البغي والعصيان ولا ريب في ان المكلف اذا عمل بمقتضى امر الله تعالى او تاسى بنبيه ووصيه عليهما السلام وكان عمله مقارنا للاخلاص يصير مستحقا للثواب ثم ان اراد بالشتم والسب ما يرادف اللعن في المعنى فلا نزاع

في المعنى وان اراد بهما القذف الذي مآله القدح من جهة العرض والتعييب من جهة الآباء والامهات ونحوهم
فلا يجوز عند الشيعة الامامية شيء من ذلك بالنسبة الى كافر مشرك مجاهر بالشرك فضلا عن مسلم او متظاهر بالاسلام
نعم لما قصد المتسمون باهل السنة والجماعة تنفير العوام عن اتباع مذهب الشيعة اصطلحوا على اطلاق السب على الاعم من
القذف والشتم واللعن حتى يتاتى لهم ان يقولوا ان الشيعة الامامية يتكلمون بالفحش كما هو داب العوام السوقية والحاصل ان الشيعة
الامامية لا تسب اصلا ولا تلعن كل الصحابة ولا جلهم بل تلعن من كان منهم اعداء لاهل البيت عليهم السلام وتتقرب بذلك الى ذوي
القربى الذين امرنا الله تعالى بمودتهم اجرا لتبليغ الرسالة لاستحالة ان يجتمع الضدان اعني حبا وبغضا في قلب واحد لانهما نقيضان كما قال الشاعر
تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب ○ ثم قوله فويل لهذه الفئة الباغية التي يبغضون العصبة الرضية ويحبون
من الدين اه لا يناسب ما قصده من جعل ذلك كناية عن الشيعة لان الفئة الباغية سمة قد اختص بها اصحاب معوية الباغي
امام هذا الشارح الناصب الطاغي والمارق لتقديمه على علي عليه السلام وقدح في عصمته وامامته فهو انسب بان يكون لقب
الشارح الناصب ومعاشر مختوم قوله من الغرايب ما اورده محتلم في رؤياه لطاير وكر الجفن نومه آه فيه تطويل وركاكة
لا تخفى ولو قال من الغرايب ما اطارت شاة النوم عن اوكار رقده اهل السنة لكان اولى واخصر فانهم يسمون انوار النوم
المسمى بالحشيش بل يروجون تقدما مستثنى على ما نقلوا ابن طاليقة صدر الشريعة البخاري انه لما سئل عن حكم ذلك اجاب
بان الكف منه واجب ولا ريب في ان اطارة هذه الفئة عن روسهم اشد بلية عليهم من اطارة نومهم ثم قوله ومما
شاع فيه ان فئة من اصحاب البدعة استولوا على البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد كلام فيه اشتباه والتباس
اذ لا يخفى ان بمرور الزمان وتعاقب تحريفات اهل العدوان صار تصير السنة بدعة والبدعة سنة كما تصير بذلك الحجة
شبهة والشبهة حجة والمتسمون باهل السنة والجماعة لما استمروا على متابعة ما ابتدعه خلفاؤهم الثلثة في دين الله
زعموا ان ما اظهره الشيعة بعد مرور زمان التقية من اصل ما كان عليه النبي واهل بيته الزكية انما هو بدعة ناشية من
الجهل والعصبية فان من جملة ما زعموه من بدع الشيعة تقريرهم حي على خير العمل في الاذان وانكارهم صلوة التراويح في
شهر رمضان وانعكاس القضية بانكار الاول وتقرير الثاني من بدع عمر كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى ومن البدايع ان الشيعة
يتبعون ما هو سنة النبي صلى الله عليه وآله اتفاقا كالتختم باليمين وتسطيح قبور المؤمنين والمتسمون باهل السنة والجماعة
يعدلون عنهما الى التياسر والتسنيم ومع ذلك يسمون انفسهم باهل السنة والشيعة باهل البدعة وهذا من اعدل الشهود
على انهم اشد تحريفا من ملاعين اليهود واما قوله ولم يسمع في الزمان حيث هؤلاء اللئام فلا يخفى ما فيه اذ من البين
ان اللئيم هو من يرضى في دينه بمتابعة تيمي لكع وذلك ابن ... معلم للصبيان لا يعرف ابا ولا كلالة من القرآن او عدوي دعي
ابنة فظ غليظ جاهل المعروف بانه اقل فهما وفقها من النسوان واما الشيعة فقد اتبعوا في دينهم وتحصيل يقينهم من اجمع
على علو طهارته وكرامته وشرفه وعلمه وامامته اهل الاسلام وهم الائمة الهداة وسفن النجاة الذين ورد فيهم ان المتمسك
بهم لن يضل ابدا وان مثلهم كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق فلينظر الناصب الغريق المتشبث بحشيش
اي الفريقين احق بالامن ثم ما روي من قول النبي صلى الله عليه وآله من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد انما
ينطبق على حال الشيعة حيث تمسكوا عند فساد الامة وظهور الفتنة في زمان بني امية وبني العباس وغيرهم ممن ملك رقاب الناس





بسنة النبي المرضية اليهم بتوسط اولاده المعصومين المنزهين عن الكذب وساير الارجاس واما السنة التي في
ايدي المتسمين باهل السنة فاكثرها موضوعات ماخوذة من غير ناقدها متلقية من منافقي الصحابة والجاهلين منهم
باكثر شرايط الرواية بل فاقدها كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين عليه السلام في جواب سليم بن قيس الهلالي رحمه الله قال
قلت لامير المؤمنين عليه السلام اني سمعت من سلمان والمقداد وابي ذر شيئا من تفسير القرآن واحاديث عن نبي الله صلى الله عليه
وآله وسلم غير ما في ايدي الناس ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم ورايت في ايدي الناس اشياء كثيرة من تفسير القرآن
ومن الاحاديث عن نبي الله صلى الله عليه وآله وسلم انتم تخالفونهم وتزعمون ان ذلك كله باطل افترى الناس يكذبون على
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم متعمدين ويفسرون القرآن بارائهم قال فاقبل علي فقال قد سالت فافهم الجواب ان
في ايدي الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كذب
على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على عهده حتى قام خطيبا فقال ايها الناس قد كثرت علي الكذابة فمن كذب علي متعمدا
فليتبوأ مقعده من النار ثم كذب عليه من بعده وانما اتاكم الحديث من اربعة ليس لهم خامس رجل منافق مظهر للايمان
متصنع بالاسلام لا يتاثم ولا يتحرج ان يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله متعمدا فلو علم الناس انه منافق كذاب لم يقبلوا
منه ولم يصدقوه ولكنهم قالوا هذا قد صحب رسول الله صلى الله عليه وآله وراه وسمع منه واخذوا عنه وهم لا يعرفون حاله
وقد اخبر الله تعالى عن المنافقين بما اخبره ووصفهم بما وصفهم فقال عز وجل واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا
تسمع لقولهم ثم بقوا بعده فتقربوا الى ائمة الضلالة والدعاة الى النار بالزور والكذب والبهتان فولوهم الاعمال وحملوهم
على رقاب الناس واكلوا بهم الدنيا وانما الناس مع الملوك والدنيا الا من عصم الله فهذا احد الاربعة ورجل سمع
من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئا لم يحفظه على وجهه فوهم فيه ولم يتعمد كذبا فهو في يده يعمل به ويرويه ويقول
انا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلو علم المسلمون انه وهم فيه لم يقبلوه ولو علم هو انه وهم لرفضه
ورجل ثالث سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئا امر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم او سمعه ينهى عن شيء ثم امر به
وهو لا يعلم فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ فلو علم انه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون اذ سمعوه منه انه منسوخ لرفضوه
وآخر رابع لم يكذب على الله تعالى ولا على رسوله صلى الله عليه وآله مبغض للكذب خوفا من الله تعالى وتعظيما لرسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم لم ينسه بل حفظ ما سمع على وجهه فجاء به كما سمع لم يزد فيه ولم ينقص منه وعلم الناسخ من المنسوخ فعمل
بالناسخ ورفض المنسوخ فان امر النبي صلى الله عليه وآله مثل القرآن ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون
من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الكلام له وجهان فكلام عام وكلام خاص مثل القرآن وقال الله عز وجل ما آتاكم
الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فيسمعه من لا يعرف ما عنى الله به ولا ما عنى به رسول الله صلى الله عليه وآله فيحمله السامع ويوجهه
على غير معرفة بمعناه وما قصد به وما خرج من اجله ولم يعرف ولم يدر ما عنى الله به ورسوله صلى الله عليه وآله وليس كل
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يساله عن الشيء فيفهم وكان منهم من يساله ولا يستفهمه حتى ان كانوا ليحبون
ان يجيء الاعرابي والطاري فيسال رسول الله صلى الله عليه وآله وانا كل يوم دخلة وكل ليلة دخلة فيخليني فيها ادور معه
حيث دار وقد علم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله انه لم يصنع ذلك باحد من الناس غيري فربما كان في بيتي

اذا دخلت عليه بعض منازله اخلاني واقام عني نساءه فلا يبقى عنده غيري واذا اتاني للخلوة معي في منزلي لم يقم عني
فاطمة ولا احد من بني وكنت اذا سألته اجابني واذا سكت وفنيت مسائلي ابتداني فما نزلت على رسول الله صلى الله
عليه وآله آية من القرآن الا اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تاويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها و
محكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعا الله ان يعطيني فهمها وحفظها ودعا الله ان يملأ قلبي علما وفهما وحكما ونورا فقلت يا نبي الله بابي انت
وامي منذ دعوت الله لي بما دعوت لم انس شيئا ولم يفتني شيء لم اكتبه افتتخوف علي النسيان فيما بعد فقال لا لست اتخوف عليك
النسيان والجهل انتهى كلامه عليه السلام واما قوله والناس على دين ملوكهم الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم
فالمستثنى منه فيما انما ينطبق على الشيعة الامامية الذين وصفهم الناصب في مواضع من جرحه هذا بالقلة والشذوذ
دون اصحابه الذين افتخر بكثرتهم وعمومهم وانهم السواد الاعظم فالتعريض الذي قصده في هذه الفقرة قد رجع اليه كما لا
يخفى واما قوله وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب انه حاول بتأليفه اظهار الحق وبيان خطاء الفرقة الناجية من اهل
السنة آه ففيه ايهام ان المص قدس سره حاول بيان خطاء اهل السنة مع وصفه اياهم بانهم الفرقة الناجية وهذا
كذب بحت لان خطاء الفرقة الناجية غير معقول وبالجملة الوصف بالنجاة مما اضافه الناصب في اثناء تقرير كلام
المص التحرير على طريقة قصد تقريب سعر المتاع في خلال المشاححة والنزاع ثم ان في قوله وقد الفه في ايام دولة السلطان غياث
الدين اولجايتو محمد خدابنده غفلة عظيمة حيث لقب مروج مذهب الامامية الذين هم مبتدعة عنده بغياث الدين
اللهم الا ان يقال انه لقبه بذلك على طريقة تسمية الشيء باسم ما كان او يكون لما افتراه في حاشية شرحه على السلطان
الفاضل المتبصر بالدليل من رجوعه اخرا عن ذلك السبيل وما اشار اليه من ان شيوع مذهب الشيعة في تلك الاوقات
لما كان لمجرد اتباع سبيل السلطان من غير دلالة حجة وبرهان مردود بما اشرنا اليه سابقا من فضيلة هذا السلطان
وانه كان من اهل البصيرة والفحص عن حقايق المذاهب والاديان وان نقل المذهب وتغيير الخطبة والسكة انما
وقع بعد ما ناظر المص العلامة الهمام علماء ساير المذاهب اهل البيت الكرام فمن اختار مذهب الامامية في تلك الايام
كان المجتهد بدليله وظهور الحق بين اظهر الناس سبيله فكانوا اغنياء عن المجتهد وسلوكه لا عن مروج المذهب من
سلوكه فلا يتوجه ههنا ما كان يتوجه في بعض الملوك وسلوكهم ان عامة الناس باختلاف المذاهب من السلاطين و
سلوكهم والناس على دين ملوكهم والحاصل ان السلطان المغفور المذكور لم يكن مدعيا للخلافة النبي صلى الله عليه وآله ولا
كان له حاجة في حفظ سلطنته الى ما ارتكبه ملوك تيم وعدي وبني امية وبني العباس من هضم اقربا اهل بيت النبي صلعم
وتغيير دينه اصولا وفروعا ترويجا لدعوى خلافتهم وليسلك الناس مسلكهم من مخالفتهم بخلاف هؤلاء الذين تقمصوا
الملك والخلافة وابتلوا الدين بكل بلية وآفة فحرفوا كتاب الله وغيروا سنة رسول الله متهمين لخلافه ناقضين
لعهده باليمين فمحوا آثار اهل بيته مهتمين في غصب حقهم واخذ مستحقهم ليوقعوا بذلك في اوهام الناس انهم من
اصحاب الرأي والاجتهاد والمطلعين على اسرار شريعة النبي صلى الله عليه وآله واحكامها المستطلعين لطلع الخلافة
من كمالها وليتدرجوا الى اذلال اهل البيت وخفض معاليهم وتشتيت شملهم وتفرق مواليهم فيتم الامر لهم بلا نزاع
كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين علي عليه السلام في اثناء بعض خطبه مقبلا بوجهه الى من كان حوله من اهل بيته وخاصته

الهمام



وشيعته فقال قد عملت الولاة قبلي اعمالا خالفوا فيها رسول الله صلى الله عليه وآله متعمدين لخلافه ناقضين
لعهده مغيرين لسنته ولو حملت الناس على تركها وحولتها الى مواضعها والى ما كانت في عهد رسول الله صلى الله عليه
وآله لتفرق عني جندي حتى ابقى وحدي او قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض امامتي من كتاب الله وسنة
رسول الله صلى الله عليه وآله الى آخره ثم في قوله فان جل كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء الراشدين الى آخره اهمال واخلال
وحق العبارة ان يقال بعض الخلفاء لظهور ان المصنف قدس سره من خلص شيعة علي عليه السلام فلا يطعن فيه وفيه مع
ترك الوصف بالراشدين اذ الخصم لا يسلم رشد من عادى عليا عليه السلام في الدين وكذا الكلام في وصف ائمته بالمرضيين
وعلمائه بالمجتهدين واما ما نقله عن بعض الظرفاء في تمثيل تشنيع المص على خلفاء اهل السنة والمتهم ومجتهديهم بفعال
جمع بين الجمال وبعض الجهال فلا يخفى على الظرفاء والاذكياء عدم مناسبته بالمصنف المكنى بابن المطهر وكونه من
اناس يتطهرون وانما يناسب ذلك حال الانجاس من الناصبة الذين لا يبالون بالبول قائما كالجمال وفي ازالة البول
والغائط لا يوجبون الاغتسال بل يمسحون انفسهم كالحمار على الجدار ويمسحون اخفافهم في وضوءهم ولو وطئت في
الاقذار والغائط ومناسبة من بين هؤلاء الانجاس هذا الناصب الرجس الفضولي الذي سمي بالفضل وسماه الفضلاء
فضول الخر وقد خرج عن مزبلة تبريزة الجمال وخرء الكلب اخرى واما ما انشده وذكره من مدحه للائمة المهديين
الاثنا عشر عليهم السلام فانما ذلك حيلة وتلبيس منه لدفع تهمة النصب الذي قد اشتهر به في نظر اهل زمانه ولا اختصاص
لهذا الناصب بذلك التوهم فان قلوب اكثر اهل نحلته في الامس واليوم خالية عن حب اهل البيت ومشكوة صدورهم
فاقدة لهذا الزيت ولقد اظهر القاضي ابن خلكان هذا الداء الدفين الذي ورثه من ابيه صفين حيث قال في
كتابه المسمى الموسوم بوفيات الاعيان عند ذكر ترجمة علي بن جهم القرشي وكونه منحرفا عن علي عليه السلام ان محبة علي لا
تجتمع مع التسنن هذا كلامه بعبارته الملعونة التي قصد بها الاعتذار عن انحراف ابن جهم المذكور والكلام فيهم
طويل واما ما زعمه الناصب من وقوع ثناء ائمة اهل البيت عليهم السلام على الصحابة والخلفاء الثلاثة فليس على ظاهره
ولعله نقل من معرض كلامهم وسياقه على ما سيجري عليه القلم ان شاء الله مشتملا على سياقه واما ما ذكر من ان ما ذكره من
كتاب كشف الغمة فيما ذكره نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب السنة فهو اول اكاذيبه الصريحة ومفترياته الفضيحة
التي حاول بها ترويج مذهبه الفاسد وتصحيح مطلبه الكاسد ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم ان
الله لا يهدي القوم الظالمين ولا يستبعد ذلك من الناصب الشقي فقد اباح بعض اعاظم اصحابه وضع الحديث لنصرة
المذهب كما ذكره الحافظ عبد العظيم المنذري الشافعي في آخر كتابه المسمى بالترغيب والترهيب وغيره في غيره وانما
قلنا انه كذب ما ذكره في شان صاحب كتاب كشف الغمة لانه صرح بخلاف ذلك في خطبة كتابه فقال اعتمدت في
الغالب النقل من كتب الجمهور ليكون ادعى الى تلقيه بالقبول ووفق رأي الجميع متى رجعوا اليه ولان الحجة
متى قام الخصم بتشييدها والفضيلة متى نص المخالف باثباتها وتقييدها كانت اقوى يدا واحسن ردا واصفى
موردا واورى زنادا واثبت قواعدا واركانا واحكم اساسا وبنيانا واقل شانئا واعلى شانا والتزم تصديقها ونقلها
وان ارمضته وحكم بتحقيقها وان امرضته واعطى القياد وان كان حرونا وجرى في سبل الوفاق وان كان حزونا و

متعمدين

ويود لو قدر على الخلاف واعطى النصف من نفسه وهو بمعزل عن الانصاف ولان نشر الفضيلة حسن لا سيما اذا
نبه عليها الحسود وقيام الحجة بشهادة الخصم اوكد وان تعددت الشهود شعر ومليحة شهدت لها ضراتها
والفضل ما شهدت به الاعداء ونقلت من كتب اصحابنا ما لم يتعرض له الجمهور لتتم ما قصدنا نقله من كتاب كشف
الغمة وهو صريح في كذب الشارح الناصب والخرافه وتحريفه كما قلناه وكذا الحال فيما نقله عن ابن التعصب في الحيف
من حديث حلية السيف اذ ليس في ذلك الكتاب منه عين ولا اثر وايضا لا مناسبة لذكر ذلك في هذا الكتاب
المقصور على ذكر النبي والائمة الاثني عشر عليهم السلم وذكر احوالهم وكناهم واسماء اباءهم وامهاتهم ومواليدهم ووفياتهم
ومناقبهم ومعجزاتهم كما لا يخفى على من طالع ذلك الكتاب ولو اغمضنا عن ذلك كله نقول يمكن للقايل ان يحمل ذلك الكلام منه
ع على التقية عن بعض المخالفين الحاضرين في مجلسه الشريف ومع ذلك لا يكون مقصوده ع الاحتجاج بفعل ابي
بكر بل بكونه مقرا بتقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم بان يكون معنى قوله عليه السلم قد حلى ابو بكر سيفه بالفضة انه
فعل ذلك في زمان النبي صلى الله عليه وآله وقرر عليه فالحجة حقيقة في تقرير النبي صلى الله عليه وآله لا في فعل ابي بكر واما
ما نقله الناصب بعد ذلك من حديث تولد مولانا ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليهما السلم فليس في المنقول عنه
وصف ابي بكر بالصديق وانما المذكور فيه في باب احواله ومناقبه عليه السلم مجرد قوله ولقد ولدني ابو بكر مرتين ولا
اشعار لسوقه هناك ايضا بما يفيد الثناء والتعظيم بل الظاهر انه ذكر ذلك عند تفصيل حال الاباء والامهات من غير
ارادة الافتخار والمباهات واما استناده بالحديث الذي رواه عن الحاكم ابي عبد الله النيسابوري فمن قبيل التشبث
بالطحلب بنفسه فانه ايضا عندنا من جمهور نوع الاذناب وما نقل من ميله الى التشيع انما كان بمجرد قدحه في عثمان
فقط دون ابي بكر وعمر كما صرح به الذهبي الشافعي خذله الله بنوره في بعض تصانيفه وغيره في غيره وهذا القدر لا
يوجب التشيع المانع عن وضع الحديث في مناقب ابي بكر على ان سوق الحديث المذكور صريح في صدوره على وجه التقية
اذ الظاهر كون ما روي عنه عليه السلم جوابا عن سؤال من اتهمه بسب ابي بكر ودفع تلك التهمة لم يكن بادون من ذلك
كما لا يخفى مع ان كلامه عليه السلم قد وقع على اسلوب جوامع الكلم حيث قال الصديق جدي يعني من جانب الام ثم الحق
انكار سب الاباء يعني من ذلك الجانب فان اطلاق الاب على الجد من قبل الام اطلاق مجازي على ما يدل عليه كلام الناصب
فيما سياتي من بحث الميراث وايضا انما نفى عليه السلم السب وقد سمعت منا ان السب بمعنى الشتم لا يجوز عند احد
الامامية ايضا بالنسبة الى احد وانما المجوز اللعن ولما اتهمه السايل المخالف بالسب الذي استعملوه في الاعم من الشتم
واللعن غالطه عليه السلم بنفي السب مستعملا له في معناه الاصلي الذي هو الشتم فقط كما مر فلا يلزم من كلامه
عليه السلم نفيه للعن على انه لا مانع شرعا وعقلا من لعن المومن بل المسلم بل الكافر اباه اذا كان من الظالمين الا لعنة الله
على الظالمين واما الدعا بجعله لا قدمه الله ان لم اقدمه فنحن نعرف بخلل الوضع عليه لعدم ظهور ارتباطه بما قبله
يمكن ان يحمل على نحو من التقديم كتقديمه في الزمان او تقديمه على عمر وعثمان مثلا في اظهار الايمان فلا دلالة
له على تقديمه على علي عليه السلم كما توهمه الناصب ولا يستبعد ان منهم عليهم السلم صدور امثال هذه الكلمات الايهامية
الجامعة في مقام التقية ومغالطة اهل الخلاف والعصبية فقد صدر منهم اكثر من ذلك واظهر منها ما روي ان سائل





من المخالفين عن الامام الصادق عليه السلم فقال يا ابن رسول الله ص ما تقول في ابي بكر وعمر فقال عليه السلم هما امامان عادلان
قاسطان كانا على الحق وماتا عليه فعليهما رحمة الله يوم القيمة فلما انصرف الناس قال له رجل من خاصته يا ابن رسول
الله لقد تعجبت مما قلت في حق ابي بكر وعمر فقال نعم هما اماما اهل النار كما قال الله سبحانه وجعلناهم ائمة يدعون
الى النار واما القاسطان فقد قال الله تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا واما العادلون فلعدولهم عن الحق كقوله
تعالى والذين كفروا بربهم يعدلون والمراد من الحق الذي كانا مستولين عليه هو امير المؤمنين عليه السلم حيث آذياه وغصبا
حقه عنه والمراد من موتهما على الحق انهما ماتا على عداوته من غير ندامة عن ذلك والمراد من رحمة الله رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم فانه كان رحمة للعالمين وسيكون خصما لهما ساخطا عليهما منتقما منهما يوم الدين
بما قررناه اندفع ايضا التعجب الذي فرعه الناصب على تلك الاحاديث الموضوعة تعصبا وحيفا فظهر ان سؤال اهل
العصمة عن التعصب وذمه اياه بانه ساء الطريق وبئس الرفيق من قبيل المثل المشهور الشعير يوكل ويذم واما ما ذكره
في وجه اعراض علماء السنة عن رد كلام المصنف من الوجهين فقد بينا في الخطبة ما يرشدك الى عدم الجواب فتذكر
ومن العجب طعنه في ضمن الوجهين على كمال كلام المصنف الذي جمع بين السليقة والكسب في العربية بنسبته الى الركاكة
والرطانة مع اشتمال ترجمته على العبارات الملحونة الخالية عن المتانة الملفقة من كلام غيره بالف حيلة وخيانة وتضمنه
المعاني التي لا يليق تصديعا باهل الفهم والفطانة وكانه قيل في طعن امثاله على كلام اهل الكمال نظم طعنه بر كامل اكملست
ناسزوزن زنند خرچوبر كيش كند بو خند بركو وزن زنند ثم ما ذكر من انه رد فيما رد على وجه التحقيق والانصاف لا
من جهة التعصب والاعتساف مردود بمناقضة ذلك لما اتى به من تناول المصنف العلامة بضروب الشتم والملامة
ومع يتوجه عليه مثل ما مثل به سابقا في شان المصنف اعلى الله شانه وصانه عما شانه من سؤال الجمال عن الجمل فانا نقول على طبق
ما ذكره ثمه نعم ظاهر على الناصب المجبول على عداوة اهل العصمة والتعسف على وجه لا يعتريه الندامة والتاسف انه منزه
عن درن التعصب والتعسف مع خوضه في رذايل الشتم وجعل فمه بالوعة الفضلات على الحتم ثم ما ذكره من ان الفرقة
المبتدعة لا يا تمنون علماء السنة في رواياتهم ونقولهم كلام صحيح وحق صريح ولقد ظهر صدق ذلك ابن كذبه الصريح على كتاب
كشف الغمة ووضع الحديث على لسان الائمة وتبين ان من يعبر عنهم بالمبتدعة معذورون في عدم ائتمانهم بعلماء السنة
واتضح ان الكذب سنة هذا الرجل وجماعة اصحابه لا من تنزه عن تحمل ذلك وارتكابه وسيتضح لك في بحث الاجماع من
مسايل اصول الفقه اختراعه الكثير وجرأته على الله تعالى فوق الغاية وهذا ديدن الاشاعرة القاصرة والحشوية الفاجرة
يشتهون المكابرة في جميع المسايل ويتشبثون في ذلك باباطيل الوسايل يختلقون الاكاذيب المموهة ويستحسنون الاعاجيب
المشوهة يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ويقولون منكرا من القول وزورا واما ما ذكره من ان اثار التعصب
والغرض في تطويلات عبارة المصنف ظاهرة ففيه انه لو سلم وجود تطويل في كلام المصنف الجليل لا يحتاج اليه نحو فهم
الكثير من القليل فقد راعى في ذلك سهولة وصوله الى آذان المخالفين القاصرين في معقولهم ومنقولهم وتقريبهم الى الانقياد
بزعمهم واصولهم على طبق كلم الناس على قدر عقولهم فانه لو اجمل في الكلام بما لم يتفطنوا بمراده ونسبوه الى التعمية والالغاز
او ايراد ما لا قرينة عليه من المجاز فيقصر عن ادراكه الاذان والاسماع وينقبض عنه الاذهان والطباع كما قيل نظم

صد بار بر بست كرده ام آهنك قول خويش تا بو كه اين سخن بمذاق تو در شود وقد اشار المصنف قدس سره في آخر

البحث السابع الى ما ذكرنا حيث قال ولعجان تركت ارشاد المتفكرين ومنعهم من ارتكاب الخطاء الذي ارتكبه مشايخهم

ان انصفوا لم نطول الكلام بنقل مثل هذه الطامات الى آخر الكلام واما سؤال الناصب عن الله تعالى ان يجعل سعيه مشكورا

فها انا ابشره بمعكس ما جواه انه قد شكر الله تعالى سعيه وجعل في زمرة المقوم سعيه وظهر زبانية الجحيم باذاقته من الحميم في

خطاب ذق انك انت العزيز الحكيم ولما شميته بوجه المهمل بالاهمال فهمل واما بالابطال وكيف قال افلاطون الالهي

ان من كان غرضه الباطل لم ينل الحق وان كان بين يديه وسنكشف بعون الله هذا المعنى ويتبين ان ذلك الاثم

بلا مثنى قال المصنف رفع الله درجته المسألة الاولى في الادراك وفيه مباحث الاول لما كان الادراك اعرف

الاشياء واظهرها على ما ياتي وبه يعرف الاشياء وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة تتعجب العامة بر فلهذا قدمناه اعلم

ان الله تعالى خلق النفس الانسانية في مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وذلك مشاهد في حال الاطفال ثم

ان الله تعالى خلق للنفس آلات بها يحصل الادراك وهي القوة الحساسة فيحس الطفل في اول ولادته بحس اللمس ما يدركه

من الملموسات ويميز بواسطة الادراك البصري على سبيل التدريج بين ابويه وغيرهما وكذا يتدرج في الطعوم وباقي المحسوسات

الى الادراك ما يتعلق بتلك الآلات ثم يزداد فطنته فيدرك بواسطة احساسه بالامور الجزئية الامور الكلية من

المشاركة والمباينة وتعقل الامور الكلية الضرورية بواسطة ادراك المحسوسات الجزئية ثم اذا استكمل العلوم

وتفطن بمواضع الجدال ادرك بواسطة العلوم الضرورية العلوم الكسبية فقد ظهر من هذا ان العلوم الكسبية فرع على

العلوم الضرورية الكلية والعلوم الضرورية الكلية فرع على المحسوسات الجزئية فالمحسوسات اذن هي اصول الاعتقادات

ولا يصح الفرع الا بعد صحة اصله فالطعن في الاصل طعن في الفرع وجماعة الاشاعرة الذين هم اليوم كل الجمهور من الحنفية

والشافعية والمالكية والحنابلة الا اليسير من فقهاء ما وراء النهر انكروا قضايا محسوسة على ما ياتي بيانه فلزمهم انكار المعقولات

الكلية التي هي فرع المحسوسات ولزمهم انكار الكسبيات وذلك عين السفسطة انتهى كلامه قدس سره وقال الناصب

خفضه الله تعالى اعلم ان هذه المباحث التي صدر بها كتابه كلها يرجع الى بحث الرؤية التي وقع فيها الخلاف بين الاشاعرة

والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية وغيرهم وذلك في رؤية الله تعالى التي تجوزه الاشاعرة وينكره المعتزلة كما سنذكر وان

شاء الله تعالى فجعل المسألة الاولى في الادراك مع ارادة الرؤية التي هي اخص من مطلق الادراك من باب اطلاق العام

وارادة الخاص بلا ارادة المجاز وقيام القرينة وهذا اول اغلاطه والدليل على انه اراد بهذا الادراك الذي يعنون به

المسألة الرؤية انه قال لما كان الادراك اعرف الاشياء واظهرها على ما ياتي وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة

غريبة وعجائب يتعجب بها ومرادنا نظهر مقالاتهم العجيبة على زعمه في الرؤية لا في مطلق الادراك كما ستعرف بعد هذا فان

الاشاعرة لا بحث لهم مع المعتزلة في مطلق الادراك فثبت انه اطلق الادراك واراد به الرؤية وهو غلط اذ لا دلالة للعام

على الخاص ثم ان قوله الادراك اعرف الاشياء واظهرها وبه يعرف الاشياء كلام غير محصل المعنى لانه ان اراد ان الرؤية

التي اراد من الادراك هي اعرف الاشياء في كونها محققة ثابتة فلا نسلم الاعرفية فان كثيرا من الاجسام والاعراض معروفة

محققة الوجود مثل الرؤية وان اراد ان الاحساس الذي هو الرؤية اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات فنقول ان كل حاسة

الى متعلقه حالها كذلك فمن اين حصل هذه الاعرفية للرؤية وبالجملة هذا الكلام غير محصل المعنى ثم قوله ان الله تعالى

خلق النفس الانسانية في مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها بالضرورة وذلك مشاهد في حال الاطفال

كلام باطل تعلم منه انه لم يكن يعرف شيئا من العلوم العقلية فان الاطفال لهم علوم ضرورية كثيرة من المحسوسات البصرية

والسمعية والذوقية وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس وبهذا لم يكن هذا الرجل من اهل العلوم العقلية يحسب

ان مبدأ الفطرة الذي يذكره الحكماء ويقولون ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم هو حال الطفولية والذي

يطالعه من يعرف ادنى شيء من الحكمة فان الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة بل المراد من مبدأ الفطرة ان تعلق

النفس بالبدن فالنفس في تلك الحال خالية عن جميع العلوم الا العلم بذاته وهذا التحقيق ذكر في موضعه من الكتب الحكمية و

لا يناسب بسطه في هذا المقام والغرض انه لم يكن من اهل المعقولات حتى يظن فيه انه شنع على الاشاعرة من الطرق العقلية

ثم قوله انكروا قضايا محسوسة على ما ياتي بيانه فلزمهم ادراك المعقولات الكلية اراد به انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية

عند شرايطها وعدم امتناع الادراك عند فقد الشرائط وانت ستعلم ان كل ما ذكره ليس انكارا للقضايا المحسوسة

ثم ان انكار القضايا المحسوسة اريد به انهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة لوقوع الغلط في المحسوسة فلا يعتمد

على حكم الحس وهذا هو مذهب جماعة من العقلاء ذكره الاشاعرة وابطلوه وحكموا بان حكم الحس معتبر في المحسوسات

كما اشتهر هذا في كتبهم ومقالاتهم ولو فرضنا ان هذا مذهبهم فليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه انكار كل

المعقولات فان مبادي البرهان اشياء متعددة من جملتها المحسوسات فمن اين هذه الملازمة فعلم ان ما اراد في

هذا المبحث ان يلزم الاشاعرة من السفسطة لم يلزمهم بل كلامه المشوه يدل على ما بينا من الغلط والسفسطة انتهى اقول

فيه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلانا لا نسلم رجوع المباحث المذكورة الى بحث الرؤية وانما يكون كذلك لو

كان البحث فيها مقصورا على البحث عن الرؤية ولما يكون كذلك لو كان البحث وليس كذلك كيف وقد صرح المصنف في

هذا المبحث ببيان احكام العلم الضروري الكبرى وادراكات الحواس الخمسة من الابصار واللمس وغيرهما حيث قال بعد

بيان حكم حس البصر واللمس وكذا يتدرج في الطعوم وباقي المحسوسات الى ادراك ما يتعلق بتلك الآلات انتهى وكذا

في المباحث الآتية عمم الكلام في باقي الحواس نعم عمدة ما وقع البحث فيه هو مسألة الرؤية واين هذا من الرجوع ولما

ثانيا فلان ما اشعر به كلامه من ان الامامية تابعون في هذه المسألة ونحوها المعتزلة فرية بلا مرية فان الامامية

ايدهم الله بنصره مقدمون على الكل في الكل متفردون بالعقائد الحقة المقتبسة من مشكوة النبوة والولاية فكان

المعتزلة هم المتاخرون المرتكبون موافقة الشيعة في بعض المسائل وبالجملة تقدم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم واخذ

عن ائمتهم عليهم السلام امر ظاهر مشهور ويدل عليه كلام الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل حيث قال ان ابا

الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة والمناظر عليها اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد

الطويل عن واصل بن عطا واخذ واصل عن ابي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية انتهى ولا ريب في ان ابا هاشم واباه رضي

الله عنهما كانا من ائمة الشيعة ولهذا نسبت الكيسانية من فرق الشيعة اليهما ولهذا قال الشهرستاني ايضا في ذيل احوال

طوايف المعتزلة ان من شيوخ المعتزلة من يميل الى الروافض ومنهم من يميل الى الخوارج والجبائي وابنه هاشم قد وافقا

فقال في اخر البحث السادس ومن جملة ... بعض نفسه تقليد كل مذهب للجواز رؤية الطعم واللون والروائح والبرودة والصوت بالعين وجواز لمس الطعوم واللون والرائحة والصوت وذوق القوة ... ونحوها بالانف ... باليد وذوقها باللسان وسماعها بالاذان وهل هذا الا ... سفسطة وانكار المحسوسات انتهى

في المحسوسات

وقابلة لها بالضرورة

اهل السنة فى الامامة وانها بالاختيار آه واما ثالثا فلانا نقول من اين علم ان المص قدس سره اطلق العام واراد الخاص
بلا ارادة المجاز واى فساد فى عدم ارادته فلك مع ما تقرر عند ائمة العربية من ان اللفظ اذا استعمل فى امر خاص لا
من جهة الخصوص بل من جهة ان الموضوع له فى ذلك الخصوص كان حقيقة كاطلاق الانسان على زيد فانه من حيث
الخصوصية مجاز ومن حيث انه موضوع له حقيقة وقد صرح بهذا سيد المحققين قدس سره الشريف فى حاشية شرح
العضد بغيره وغيرها واما رابعا فلانا لا نسلم ما ذكره من ان المصنف جعل العنوان الادراك بمعنى الرؤية وهو ظاهر
مما قدمناه نعم الاختلاف فى الابصار والرؤية لعظم من غيرها وهذا لا يستلزم حمل لفظ الابصار هيهنا على الرؤية واما
خامسا فلان اخر كلامه مناقض لاوله ومن حيث نفى قيام القرينة فى اطلاق الادراك على الرؤية ثم قال والدليل على انه
اراد بهذا الادراك الذى عنون به المسئلة الرؤية انه قال لما كان الادراك اعرف الاشياء انتهى والعجب من ذلك انه
بالغ فى اظهار القرينة حتى سماه دليلا فطريقته فى تاسيس المقال وهدمه وابطاله بلا امهال فيشبه بالاطفال
يغرها فى الحال والتحقيق ان الادراك قد يطلق ويراد به الاحساس بالحواس وقد يطلق على الصورة الحاصلة من المدرك
عند المدرك فيتناول الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل بالمعنى الاول وقع قول المحقق الطوسى طاب ثراه فى شرح
الهيات التجريد حيث قال فى اثبات صفتى السمع والبصر له والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك بل بما نعنى تبادره
فى هذا المعنى كما صرح به بعض الفضلاء فى رسالة الحدود وقد صرح المصنف ايضا بذلك فى كتابه الموسوم بشرح المسترشدين
حيث جعله قسيما مقابلا للاعتقاد المنقسم الى العلم والتقليد والجهل المركب واراد به اطلاع الحيوان على الامور الخارجية
بواسطة الحواس وحكم بكونه ابدا على العلم مستدلا بانا نجد تفرقة ضرورية بين علمنا بحرارة النار وبين لمس النار ومع
ادراكها اذ الثانى معلوم دون الاول وايضا لو كان الادراك غير زائد على العلم لزم ان يتصف بالعلم كلما اتصف به
وليس كذلك اذ الحيوانات العجم يتصف به دون العلم واما سادسا فلان ما ذكره من التوجيه فى بيان كون كلام المصنف
غير محصل المعنى توجيه مردود قبيح لا محصل له لاتحاد عنوان الشقين اعنى قوله الرؤية التى اراد من الادراك وقوله
الاحساس الذى هو الرؤية وهو ظاهر ثم ان ارادة الاعرفية فى التحقق والثبوت كما ذكره الناصب فى الشق الاول
تقتضى ان يكون الادراك اعرف تحققا وثبوتا لا مجرد كونه محققا ثابتا حتى يلزم اشتراكه مع كثير من الاجسام و
الاعراض لتحققها ثابتا لا يصلح سندا لمنع اعرفية الادراك بقى ان خلاف الاعرفية لان كون كثير من الاجسام والاعراض
محققة معروفة لا يقتضى عدم اعرفية الادراك عنها وكذا لا محصل لقوله فى الشق الثانى انه ان اراد ان الاحساس الذى
هو الرؤية اعرف بالنسبة الى باقى الاحساسات فنقول ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقة حالها كذلك آه لظهور انه اذا اعتبر
الاعرفية بالنسبة الى باقى الاحساسات وسلم ان الاحساس البصرى اعرف بالنسبة الى باقى الاحساسات تم كلام المصنف
ولا يقدح فيه ان يكون لباقى الاحساسات اعرفية بالنسبة الى متعلقاتها او غيرها وبالجملة اعرفية الرؤية بالنسبة
الى باقى الاحساسات يكاد ان يكون محسوسا ولهذا تراهم يقدمون فى الكتب الكلامية والحكمية القوى المدركة
الظاهرة على الباطنة لظهورها وقوة الابصار على غيرها من الظاهرة لاظهريتها واعرفيتها كما نبه عليه سيد المحققين
فى شرح المواقف وغيره فى غيره وبما قررنا ظهر انه يمكن الجواب بارادة الشق الثالث وهو ان يراد بالادراك ما يشمل



سائر الحواس الظاهرة فانها اعرف الادراكات الباطنة من ادراك نفس النفس وآلاتها الباطنة كما عرفت فظهر ان
الشارح الجارح الناصب لنقص فهمه واستعداده وبعده عن اهل التحصيل لم يحصل معنى كلام القوم ولا معنى كلام
المصنف الجليل واما سابعا فلان قوله وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس بها لا تحصل لها اصلا لان المحسوسات
معلومات لا علوم ومن قال ان العلم والمعلوم متحدان بالذات اراد ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة فى العقل متحد مع
المعلوم الحاصل فيه لان العلم بمعنى ادراك الحواس الظاهرة متحد مع الصورة الموجودة فى الخارج فان هذا غلط وسفسطة
كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المصنف حسب ان مبدء الفطرة هو حال الطفولية مدخول بان ذلك مما لا يفهمه من كلام
المص الا معاند حريص فى الرد عليه فان ظاهر معنى قوله وذلك مشاهد فى حال الاطفال هو ان خلو النفس فى مبدء الفطرة
عن جميع العلم وكونها قابلة لها مشاهد معلوم فى حال الطفولية التى هى قريبة من مبدء الفطرة فان النفس خالية فيها ايضا
عن جميع العلوم وقابلة لها غاية الامر ان الخلو فى مبدء الفطرة اكثر من الخلو فى حال الطفولية فقوله قدس سره وذلك
مشاهد فى حال الاطفال تنبيه على وجود خلو النفس الانسانية فى مبداء الفطرة من مشاهدة خلوها فى حال الطفولية لا تفسير
لمبداء الفطرة بحال الطفولية كما توهمه هذا الجارح فلا يلزم من كلام المص الحكم بان الطفل لا يعرف شيئا من العلوم العقلية كما
توهمه ثانيا على انه لو تم ما اورده على عبارة المصنف لكان الظاهر وروده على عبارة حاشية المطالع لسيد المحققين قدس
سره الشريف الذى كان تلميذ تلميذه وممن لا ينكر احد كونه من علماء المعقولات سيما الجارح الذى استمد فى جرحه هذا
عن شرحه قدس سره على المواقف فقد قال قدس سره الشريف عند تحقيق قول شارح المطالع ويمكن حمل قول ابن الخطبة
على مراتبها آه ان خلو النفس فى مبداء الفطرة عن العلوم كلها ظاهر وان نوقش فيه بانها لا تغفل عن ذاتها اصلا وان
كانت فى ابتداء طفوليتها انتهى فان مقتضى كلمة ان الوصلية ان يكون ابتداء الطفولية اسبق الاحوال وكلا اسبق من
مبداء الفطرة فيكون فى كلامه ايضا اشعار بل تصريحا باتحادهما تامل واما ثامنا فلان الحكم بخلو النفس فى مبداء
الفطرة عن العلوم وايراد الاعتراض عليه بمثل ما ذكره الناصب والجواب عنه مذكور فى كتب القوم فلا وجه لذكر الاعتراض
من غير ذكر جوابه وذلك لان نجم الكاتبى القزوينى من اهل خلة الناصب قال فى بحر الفوايد فى شرح عين القواعد وجه
الحاجة الى المنطق ان الانسان فى مبداء الفطرة ليس له شئ من العلوم آه واعترض عليه بان المراد من مبداء الفطرة اما اول
حال تعلقت فيها النفس بالبدن او حالة الولادة وايا ما كان فان الانسان فى تلك الحالة عالم بخصوصية ذاته وبساير
الوجدانيات من اللذة والالم والحر والبرد والجوع والشبع فلا يكون عاريا عن جميع العلوم واجيب بان الشعور بخصوصية
الذات ادراك جزئى ولا يسمى علما لكنه اذا طلب بعد العلم بتلك الخصوصية ماهيته فذلك على وجه كلى فهناك يسمى
علما مثل ان يعلم ان نفسه جوهر مجرد قايم مفارق وهذا المجموع امور كلية وكذلك الوجدانيات ليست علوما بل هى من
قبيل الادراكات الشبيهة بالاحساسات فى كونها جزئية والعلوم ادراكات كلية فلا يرد الاشكال على ان للمصنف
لم يقل ان النفس خالية عن العلوم بل صرح بخلوها عن جميع العلوم والمراد انها خالية فى مبداء الفطرة عن جميع العلوم
انها خالية فى مبدء الفطرة عن جميع العلوم لا عن كل واحد كما نبه عليه شارح المطالع رحمه الله بتاكيد العلوم بقوله كلها فلا
يتوجه ما اورده الناصب من ان الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة بل لو لم يكن لفظ الجميع موجودا فى العبارة لا يمكن

تصحيحها بحمل الالف واللام في العلوم على الاستغراق واما ما ذكره من ان المصنف لم يكن من اهل المعقولات
فلا يروج على من وصل اليه مصنفات المص في العلوم العقلية كشرحه الموسوم بكشف الخفاء في حل مشكلات الشفا
وحاشيته على شرح الاشارات وشرحه على التجريد وغير ذلك مما اعترف بنفاستها العلماء الاعلام واليه ينتهي سلسلة
تلمذ سيد المدققين صدر الملة والدين محمد الشيرازي في العقليات واما ثانيا فلان ما ذكره من ان المص اراد
بقوله انكروا قضايا محسوسة على ما يأتي انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها اه غير مسلم وانما اراد انكارهم
وجوب تحقق الادراك لكل من الحواس عند تحقق شرائطه كما اوضحناه سابقا وسيأتي من المصنف في البحث الرابع ايضا
ما هو صريح في ذلك حيث نسبهم الى التجويز بخلاف ما يحكم به حس البصر والسمع واللمس فالظاهر ان الاقتصار على هذه الثلثة
من باب الاكتفاء بالاهم لظهور صدق قول المصنف انهم انكروا قضايا محسوسة مرادا بالمحسوسة بالاعم من البصر و
السمع واللمس والذوق والشم مع ان وجه انكارهم للمحسوس بواحد منها جار في الاعم فافهم واما ثالثا فلان ما ذكره
بقوله ثم ان انكار القضايا المحسوسة انما يراد انهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة اه فيه نظر من وجوه الاول انا
لا نسلم ان المصنف اراد بالانكار المذكور منع الاعتماد على القضايا المذكورة حتى يتجه ان هذا مذهب جماعة من العقلاء
غير الاشاعرة فان الاشاعرة لم يعطلوا الكلام للقضايا المحسوسة بشيء اصلا ولهذا نسبوا الى المكابرة الثاني ان المذكور
في شرح المواقف ان ذلك ينسب الى جماعة من العقلاء وفيه اشارة الى بطلان تلك النسبة فحكم هذا الناصب الجارح
بان هذا مذهب جماعة من العقلاء تمويه صريح قد ارتكبه لدفع الاستبعاد عما وقع من اصحابه الاشاعرة قريبا من هذا المذهب
الثالث ان ما دل عليه كلامه من ان الاشاعرة ذكروا مذهب تلك الجماعة من العقلاء واختاروه غير مسلم ولئن سلم فذلك
من تأخر من هؤلاء الجماعة من عقلاء الحكماء ووافقهم المتأخرون من الاشاعرة في ذلك الابطال وذكروا ذلك في كتبهم
مع عدم تنبههم من بطلان ذلك الى بطلان ما ذهبوا اليه الرابع ان قوله ليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه
انكار كل المعقولات مدخول بان المصنف قد استدل على ذلك فمنع المدعى المستدل عليها من غير تعرض لدليلها مناقشة
غير مسموعة قال المصنف رفع الله درجته البحث الثاني في شرائط الادراك اطبق العقلاء بأسرهم الا الاشاعرة
على ان الادراك مشروط بامور ثمانية لا يحصل بدونها الاول سلامة الحاسة الثاني المقابلة او ما في حكمها كما في الاعراض
والصور في المرايا فلا نبصر شيئا لا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل الثالث عدم القرب المفرط فان الجسم لو التصق
بالعين لم يمكن رؤيته الرابع عدم البعد المفرط لان البعد اذا افرط لم يمكن الرؤية الخامس عدم الحجاب فان مع وجود الحجاب
بين الرائي والمرئي لا يمكن الرؤية السادس عدم الشفافية فان الجسم الشفاف الذي لا لون له كالهواء لا يمكن رؤيته السابع
تعمد الرائي للادراك الثامن وقوع الضوء عليه فان الجسم الملون لا يشاهد في الظلمة وحكموا بذلك حكما ضروريا لا يرتابون
فيه وخالفت الاشاعرة في ذلك جميع العقلاء من المتكلمين والفلاسفة ولم يجعلوا للادراك شرطا من هذه الشرائط وهو مكابرة
محضة لا يشك فيها عاقل انتهى كلامه وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول العلم ان شرط الشيء ما يكون وجوده موقوفا
عليه ويكون خارجا عنه فنقول شرط الرؤية هذه الامور ما ذا يريد من هذا ان اراد ان الرؤية لا يمكن ان تتحقق عقلا الا
بتحقق هذه الامور وتستحيل عقلا تحققه بدون هذه الامور فنقول لا نسلم الاستحالة العقلية لانا وان نرى في الاشياء

الطبيعية



الطبيعية وجود الرؤية عند تحقق هذه الشرائط وفقدانها عند فقدان شيء منها الا انه لا يلزم بمجرد ذلك من
فرض تحقق الرؤية بدون هذه الشرائط محال وكل ما كان كذلك لا يكون محالا عقليا وان اراد ان في العادة جرى تحقق
المشروط الذي هو الرؤية عند حصول هذه الشرائط ومحال عادة ان يتحقق الرؤية بدون هذه الشرائط مع جوازه
عقلا فلا نزاع للاشاعرة في هذا بل غرضهم اثبات جواز الرؤية عقلا عند فقدان الشرائط ومن ثم تراهم يقولون انا نرى
ان يخلق الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الفلاسفة وغرضهم من نفي الشرائط
ما ذكرنا الا انهم يمنعون جريان العادة على ان تحقق الرؤية انما يكون عند تحقق هذه الشرائط ومن تتبع قواعدهم علم انهم يعلقون
كل شيء الى ارادة الفاعل المختار وعموم قدرته ولا يعتبرون في خلق الاشياء توقفه على الاسباب الطبيعية كالفلاسفة ومن يحس
فضلائهم كالمعتزلة ومن تابعهم فحاصل كلامهم ان الله تعالى قادر على ان يخلق الرؤية في حين فقدان هذه الشرائط وان كان
هذا خرقا للعادة فاين هذا من السفسطة وانكار المحسوسات والمكابرة التي نسب هذا الرجل اليهم وسيلقى عليك باقي التحقيقات
انتهى كلام الناصب واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان حاصل كلام المصنف قدس سره في هذا المقام دعوى البداهة
ودعوى رد الناصب المطرود وترديده المردود منع البداهة وهو مكابرة لا يشك فيها عاقل كما قال المصنف وكثيرا ما يجاب
عن مثل هذا المنع بانه مكابرة لا يستحق الجواب او لا يلتفت اليها كما اجاب به صاحب المواقف عن مناقشة من قدح في حجية
الاجماع وغيره من غيرها والحاصل انا لا نثبت اشتراط الامور المذكورة في الرؤية بدليل حتى يتجه ايراد المنع والنقض على
مقدماته بل نقول ان بديهة العقل الصريح تقتضيه كما اجاب بمثله افضل المحققين قدس سره في نقد المحصل عن
شبهة من استشكل حكم الحس ونسبه الى الغلط حيث قال لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر
على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوع الى دليل فليس لنا ان نجيب عن هذه الاشكالات
انتهى وقال المصنف فيما سيجيء من مسئلة بقاء الاعراض ان الاستدلال على نقيض الضروري باطل كما في شبه السوفسطائية
فانها لا تسمع لما كانت استدلالات في مقابلة الضروريات انتهى ولو سلمنا انه يمكن ذلك لعموم قدرته تعالى لكنه
خارج عن محل النزاع اذ النزاع في ادراك الباصرة بالآلة المشهورة والقوة المودعة فيها والحاصل ان الرؤية لها معنى معروف
لا يتصور الا بان يكون المرئي في جهة والآلة لها حاسة فلو اطلقوا الرؤية على معنى آخر غير المعنى المشهور كالانكشاف التام
الانصاف بغير تلك القوة فنسلم انه يمكن ذلك امكانا عقليا لكن يصير به النزاع لفظيا وهو كما ترى واما ثانيا فلان ما
نقله من الاشاعرة من انهم بنوا مسئلة الرؤية ونحوها على ما استفيد من حالهم كل شيء الى ارادة الفاعل المختار وعموم قدرته
ولا يعتبرون في خلق الاشياء توقفه على الاسباب الطبيعية بل الواجب تعالى مع ارادته كاف فيها حقيقة بحيث لو فرض انتفاء
جميع ما يتوهم ان له مدخلا فيها بحسب الظاهر من سائر العلل لم يلزم الاختلال في تلك الوجودات والعدميات حتى انه يجوز
ان يتحقق الاحتراق في شيء بعد منا النار فاذا اراد الله تعالى احتراق شيء مما يقبله فاقول في ذلك الاساس اختلال والبناء عليه
محال وذلك لظهور استلزامه محالا ظاهرا وهو عدم توقف تحقق الكل على تحقق جزئه واللازم باطل اما بيان الاستلزام
فلان تحقق الجزء جزء تحقق الكل يكون الكل متوقفا على الجزء حقيقة ضرورة بل اولى وكذا يستلزم عدم توقف تحقق العرض
على الجوهر ووجه الاستلزام بين مما بين وبطلان اللازم مما حكم به بديهة العقل وان قال شرذمة قليلة لا يعتنى بشأنهم

قال صاحب المواقف في تقرير من قدح في حجية الاجماع
… بمشاركة الضرورة من الدين فيكون التشكيك
قطعية معلوم بالضرورة فالضرورة تقابله سفسطة
فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة … اصول ابن
لا يلتفت اليها انتهى وقال في شرح مختصر الاجماع
الحاجب بعد ذكر ما بين في …
والنظر في نقله الى … ان ذلك تشكيك في
القاطعين … هو ان ذلك …
… الضرورة فانا نعلم قطعا ان الصحابة
والتابعين الاجماع على تقديم الدليل القاطع
على المظنون وما ذاك الا لثبوته عنهم ونقله
الينا فاستقص … انتهى والقول الحق
على المتصف … ان دعوى الضرورة في
مقام الاجماع اخفى … دعوى الضرورة
فيما نحن فيه كما ان الشبهة المورودة فيهما اقوى
وظهور الشبهة الموردة فيما نحن فيه فلا يكون
تلك الشبهة الفاجرة الا محض العناد والمكابرة

بعلمهم بقيام العرض بنفسه على انا نقول لا يظهر حصول معلول حادث لا يكون قبله حادث كذلك وقال الخطيب الكازروني الشافعي في بعض تعليقاته ان القول بان مذهب الاشعري ان لا شيء من الاشياء يستلزم شيئا اخر وان لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة بعيد جدا فان وجود العرض مستلزم لوجود الجوهر ولا يقول عاقل بان العرض يمكن وجوده بدون الجوهر كوجود حركة بدون متحرك والحاصل انه قد يكون شيئان لا يمكن وجود احدهما بدون الاخر وقال فخر الدين الرازي في المباحث المشرقية الحق عندي ان لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين منها ما امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت من الباري تعالى ولا تاثير للوسائط في الايجاد بل في الاعداد انتهى وظاهره يدل على توقف بعض الاشياء على بعض وان كان التاثير مخصوصا بالباري تعالى فتامل واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الامامية يلجؤون من فضلات الفلاسفة فليس الا لمجرد اظهار عصبيته على الحكماء والامامية وبعده عن اسرار الحكمة الالهية والله تعالى ما وفق النواصب واصحاب الفقه الحكمة فما اكثر المؤمنين اما تعصبه على الحكماء فلظهور ان بالارتقاء الى اعلام الفطنة والاهتداء الى اقسام الحكمة يصير الناظر في حقائق الاشياء بصيرا ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا واما على الامامية فلانهم اساطين حكماء الاسلام الذين اخذوا جواهر الحكمة عن معادنها اهل البيت وفازوا بحقايق التحقيق من منابعها الكافية لاحياء الميت فاشتهرت في علوم الاسلام غرائبهم وتاكدت في دقائق الحكمة قواعدهم وان وافقوا الرعيل الاول من الحكماء في بعض المسائل والاحكام يقتضي خروجهم عن قواعد الاسلام حتى يتوجه عليهم الشناعة والملام وانما الشناعة كل الشناعة على من لم تصل يده الى مائدة الحكمة ولم يظفر على زلال الفطنة وسرب في فضاء الجهل من سوء الحشوية واختار الثوم والبصل على الطيبات المثوية ولنعم ما قال الحكيم الكامل ابو علي عيسى بن زرعة في بعض رسائله تعريضا لاهل الاشاعرة ومن يحذو حذوهم من فرق اهل السنة المحرومين من ذوق الحكمة المنكرين لها الحاكمين بحرمة تعلم المنطق ونحوه من العلوم الحكمية حيث قال ان علم الحكمة اقوى الدواعي الى متابعة الشرع ومن زعم ان الحكمة تخالف الشريعة فهي مفسدة لها فقد بنى فيه على مقدمة فاسدة غير كلية تقريرها ان الحكمة مخالفة للشريعة وكل ما هو مخالف للشيء مفسد له والكبرى غير كلية فان الحلاوة تخالف البياض ولا تفسده والصورة تخالف المادة ولا تفسدها واذا كانت غير كلية فلا ينتج القياس ومن قال ان الناظر في المنطق مستخف بالشريعة فان ذلك القائل طاعن في الشريعة لان كلامه في قوة قول من يقول ان الشريعة لا تثبت عند البحث والتحقيق ومنزلته منزلة رجل حامل للدراهم البهرجية التي يهرب بها من النقاد ويانس بمن ليس من اهل المعرفة فمن قال ان الحكمة تفسد الشريعة فهو الطاعن في الشريعة لا المنطق الذي يميز بين الصدق والكذب انتهى كلامه وايضا فذلك تشنيع بما هو واصحابه اولى به لا افتقار اجلتهم على الامامية والمعتزلة في مسئلة خلق الاعمال وغيرها الى الفلاسفة فيها فهو في ذلك حقيق بان ينشد عليه شعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله ٭ عار عليك اذا فعلت عظيم ٭ ومما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان المقالات العجيبة التي تفرد بها شيخ الاشاعرة ليست مما ينتهي الى مقدمات دقيقة قد اطلع على حقيقتها بدقة الفكر وممارسة الفنون العقلية والنقلية لانه قد علم بتواتر انه لم يكن من اهل هذا الشان والعلماء المطلعين على قوانين الحدود والبرهان بل انما ذهب الى بعض تلك المقالات بمجرد مخالفة ارباب الاعتزال وحب التفرد في المقال لما

كلام الحكيم ابن زرعة

اشارة الى المولى جلال الدين الدواني



رياسة الجهال ولهذا ترى الحكيم شمس الدين الشهرزوري جعل متابعة فخر الدين الرازي لمذهب الشيخ الاشعري قدحا على دراية وسموه ودليلا على نقصان كماله وقصوره عن مرتبة الحكماء المحققين والرعيل الاول من المدققين فقال العجب احوال هذا الرجل انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا الى غايات المراتب ونهايات المطالب ولم يبلغ رتبة اقلهم ثم يرجع وينصر مذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف اي طرفيه اطول لانه كان خاليا من الحكميات البحثية والذوقية لا يعرف ترتيب حد ولا يتمم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهبه الجاهلية التي يخبط فيها خبط عشواء انتهى ان كنت اظن اولا ان الحكيم المذكور ربما تعصب في اظهار نقص الشيخ الاشعري لعداوة دينية ونحوها حتى رايت في علماء السنة معين الدين الاهوازي الشافعي الاشعري صاحب التفسير المشهور في مسئلة الكلام ما يؤيد كلام الحكيم المذكور ويصدقه حيث قال وليت شعري ما للاشعري لم يجعل مطلب الكلام كالاستواء والنزول والعين واليد والقدم وغير ذلك فانه ذهب الى ان كلا من ذلك الايمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة فلا ادري على اي حقيقة الكلام المجاز البعيد ثم قال واعلم انه رضي الله عنه ربما عدل الى عقيدة جديدة لمجرد اقتباس قياس لا اساس له مع انه يتاتى تصحيحه القران وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير معللة بغرض وعلة له كما صرح به في كتبه انه يلزم ذلك الرجعين غيره بخلقه وانت تعلم انه لا يثبت ذو مرة ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله متوقف عليه ان التاثير صفة فعلية موقوفة على صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها انتهى بل يفهم من شرح الجامع للفناري الرومي في بحث القدرة ان اكثر تلك المسائل التي تفرد بها الاشعري قد اخذها من السنة القصاص والوعاظ حيث قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها الوجود لم يصلح ان يكون محلا لتعلق الارادة لا النقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصور فيها عنه وقد يكون لعدم قبوله لتاثيرها فيه لعدم امكانه لوجوب او امتناع والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني ان اول من اخذ منه ذلك ادريس عليه السلام حيث جاءه ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة وقال هل الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احدى عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقد اشتهر وظهر ظهورا لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس عليه السلام اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم ولمقدمتهم في مذهبهم قال المصنف رفع الله درجته البحث الثالث في وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط اجمع العقلاء كافة عدا الاشاعرة على ذلك الضرورة القاضية به فان عاقلا من العقلاء لا يشك في حصول الرؤية عند اجتماع شرائطها وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك وارتكبوا السفسطة وجوزوا ان يكون بين ايدينا بحضرتنا جبال شاهقة من الارض الى عنان السماء محيطة بنا من جميع الجوانب ملاصقة لنا ماليه الارض شرقا وغربا بالوان مشرقة مضيئة ظاهرة غاية الظهور ويقع عليها الشمس وقت الظهيرة ولا نشاهدها ولا نبصرها ولا شيئا منها البتة وكذا يكون بحضرتنا اصوات هائلة يملاء اقطار الارض بحيث ينزعج منها كل احد يسمعها اشد ما يكون من الاصوات

ارجع عن عقيدة ... الى عقيدة جديدة ...

وعولمنا غير سقيمة ولا حجاب بيننا وبينها ولا بعد البتة بل هي في غاية القرب منا ولا نسمعها ولا نحسها اصلا وكذا
اذا لمس بالغين كف حديد محمية بالنار حتى يبيض ولا يحس حرارتها بل رمى في تنور اذيب فيه الرصاص او الزيت وهو لا
يشاهد التنور ولا الرصاص المذاب ولا يدرك حرارته وينفصل اعضاؤه وهو لا يحس بالالم في جسمه ولا شك ان هذا هو
عين السفسطة والضرورة تقتضي بفساده ومن يشك في هذا فقد انكر اظهر المحسوسات انتهى كلامه قال الناصب
خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان شرايط الرؤية اذا تحققت لم تجب الرؤية ومعنى نفي هذا الوجوب ان الله تعالى قادر
على ان يمنع البصر من الرؤية مع وجود الشرايط وان كانت العادة جارية على تحقق الرؤية عند تحقق الامور المذكورة ومن انكر
هذا واحاله عقلا فقد انكر خوارق العادات ومعجزات الانبياء فانه مما اتفق على روايته ونقله اصحاب جميع المذاهب من
الاشاعرة والمعتزلة والامامية ان النبي صلى الله عليه وآله لما خرج ليلة الهجرة من داره والقريش قد حفوا بالدار يريدون قتله رمى
بهم ورمى على وجوههم بالتراب وكان يقرأ سورة يس وخرج ولم يره احد منهم فالجالسين غير نائمين ولا غافلين فمن لا
يسلم ان عدم حصول الرؤية يجوز مع وجود الشرايط بان يمنع الله تعالى البصر بقدرته عن الرؤية فعليه ان ينكر هذا وامثاله ثم
الاشاعرة من يمنع وجوب الرؤية عند اجتماع الشرايط بانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض
اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرايط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماع الشرايط والتحقيق ما قدمناه انهم
يريدون من عدم الوجوب جواز عدم الرؤية عقلا وامكان تعلق القدرة به فاين انكار المحسوسات واين هو من السفسطة
ثم ما ذكر من تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة مع ما وصفها من المبالغات والتعقعقات الشنيعة والكلمات الهايلة
المرعدة المبرقة التي يميل بها خواطر القلندرية والعوام الى مذهبه الباطل ورايه الكاسد الفاسد فهو شيء ليس يقول كل
مذهب لاحد من الاشاعرة بل يورده الخصم عليهم في الاعتراض ويقول اذا اجتمعت شرايط الرؤية في زمان وجب حصول
الرؤية والا جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها هذا هو الاعتراض والجواب للاشاعرة عنه بان هذا منقوض
بجملة العاديات فان الامور العادية يجوز نقايضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال
الشاهقة التي لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه
فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة وحاصل كلام الاشاعرة كما اشرنا اليه سابقا ان الرؤية لا يجب عقلا عند تحقق الشرايط
فيجوز العقل عدم وقوعها عندها مع كونه على خلاف العادة والخصوم لا يفرقون بين المحال العقلي والعادي وجملة اعتراضاته
ناشية من عدم هذا الفرق ثم ما ذكر من الاهوال وتوصيفها والمبالغات فيها فكلها من تقعقعة الشيطان بعد ما
قدمنا المطالب انتهى واقول ما ذكره لاصلاح سفسطة الاشاعرة في هذه المسألة من دعوى خرق العادة في معجزات الانبياء
سيما ما اتفقوا عليه من معجزة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ليلة الهجرة بمروره على الكفار من غير ان يراه احد منهم لا يصلح
لما قصده من الاصلاح ولن يصلح العطار ما افسد الدهر وذلك لانه لا يلزم ان يكون خرق العادة في المعجزة المذكورة
بعدم الرؤية مع وجود الشرايط لم لا يجوز ان يكون باحداث حايل من غشاوة غيم او دخان او غبار رقيقة كما اشار اليه
الباري سبحانه في سورة البقرة بقوله ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة وبقوله في سورة يس وجعلنا من
بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون ومعنى فاغشيناهم جعلنا على ابصارهم غشاوة وجعلنا بينهم وبينه



كذا في اكثر التفاسير واما ما نقله كالمتمسك به من بناء الاشاعرة ذلك على قاعدة جريان العادة وان حاصل كلامهم هو ان الرؤية
لا يجب عقلا عند تحقق الشرايط الى آخره مع ما سبق من الكلام على هذه القاعدة المشومة مردود بان عند تحقق الشرايط
يكون العلة التامة للرؤية متحققة ضرورة فلو امكن معها عدم الرؤية لزم امكان تخلف المعلول عن العلة التامة وهو ظاهر
ان منشأ غلط الاشاعرة عدم الفرق بين ما نحن فيه من المحال العقلي والمحال العادي وان الناصب الجاهل جرت عادته بالعادة
كلامهم فان التخلف العادي فيما نحن فيه من الرؤية واسبابها وشرايطها انما يتصور بان يعدم القادر المختار جميع اجزاء
عللها التامة او بعضها او يوجد بدلها علة لامر آخر كما قيل في انقلاب الحجر ذهبا ونحوه لا ان يوجد ذلك المعلول اعني
الرؤية بعينه بدون علته التامة واما نفيهم العلية والمعلولية الحقيقية بين الحوادث فهو سفسطة اخرى اولى بالتشنيع
واحرى فافهم واما ما ذكره الناصب في حاشيته من ان هذا من انا نريد من تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لم
نرها الحكم بامكانها الذاتي فهذا عين مذهب الاشاعرة وليس يظهر فيه فساد اصلا ولا سفسطة فيه قطعا وان اريد
عدم اليقين بانتفائها وعدم اباء العقل عن تحققها فهو ممنوع انه عند الرجوع الى الوجدان نعلم تحقق العلم العادي
بانتفائها ولا ينافيه الامكان الذاتي انتهى فمردود بان المراد بالجواز هو الحكم بامكان عدم تحقق الرؤية عند شرايطها الذي
هو نقيض ضرورة حكم العقل بانها واقعة عند شرايطها فلا يمكن ان يتحقق مع الحكم حكم بوجوب تحقق الرؤية عند
شرايطها وقد قلت بخلافه هذا خلف والتحقيق ان مبنى الدليل وجوابه على مقدمة اختلف فيها الفريقان وهي ان المعلول
عند تحقق جميع ما يتوقف عليه يجب بالعادة هل يجب تحققه ام لا فمن قال باستناد الافعال اليه تعالى وهم الاشاعرة قالوا انه
غير واجب الا ان عادته جارية بايجاده عند تحقق ما يتوقف عليه ومن قال باستناد بعض الافعال الى غيره تعالى وهم
الامامية والمعتزلة وجميع الحكماء قالوا بوجوبه وهو الموافق للعقل والبديهة حاكمة به كما لا يخفى قال المصنف رفع الله
درجته **البحث الرابع** في امتناع الادراك عند فقد الشرايط الاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في ذلك وجوزوا الادراك
مع فقد جميع الشرايط فجوزوا في الاعمى اذا كان في المشرق ان يشاهد النملة الصغيرة السوداء على صخرة سوداء في طرف المغرب
في الليل المظلم وبينهما حجب جميع الجبال والحيطان ويسمع الاطروش وهو في طرف المشرق اخفى صوت يسمع وهو في طرف
المغرب وكفى من اعتقد ذلك نقصا ومكابرة للضرورة ودخوله في السفسطة هذا اعتقاده وما اعجب حالهم يمنعون من
مشاهدة اعظم الاجسام قدرا واشدها لونا واشراقا واقربها الينا مع ارتفاع الموانع وحصول الشرايط ومن سماع الاصوات
الهائلة القريبة ويجوزون مشاهدة الاعمى لاصغر الاجسام واخفاها في الظلم الشديدة وبينهما غاية البعد وكذا في
السماع فهل بلغ احد من السوفسطائية في انكارهم المحسوسات الى هذه الغاية ووصل الى هذه النهاية مع ان جميع العقلاء حكموا
عليهم بالسفسطة حيث جوزوا انقلاب الاواني التي في دار الانسان حال خروجه اناسا فضلاء مدققين في العلوم حال
الغيبة وهؤلاء جوزوا حصول مثل هذه الاشخاص في الحضور ولا يشاهدون فهم ابلغ في السفسطة من اولئك فلينظر
العاقل المنصف المقلد هل يجوز له ان يقلد مثل هؤلاء القوم ويجعلهم واسطة بينه وبين الله تعالى ويكون معذورا برجوعه
اليهم وقبوله منهم ام لا فان جوز ذلك لنفسه بعد تعقل ذلك وتحصيله فقد خلص المقلد من اشده وباء هو بالاثم نعوذ
بالله من مزال الاقدام وقال بعض الفضلاء ونعم ما قال كل عاقل جرب الامور فانه لا يشك في ادراك السليم حرارة النار اذا بقي

فيها مائة حتى ينفصل اعضاؤه ومحال ان يكون اهل بغداد على كثرتهم وصحة حواسهم يجوزون عليهم جيش عظيم و
يقتلون ويضرب فيهم البوقات ويرتفع الريح وتشتد الاصوات ولا يشاهد ذلك احد منهم ولا يسمعه ومحال ان
يرفع اهل الارض باجمعهم ابصارهم الى السماء ولا يشاهدونها ومحال ان يكون لانسان واحد مشاهدا ان عليه الف
واحد الف رأس لا يشاهدونها وكل واحد منها مثل الرأس الذي يشاهدونها ومحال ان يخبر واحد باعلى صوته الف رجل
بحضر الف نفس كل واحد منهم يسمع جميع ما يقوله بان زيدا ما قام ويكون قد اخبر بالنفي ولم يسمع الحاضرون حرف
النفي مع تكرره الف مرة وسماع كل واحد منهم جميع ما قاله الرجل علمنا بهذه الاشياء اقوى بكثير من علمنا بانا حال خروجنا
من منازلنا لم تنقلب الاواني التي فيها اناسا مدققين في علم المنطق والهندسة وان ابوينا الذين شاهدناهما بالامس هما الذي
شاهدناه الآن وانه لم يحدث حال تغميض العين انعدام الشمس ثم وجودها عند فتحها مع ان الله تعالى قادر على ذلك وهو
في نفسه ممكن وان المولود الرضيع الذي يولد في الحال انما يولد من الابوين ولم يمر عليه الف سنة مع امكانه في نفسه
وبالنظر الى قدرة الله تعالى وقد نسبت السوفسطائية الى الغلط وكذبوا كل التكذيب في هذه القضايا الجائزة فكيف
بالقضايا التي جوزها الاشعرية التي يقتضي زوال الثقة عن المشاهدات ومن اعجب الاشياء جواب رئيسهم و
افضل متاخريهم فخر الدين الرازي في هذا الموضع حيث قال يجوز ان يخلق الله تعالى في الحديدة المحماة بالنار برودة
عند خروجها من النار فلهذا لا يحس بالحرارة والنور الذي فيها والضوء يجوز ان يخلقه الله تعالى في الجسم البارد
ويغفل عن ان هذا ليس موضع النزاع لان المتنازع فيه ان الجسم الذي في غاية الحرارة يلمسه الانسان الصحيح البنية السليم
الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان اصحابه يجوزون ذلك فكيف يكون ما ذكره جوابا انتهى

وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول حاصل جميع ما ذكره في هذا الفصل بعد وضع القعقعة ان الاشاعرة يعتبرون
وجود الشرايط وعدمها في تحقق الرؤية وعدم تحققها ولعدم هذا الاعتبار دخلوا في السوفسطائية ونحن نبين لك
حاصل كلام الاشاعرة في الرؤية لتعرف ان هذا الرجل مع فضيلته قد اخذ سبل التعصب عين بصيرته فنقول ذهب السوفسطائية
الى نفي حقايق الاشياء فهم يقولون ان حقيقة كل شيء ليست حقيقته فالنار ليست بالنار والماء ليس بالماء ويجوزون
ان يكون حقيقة الماء حقيقة النار وحقيقة الماء حقيقة الهواء وليس لشيء حقيقة فيلزمهم ان يكون النار التي شاهدوها
لا يكون نارا بل ماء وهواء او غير ذلك وهذا هو السفسطة وينجر هذا الى ارتفاع الثقة من المحسوسات ويبطل به الحكمة
الباحثة عن معرفة الاشياء واما حاصل كلام الاشاعرة في بحث الرؤية وغيرها مما ذكره هذا الرجل فهو ان الاشياء الموجودة
عندهم انما يحصل ويوجد بارادة الفاعل المختار وقدرته التي هي العلة التامة لوجود الاشياء فاذا كانت القدرة هي
العلة التامة فلا يكون وجود شيء واجبا عند حصول الاسباب الطبيعية ولا يكون شيء ممتنعا لاجل الوجوب عند
فقدان الاسباب والشرايط ولكن جرت عادة الله تعالى في الموجودات ان الاشياء يحصل عند وجود شرايطها وينعدم عند
انعدامها فهذه العادة في الطبيعة جرت مجرى الوجوب فالشيء الذي له شرايط في الوجود يجب تحققه عند وجود تلك
الشرايط وانتفاؤه عند انتفائها يجب لما جرى من العادة وان كان ذلك الشيء بالنسبة الى القدرة غير واجبة لا في صورة
التحقق لتحقق الشرايط ولا في الانتفاء لانتفائها بل جاز في العقل تحقق الشرايط وتخلف ذلك الشيء وكذا تحقق ذلك الشيء

انتفاء



انتفاء الشرايط اذا لم يلزم منه محال عقلي وذلك بالنسبة الى قدرة المبدأ الذي هو الفاعل المختار مثلا الرؤية التي
نحن نباحث فيها لها شرايط وجب تحققه عند تحققها وامتنع وقوعها عند فقدان الشرايط كل ذلك بحسب ما جرى
من عادة الله تعالى في خلق بعض الموجودات بايجاده عند وجود الاسباب الطبيعية دون انتفائها فعدم تحقق الرؤية
عند وجود الشرايط او تحققها عند فقدان الشرايط محال عادة لانه جار على خلاف عادة الله وان كان جايزا عقلا اذا جعلنا
قدرة الفاعل وارادته علة تامة لوجود الاشياء هذا حاصل مذهب الاشاعرة فيا معشر الاذكياء اين هذا من السفسطة واذا
عرفت هذا سهل عليك جواب كل ما اورده هذا الرجل في هذه المباحث من الاستبعادات والتشنيعات واما جواب
الامام الرازي فهو واقع بازاء الاستبعاد فانهم يستبعدون ان الحديدة المحماة الخارجة من التنور يجوز عقلا ان لا
يحرق شيئا فذكر الامام وجه الجواز عقلا بخلق الله تعالى عقيب الخروج من التنور برودة في تلك الحديدة فيكون جوابه
صحيحا والله اعلم بالصواب واما قوله ان المتنازع فيه ان الجسم الذي في غاية الحرارة يلمسه الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال
شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان اصحابه يجوزون ذلك فنقول فيه قد عرفت آنفا ما ذكرنا من معنى هذا التجويز
وانه لا ينافي الاستحالة عادة فهم لا يقولون ان هذا ليس بمحال عادة ولكن لا يلزم منه محال عقلي كاجتماع الوجود والعدم
فيجوز ان يتعلق به القدرة الشاملة الالهية ويمنع الحرارة من التاثير ومن انكر هذا فليتكلم في كون النار بردا وسلاما على ابراهيم
انتهى كلامه واقول حاصل ما ذكره في جواب هذا الفصل يرجع الى التشكيك في البديهي لعجل النزاع لفظيا كما حققناه
سابقا ولتفصيل الكلام في تزييف ما نسجه من المقدمات لتعلا يظن بنا ظان ان اكتفاءنا بالاجمال للعجز عن ايضاح الحال
فنقول اولا لا نسلم ان جميع السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقايق الاشياء فان افضل السوفسطائية وهم اللاادرية على ما في
المواقف قايلون بالتوقف في بطلان الحسيات لا بنفي حقايق الموجودات وهم الذين نسبوا اليهم جواز انقلاب الاواني
في الدار اناسا فضلاء وشبهوا مقالة الاشاعرة بمقالتهم فما ذكره في بيان الفرق من ان السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقايق
الاشياء ليس على اطلاقه نعم ذلك النفي منسوب الى طائفة اخرى منهم يسمون بالعنادية ولا يلزم من عدم مناسبة قول الاشاعرة
لقول الفرقة الثانية عدم مناسبته ومشابهته للسفسطة مطلقا وبالجملة ما تكلفه في بيان الفرق بين مذهب السوفسطائية
والاشاعرة لا يدفع اشتراكهما في اصل السفسطة لان السوفسطائية على ما قرره ينفون كون اصل الحقايق من الاسباب
والمسببات موجودة والاشاعرة ينفون كون سببية تلك الاسباب ومسببية مسبباتها موجودة وكلا النفيين نفي
لوجود مخالف لبديهة العقل كما لا يخفى ثم لا يخفى ما ذكره في تقرير كلام السوفسطائية من تجويزهم ان يكون حقيقة الماء
حقيقة النار لانه هذا التجويز فرع القول بثبوت الحقيقة والمفروض انهم ينفون حقايق الاشياء تامل وايضا ذكر
في شرح المواقف انه ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون ما نسب الى الجماعة سموهم بالسوفسطائية بل كل غالط
سوفسطاني في موضع غلطه انتهى فلم لا يحمل كلام المصنف العلامة في قوله وهل بلغ احد من السوفسطائية الى هذا المعنى على
لا يتم في الغلط وثانيا ان ما ذكره في بيان حاصل كلام الاشاعرة من ان الاشياء الموجودة عندهم انما يحصل ويوجد بارادة
الفاعل المختار وقدرته التي هي العلة التامة لوجود الاشياء الخ مدخول بانه كلام متناقض لان حصر العلة التامة
في القدرة آخرا مناف لقوله انما يحصل ويوجد بارادة الفاعل المختار بل ربما يشعر بعدم مدخلية ذات الفاعل في ذلك

وفيه ما فيه مع ان فى كون الواجب تعالى وقدرته القديمة علة تامة للحوادث كلام مذكور فى علم الحكمة والكلام وحاصله انه لو كان الواجب تعالى علة تامة للحوادث لزم قدم الحادث او حدوث الواجب تعالى واستوضح ذلك فى الكتب المتداولة بما لا مزيد عليه وباقى المقدمات تجويز الامور المخالفة لبديهة العقل والحس اعادة لما ذكره فى شرحه للمباحث السابعة وقد ذكرنا ما فيه ثمه فتذكر وثانيا ان ما ذكره فى تاويل جواب الرازى غير متعرض على دفع الاستبعاد الذى قرره هذا الشارح فان الاستبعاد انما وقع فى تجويز عدم الاحساس بالجسم الحار حال حرارته لا مطلقا كما يدل عليه تصويره للصورة التى استبعدها الخصم وبما قررناه سابقا من عدم جدوى المعنى الذى ذكره لتجويزهم ما وقع فيه الاستبعاد اندفع ما ذكره ههنا بقوله فقد عرفت انما ما ذكر من معنى هذا التجويز آه وربما ان ما ذكره من ان من انكر هذا فليكر كون النار بردا وسلاما على ابراهيم ع مدفوع بما ذكره فى حاشية شرحه من انه لا يلزم من انكار هذا انكار الآية لجواز ان يكون وافقها ابراهيم عليه السلم على طريقه ان الله تعالى سلب الحرارة من النار وما ذكره ثمه فى جوابه من ان الظاهر من لفظة على فى قوله تعالى بردا وسلاما على ابراهيم ان النار مع اتصافه بالحرارة لم يؤثر فى ابراهيم ع لا انه صار باردا والا كان الانسب الاكتفاء بالبرد فقط مردود باجماع المفسرين على خلاف ما حكم بانسبيته كيف يكون كذلك مع ظهور ان الاكتفاء بقوله بردا يوهم كون البرد المعدى بعلى للمضرة وما قال من ان هذا يعرفه الذوق الصحيح ان اراد به مذاق نفسه فهو لا يصير حجة على احد فان مذاقه الصفراوى المبتلى بمرارة عداوة اهل البيت عليهم السلم وشيعتهم مما يجد الامر على خلاف ما هو عليه كما يجد الصفراوى العسل مرا وان اراد به ذوق غيره فعلى تقدير تحقيقه لا نسلم انهم يجدون معنى الآية على حسب ما وجده كما او ضحناه وهذا لم يكن مما يخفى على من به ادنى مسكة لكن ديدن المحجوج المبهوت دفع الواضح وانكار المستقيم بدعوى الذوق والفهم السقيم **قال المصنف** رفع الله درجته **البحث الخامس** فى ان الوجود علة تامة فى الرؤية خالفت الاشاعرة كافة العقلاء ههنا وحكموا بنقيض العلوم بالضرورة فقالوا ان الوجود علة فى كون الشىء مرئيا فجوزوا رؤية كل شىء موجود سواء كان فى حيز او لا وسواء كان مقابلا او لا وجوزوا ادراك الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة والقدرة والشهوة واللذة وغير النفسانية مما لا يناله البصر كالروايح والطعوم والاصوات والحرارة والبرودة وغيرها من الكيفيات الملموسة ولا شك فى ان هذا مكابرة للضرورة فان كل عاقل يحكم بان الطعم انما يدرك بالذوق لا بالبصر والروايح انما يدرك بالشم لا بالابصار والحرارة وغيرها من الكيفيات الملموسة انما تدرك باللمس لا بالبصر والصوت انما يدرك بالسمع لا بالبصر ولهذا فان فاقد البصر يدرك هذه الاعراض ولو كانت مدركة بالبصر لاختل الادراك باختلاله وبالجملة فالعلم بهذا الحكم لا يقبل التشكيك وان من شكك فيه فهو سوفسطائى ومن اعجب الاشياء تجويزهم عدم رؤية الجبل الشاهق فى الهواء مع علم السالم بثبوته او ثبوت رؤية هذه الاعراض التى لا تشاهد ولا تدرك بالبصر وهل هذا الا من تغفل قاتله الله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعلم ان الشيخ ابا الحسن الاشعرى استدل بالوجود على اثبات جواز رؤية الله تعالى وتقرير الدليل كما ذكره فى المواقف وشرحه انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجوهر ايضا لانا نرى الطول والعرض فى الجسم وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر



العسل ظ

شعر
وكم من عائب قولا صحيحا
وآفته من الفهم السقيم ص



من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هى رؤية الجواهر التى تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم ولو لا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وهذه العلة لا بد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما لكن الحدوث عدمى لا يصلح للعلية فاذن العلة المشتركة الوجود وانه مشترك بينها وبين الواجب فعلة صحة الرؤية متحققة فى حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب ثم ان هذا الدليل يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروايح والملموسات والطعوم كما ذكره هذا الرجل والشيخ الاشعرى يلتزم هذا ويقول لا يلزم من صحة الرؤية لشىء تحقق الرؤية له وانا لا نرى هذه الاشياء التى ذكرناها لجرى العادة من الله بذلك اى بعدم رؤيتها فان الله تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فيها ولا يمتنع ان يخلق الله فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها والخصوم يشددون عليه الانكار ويقولون هذه مكابرة محضة وخروج من حيز العقل بالكلية ونحن نقول ليس هذا الانكار الا استبعاد ناش عما هو معتاد فالرؤية والحقايق والاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا يؤخذ من العادات بل مما يحكم به العقول الخالصة من الهواء وشوائب التقليدات ثم الحسن من الواجب فى هذا المقام ان نذكر حقيقة الرؤية حتى يبعد الاستبعاد عن الطبايع السليمة فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرايناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التى هى الرؤية بالضرورة وهذه الحالة المغايرة الزايدة ليست هى تاثر الحاسة فقط كما حقق فى موضعه فهى حالة يخلقها الله تعالى فى العبد شبيهة بالبصيرة فى ادراك المعقولات وكما ان البصيرة فى الانسان تدرك الاشياء ومحلها الحدقة القلب كذلك البصر يدرك الاشياء من غير شرط ومحل وان كان يستحيل ان يدرك الاشياء بالمقابلة وباقى الشروط عادة فالتجويز عقلى ولا استحالة عادية كما ذكرنا مرارا فاين الاستبعاد اذا تامله المنصف ومال هذا يرجع الى كلام واحد قد مرّ ناه انتهى **اقول** لا يخفى ان جميع ما ذكره من التوجيه والتعليل الذى سماه بالبرهان والدليل تشكيك فى البديهى كما ذكره المصنف فلا يلتفت اليه كما فى ساير البديهيات على ما مر ثم ان الدليل الذى نسبه الى شيخه الاشعرى قد بلغ من الاختلال والفساد الى غاية لا يليق ان يسمى بالشبهة وفيه سوى ما ذكره من النقض مفاسد اخرى مذكورة فى كتب الاصحاب وغيرهم حتى ان فخر الدين الرازى اورد عليه فى كتاب الاربعين عدة من الاسولة واعترف بالعجز عن الجواب عنها وسيجئ كلامه بعينه عن قريب انشاء الله تعالى واقبح من ذلك التزامه لازم النقض المذكور الذى لا يلتزمه الا الاشعرى الذى هو بمعزل عن الشعور وما اشبه حال مدافعته مع الخصم الذى اوقعه فى مضيق الالزام بالالزام بحال رجلين تضاربا وكان احدهما اقوى فى القدرة من الآخر فبطحه ويدوس صدره حتى ينقطع نفسه ثم لما سئل بالفارسية عن ذلك العاجز الذى لم يكن يعترف من غاية الجهل والعصبية بعجزه چگونه بود ما جرى تو با فلان قال فى الجواب او للكد رسيده من هم نه زير نفس ميزدم فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره فى دفع الاستبعاد فنقد

والاستحالة

مر فيه الكلام مكررا ثم ما ذكره من التحقيق المشهور لا يقتضي ان الرؤية ليست بالابصار حتى يدفع استبعاد
ما جوزه الاشاعرة من عدم رؤية المرئي مع شرائطها بل هو انما ذكر لتحقيق محل النزاع وانه لا نزاع لنا في جواز الانكشاف
التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي
وانما محل النزاع انا اذا راينا الشمس او هو مذكور في شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد فلا فائدة في ذكر ذلك الا
تكثير السواد وتضييع المداد كما لا يخفى على من امعن النظر واجاد قال المصنف رفع الله درجته البحث السادس
في ان الادراك ليس بمعنى زائد الاشاعرة خالفت العقلاء في ذلك وذهبوا مذهبا غريبا عجيبا لزمهم بواسطته انكار الضروريات
فان العقلاء باسرهم قالوا ان صفة الادراك يصدر عن كون الواحد منا حيا لا آفة به والاشاعرة قالوا ان الادراك
انما يحصل لمعنى حصل في المدرك فان حصل ذلك المعنى في المدرك حصل الادراك وان فقدت جميع الشرائط وان لم يحصل
لم يحصل الادراك وان وجدت جميع الشرائط وجوزوا بسبب ذلك ادراك المعدومات لان من شان الادراك ان
يتعلق بالمدرك على ما هو عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل حال وجوده فان الواحد منا يدرك جميع
الموجودات بادراك يجري مجرى العلم في عموم التعلق ويلزم تعلق الادراك بالمعدوم وبان الشيء سيوجد وبان الشيء
قد كان موجودا وبان يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق والشم واللمس والسمع لانه لا فرق بين رؤية الطعوم والروايح
وبين رؤية المعدوم وكما ان العلم باستحالة رؤية المعدوم ضروري كذا العلم باستحالة رؤية الطعوم وايضا يلزم ان
يكون الواحد منا والمانع الساتر العظيم البتة ولا يرى الفيل الاعظم ولا الجبل الشاهق مع عدم الساتر على تقديرات يكون
المعنى قد وجد في الاول وانتفى في الثاني وكان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وعندهم ان كل موجود يصح
رؤيته ويتسلسل لان رؤية المعنى انما يكون بمعنى آخر واي عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب الى جواز رؤية الطعم
والرايحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وجواز لمس العلم والقدرة والطعوم والرايحة والصوت باليد وذوقها
باللسان وشمها بالانف وسماعها بالاذن وهل هذا الا مجرد سفسطة وانكار المحسوسات ولم يبالغ السوفسطائية
في مقالتهم هذه المبالغة انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول الظاهر انه استعمل الادراك واراد به الرؤية
حاصل كلامه ان الاشاعرة يقولون ان الرؤية معنى يحصل في المدرك ولا يتوقف حصوله على شرط من الشرائط وهذا قد علمت
ذكره غير مرة وبينا ما هو مرادهم من هذا الكلام ثم ان قوله وجوزوا بسبب ذلك ادراك المعدومات لان من شان الادراك
ان يتعلق بالمدرك على ما هو عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل حال وجوده استدلال باطل على مدعى مخترع
لان كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل المدعى انه يتعلق بكل موجود كما ذكر هو في الفصل
السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الاشاعرة ولا يلزم من اقوالهم في الرؤية ثم ما ذكره من ان العلم باستحالة رؤية الطعوم
والروايح ضروري مثل العلم باستحالة رؤية المعدوم فقد ذكرنا انه ان اراد بهذه الاستحالة العقلية فممنوع وان اراد العادية
فمسلم والاستبعاد لا يقدح في الحقايق الثابتة بالبرهان ثم ما ذكر من انه على تقدير كون ذلك المعنى موجودا كان يصح منا ان نرى
ذلك المعنى لانه موجود وكل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية المعنى انما يكون لمعنى آخر فالجواب ان العقل يجوز رؤية كل
موجود وان استحال عادة فالرؤية اذا كانت موجودة يصح ان يرى بنفسها لا برؤية اخرى فانقطع التسلسل كما ذكر في الوجود على تقدير

كونه موجودا فلا استحالة فيه ولا مصادمة للضرورة ثم ما ذكره من باقي التشنيعات والاستبعادات قد مر جوابه
غير مرة ومن جوابه في هذه المرة هذين البيتين شعر وذي سفه يواجهني بجهل ٭ فاكره ان اكون له مجيبا ٭ يزيد
سفاهة وازيد حلما ٭ كعود زاده الاحراق طيبا انتهى كلامه اقول لا يخفى ان كلام المصنف قدس سره صريح في ان هذا
البحث ايضا في استعمال الادراك في الاعم والصحيح من الحالة التعميم لكل قوله في آخر هذا البحث واي عاقل يرضى لنفسه تقليد
من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرايحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وجواز لمس العلم والقدرة والطعوم و
الرايحة الخ واما ما قدمه من البيان فقد اتينا عليه سابقا بما يجري مجرى العيان واما ما ذكره من ان كون الرؤية معنى
يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل المدعى انه يتعلق بكل موجود كما ذكر هو في الفصل السابق واما تعلقه
بالمعدوم فليس بمذهب الاشاعرة ولا يلزم من اقوالهم فاقول فيه نظر لان ما ذكره المصنف في الفصل السابق من ان
الاشاعرة قالوا ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا وقد ذكر الشارح الجديد للتجريد تصريح امام الحرمين لدفع بعض مفاسد الدليل
المشهور الماخوذ فيه كون الوجود علة للرؤية كما نقله الشارح سابقا بان المراد بالعلة ههنا ما يصح متعلقا للرؤية الموقوف في
الصحة على ما فهمه الاكثرون ويلزم من ذلك رؤية المعدوم لانهم جعلوا الوجود بشهادة امامهم متعلقا للرؤية وهو
امر اعتباري انتزاعي غير موجود في الخارج كما تقرر في محله ان قلت يمكن ان يكون المراد بالوجود الموجود كما يشعر كلام
الشارح بناء على المسامحة المشهورة قلنا لا يفيد لانه لا يخلو اما ان يراد من الموجود مفهوم الموجود الكلي فالكلام فيه كالكلام
في الوجود واما ان يراد به ما صدقات الموجود فهو ليس امرا واحدا مشتركا بين الجوهر والعرض كما اخذ في الدليل المذكور
ثم ما ذكره من الترديد في دفع استبعاد رؤية الطعوم والروايح مردود بما قدرناه ايضا فتذكر ثم ما اجاب به عن لزوم التسلسل
في الرؤية من ان الرؤية اذا كانت موجودة يصح ان يرى بنفسها لخصوص يابه من هذا الرجل المادر في القاعدة الكلية التي
نعم اصحابه عقليتها في الرؤية وافسد منه ما ذكره من ان القوم دفعوا التسلسل في الوجود على تقدير كونه موجودا بمثل ما ذكره في
دفع التسلسل في الرؤية فانه فرية بلا مرية فان القوم ذكروا ان الوجود ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود آخر موجود
في الخارج ايضا وتسلسلت الموجودات الخارجية ولم يقولوا ان التسلسل ينقطع بكون الوجود موجودا بنفسه لا بوجود آخر و
اما ما اتى به في دفع استبعادات المصنف قدس سره من البيتين فهو معارض بعدة ابيات انشاها ابو العلاء المعري
في شان امثاله من القاصرين الجاهلين في طعن الكملة الماهرين وهي هذه شعر اذا وصف الطائي بالبخل مادر ٭ وعير
قسا بالفهاهة باقل ٭ وقال السهى للشمس انت خفية ٭ وقال الدجى للصبح لونك حائل ٭ فيا موت زر ان الحيوة ذميمة ٭ ويا نفس جدي
ان دهرك هازل قال المصنف رفع الله درجته البحث السابع في انه يستحيل ان يرى الله تعالى خالفت الاشاعرة كافة العقلاء
في هذه المسئلة حيث حكموا بان الله تعالى مرئي اما الفلاسفة والمعتزلة والامامية فانكارهم لرؤيته ظاهر ولا شك
فيه واما المشبهة والمجسمة فانهم انما جوزوا رؤيته تعالى لانه عندهم جسم وهو مقابل للرائي فلهذا قالوا بامكان رؤيته
ولو كان تعالى مجردا عندهم لحكموا بامتناع رؤيته فلهذا خالفت الاشاعرة باقي العقلاء وخالفوا الضرورة ايضا فان
الضرورة قاضية بان ما ليس بجسم ولا حالا في الجسم ولا في جهة ولا مكان ولا حيز ولا يكون مقابلا ولا في المقابل
فانه لا يمكن رؤيته ومن كابر في ذلك فقد انكر الحكم الضروري وكان في ارتكاب هذه المقالة سوفسطائيا وخالفوا ايضا

ايات الكتاب العزيز الدالة على امتناع رؤيته تعالى فانه قال لا تدركه الابصار تمدح بذلك لانه ذكره بين مدحين
فيكون مدحا لقبح ادخال ما لا يتعلق بالمدح بين المدحين فانه لا يحسن ان يقال فلان عالم فاضل ياكل الخبز زاهد ورع
واذا تمدح بنفي الابصار لم يكن ثبوته له نقصا والنقص عليه تعالى محال وقال تعالى في حق موسى عليه السلام لن تراني ولن للنفي المؤبد
واذا انتفت الرؤية في حق موسى عليه السلام ففي حق غيره اولى وقال الله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة
فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ولو جازت رؤيته لم يستحقوا الذم ولم يوصفوا بالظلم واذا كانت الضرورة قاضية بحكم و
دل محكم القرآن ايضا عليه فقد تطابق العقل والنقل على هذا الحكم والاشاعرة قالوا بخلافه وانكروا ما دلت الضرورة عليه وما
قاد القرآن اليه ومن خالف الضرورة والقرآن كيف لا يخالف العلم النظري ولا عجب وكيف يجوز تقليده والاعتماد عليه والمصير
الى اقواله وجعله اماما يقتدون به وهل يكون اعمى قلبا ممن يعتقد ذلك واي ضرورة تقود الانسان الى التقليد هؤلاء
الذين لم يصدر عنهم شيء من الكرامات ولا ظهر عنهم ملازمة التقوى والانقياد الى ما دلت الضرورة عليه ونطقت به الآيات
القرآنية بل اعتمدوا مخالفة نص الكتاب وارتكاب ضد ما دلت الضرورة عليه ولو جاز لهم ارشاد المقلدين ومنعهم عن
ارتكاب الخطاء الذي ارتكبه مشايخهم ان انصفوا لم يطول الكلام بنقل مثل هذه الطامات بل وجب لله تعالى علينا اهداء
العامة بقوله تعالى ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما
يضل عليها انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول ذكر في هذا البحث خلاف الناس في رؤية الله تعالى وما اختص
به الاشاعرة من اثباتها مخالفة للباقين وذكر انهم خالفوا الضرورة لانه لا يمكن رؤية ما ليس بجسم فقد علمت ان الرؤية
بالمعنى الذي ذكرناه ليست مختصة بالاجسام ولا يشترط بشرط لكن جرت العادة اختصاصها بالجسم المقابل وقد علمت ان
الله تعالى ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يمكن ان ينكشف لعباده
انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في الاحاديث الصحيحة وان تحصل الرؤية للعبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر منها بالرؤية
فمن عبر الرؤية بما ذكرناه وجوز حصوله في حقه تعالى على الوجه المذكور فاين هو من المكابرة ومخالفة الضرورة ثم ان ما استدل
به على عدم جواز الرؤية من قوله تعالى لا تدركه الابصار فان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة الا ترى في قوله تعالى قال اصحاب
موسى انا لمدركون فلا شك انه يريد به الاحاطة واما الادراك بالمعنى المرادف للعلم فهو من اصطلاحات الحكماء لا من كلام
العرب ويكون الادراك بمعنى العلم والاحساس ولا شك ان الاحاطة به تعالى نقص فيكون نفيه مدحا والرؤية التي نثبتها ليست
احاطة ~~به تعالى نقص فيكون نفيه مدحا والرؤية التي نثبتها ليست~~ احاطة ثم الاستدلال بجواب موسى وهو قوله تعالى لن تراني
لما سأل الرؤية ولن للنفي المؤبد فاستحالت الرؤية في حق موسى ففي حق غيره من باب الاولى فقد اجاب عنه الاشاعرة بمنع كونه
للنفي المؤبد بل هو للنفي المؤكد ويعتقد انه للنفي المؤبد وهذا ظاهر على من يعرف كلام العرب ولكن التأبيد المستفاد فيه بحسب
مدة الحيوة مثلا اذا قال الحالف والله لن اكلمك فلا شك انه يقصد التأبيد في زمان حيوته لا التأبيد الحقيقي الذي يشمل زمان
الآخرة وهذا معلوم في العرف فالمراد بلن تراني نفي الرؤية في مدة الدنيا وهذا لا ينافي رؤية موسى في الآخرة وكذا في قوله تعالى
ولن يتمنوه ابدا فان المراد منه تأبيد نفي التمني مدة الحيوة للعلم بان اليهود في الآخرة يتمنون الموت للتخلص من عذاب الآخرة ثم ما ذكره
من اعظام الله تعالى سؤال الرؤية من اليهود في القرآن والمنع لهم بذلك السؤال ولو جاز ذلك لما استحقوا الذم بالسؤال فالجواب ان



الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا نسبهم الى الظلم ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك
كما منعهم حين طلبوا امرا ممتنعا وهو ان يجعل لهم الها فلما علمت ان العقل لا ينافي صحة رؤية الله تعالى والنصوص لا تدل على نفيها فقد
تحققت ان ما ادعاه هذا الرجل من دلالة الضرورة والنص وتوافقهما على نفي الرؤية دعوى كاذبة خاطئة ولولا ان الكتاب
غير موضوع لبسط الدلائل على المدعيات الصادقة الاشعرية بل هو موضوع للرد على ما ذكر من القدح والطعن عليهم لذكرنا من الدلائل
العقلية على صحة الرؤية بل وقوعها ما يحير فيه الباب العقلاء لرزانتها ومكان رصانتها ولكن لا شغل لنا في هذا الكتاب الا كسر
طامات ذلك الرجل ومزخرفاته مباهنة التوفيق ثم اعلم انه قد سنح لي بعد التامل في مسئلة الرؤية ان المنازعة فيها قريبة
بالمنازعات اللفظية وهذا شيء ما اظن سبقني فيه احد من علماء السلف وذلك ان المعتزلة ومن تابعهم من الامامية من نفاة
الرؤية يذكرون في معنى الحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر ان المراد
الانكشاف التام العلمي الذي لم يحصل في هذه النشأة الدنيوية ويحصل هذا الانكشاف في النشأة الثانية والاشاعرة
المثبتون للرؤية ذكروا ان المراد بالرؤية حالة يخلقها الله تعالى في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط ثم
ذكر الشيخ الاشعري في ادراكات الحواس الخمس الظاهرة انها علم بمتعلقاتها فالابصار الذي هو عبارة عن الادراك بالباصرة
يكون علما بالمبصرات وليست الرؤية الا ادراكا بالباصرة فعلى هذا يكون الرؤية علما خاصا وانكشافا تاما غاية الامر انه
حاصل من هذه الحاسة المخصوصة فظهر اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى التي دلت عليها الاحاديث هي العلم التام والانكشاف
الكامل وبقي النزاع في محل حصولها فكما يجوز ان يكون محل حصول هذا الانكشاف قلبا فليجوز المجوز ان يكون محله عضوا
اخر هو البصر ليرتفع النزاع بالكلية والله تعالى اعلم انتهى كلامه **اقول** كل ما ذكره توهمات باطلة وتخيلات مموهة عاطلة لا
يعود الى طائل ولا يرجع الى حاصل اما اولا فلما قد علمت من حال ما احاله ههنا على ما سبقه بقوله فقد علمت وقد علمت انه
قد سبق منا ما حاصله ان احدا لا يرى الا بالحاسة والرائي الحاس لا يرى الا ما كان مقابلا كالجسم او حالا في المقابل كاللون او في حكم
المقابل كالوجه في المرآة والله تعالى ليس كذلك وقد ذكرنا ان الضرورة قاضية بذلك ولهذا نسبنا العلامة الى تكذيب من انكر ذلك انه
رأى شيئا ليس كذلك كما نكذب من اخبر بانه رأى شيئا ليس كذلك كما نكذب من اخبر بانه رأى جسما غير متحرك ولا ساكن
وبعد الضرورة التي حكم بها عقول الحكماء واهل العدل من المعتزلة والامامية ومن تابعهم غير مستنكر من هذا الشارح
الناصب واصحابه لان لهم مدخلا عظيما في المكابرة وصناعة التمويه كما لا يخفى على العاقل النبيه واما ثانيا فلان
ما استدل به من حديث انكشاف الله تعالى على عبده انكشاف القمر ليلة البدر مدفوع بعدم صحة سنده فان راويه قيس
بن حازم وقد اختل عقله في اخر عمره ولذا لا يقبل قوله ما لم يعلم تاريخه ولو سلم صحته فمن الجائز ان يكون المراد من الرؤية
فيه العلم التام كما في قوله تعالى الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل اولم ير الانسان انا خلقناه ويكون معناه انكم ستعلمون
ربكم علما يقينيا ضروريا كما تعلمون القمر علما كذلك والتشبيه المدلول عليه بقوله كما ترون القمر لا يقتضي مساواة طرفيه
من كل وجه كما لا يخفى ويؤيد ارادة ما ذكرنا ما روي في المشهور عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام وقد سئل عنه هل رأيت ربك
فقال لا اعبد ربا ما لم اره قيل له كيف تراه قال لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الايمان لا يقال
لو كان معنى الرؤية في الحديث ذلك لتعدى الى مفعولين لان فعل العلم قد يكون يقينيا مع انه لا يتعدى الى المفعولين ولو سلم فلم

بجهلهم منه

بالحاسة لا يرى منه

لا يجوز ان يكون له مفعول ثان وقد حذف لدلالة سوق الكلام عليه كما في قوله تعالى ولا تحسبن الذين يبخلون بما
اتيهم الله من فضله هو خيرا لهم على قراءة من قرا بالياء واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة
فلعله اخذ ذلك من كلام الشارح الجديد للتجريد عند ذكر جواب الاشاعرة عن استدلال اهل التنزيه بالاية المذكورة
فانهم على ما ذكره اجابوا بانا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه
الاحاطة بجوانب المرئي او حقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رايت القمر وما ادركه
بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رايته انتهى وفساده ظاهر لان تخصيص معنى الرؤية بذلك مما لا يوجد
في كتب اللغة المعروفة فيكون القول به على سبيل التشهي والعناد ولان كون حقيقة الادراك النيل والوصول كما اعترف به
لا يدل على ان الادراك بالبصر هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي ولان اخذ ذلك من ادركت فلانا اذا لحقته غير
ظاهر ولانا لا نسلم صحة قوله رايت القمر وما ادركه بصري فلا يثبت ما هو بصدده على انه معارض بانهم يقولون ادرك الشمس
ولا يريدون رؤيتها من جميع جوانبها واما رابعا فلان ما ذكره من ان نفي الاحاطة مدح لذاته غير مسلم لان السماء وغيرها من
الاجسام العظيمة يشاركه في انه لا يحيط بها الابصار تامل وما قال الرازي من انه انما يحصل التمدح بنفي الرؤية اذا كانت الرؤية
جائزة عليه وكان تعالى قادرا على منع الابصار عن ذلك مدفوع بجريان ذلك في المدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد
وجوابه جوابنا واما قياسه لذلك على المدح بنفي الظلم والعبث فغير صحيح لان المدح ههنا راجع الى الفعل وما كان كذلك
فلا يتم المدح فيه الا مع القدرة عليه ولهذا لا يصح المدح بنفي الجمع بين الضدين ونحو ذلك بخلاف ما كان راجعا الى الذات
فانه غير مقدور واما خامسا فلانه ان اراد بنفي كون الادراك في لغة العرب بمعنى العلم او الاحساس عدم كونهما داخلين
تحت مفهوم الادراك فتوجه المنع عليه ظاهر وان اراد عدم تفسيرهم اياه بذلك وان كان ذلك التفسير صادقا عليهما فلا يفيد لان
ارباب اللغة يفسرون بعض الالفاظ لمفهومات كلية صادقة على افرادها من غير تعرضهم لتفاصيل الافراد عند الوضع
بل يكفي عندهم في كون تلك الافراد افراد البعض كونها بحيث يصح ان يحكم عليها بذلك وهذا حاصل فيما نحن فيه لان كلا
المعنيين في صدق العلم الى المعلوم والاحساس الى المحسوس والرؤية الى المرئي مطلقا مشترك واما سادسا فلان ما ذكره
من جواب الاشاعرة عن استدلال اهل العدل بقوله تعالى لن تراني من ان كلمة لن للنفي المؤكد دون التابيد مردود بان الحمل
على التاكيد مجاز بدليل سبق الذهن عند اطلاق هذه اللفظة الى التابيد وايضا الاية دالة على نفي رؤيته تعالى في المستقبل
مطلقا فلا بد لمجوزها او موقعها في وقت من المستقبل من مخصص ولا مخصص وما توهم من تخصيصه بقوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة مدفوع بان النظر ليس بمعنى الرؤية فقط بدليل انه لا يثبت عند انتفائها
فيقال نظرت الى الهلال فلم اره ويثبت الرؤية عند انتفاء النظر فيقال في الله تعالى راء ولا يقال ناظر ويعقب الرؤية
بالنظر فيقال نظرت فرايت ويجعل وصلة للرؤية فيقال انظر لعلك ترى ويجعل غاية في الرؤية فيقال ما زلت انظر حتى
رايت وما قيل من ان النظر اذا قارن بالى افاد الرؤية منقوض بقوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون الى
غير ذلك من الايات والاشعار المنقولة في هذا المقام من كتب اصحابنا الاعلام في علم الكلام على ان نفي الادراك في الاية
على الاطلاق ينصرف الى عموم الاوقات في المستقبل فيؤدي الى تابيد النفي بدلالة الاطلاق لا بدلالة النافية عند

المفهومات

من يكر



من يكر التابيد فيهما ثم ان تابيد لن ثابت بالنقل فالمنع في مقابلته كما ترى نعم اذا دل الدليل على ارادة خلاف الاصل
كما في قوله تعالى لن ابرح الارض حتى ياذن لي وجب العدول والحمل على النفي المؤكد في ذلك الموضع لنوع من المبالغة
فانه استدل بعض شارحي الكافية على نفي كون لن للتابيد بالاية المذكورة واما سابعا فلان ما ذكره من عند نفسه
معلول بانه لو سلم ان العرف يفهم من كلمة لن التابيد في مدة الحيوة فانما يسلم فهم ذلك اذا كان كل من المتكلم بتلك الكلمة
والمخاطب له قابلا للفناء ولا نسلم انه يفهم ذلك اذا كان المتكلم بها حيا ابديا باقيا سرمدا كما فيما نحن فيه واما
ثامنا فلان ما ذكره من ان المراد من قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا تابيد نفي التمني في مدة الحيوة لعلمنا بان اليهود في الاخرة
يتمنون الموت للتخلص من عذاب الاخرة ففيه ما لا يخفى على سائر العقلاء من ان احدا لا يتمنى الموت عن صميم القلب و
خلوص العقيدة خصوصا في الاخرة التي يعلم كل احد ان الحيوة فيها ابدية نعم يتمنون التخلص عن العذاب بان يرحمهم الله
تعالى ويخلصهم عن العقوبة بلطفه ويعطيهم الحيوة ابدا كسائر عباده المومنين اما انهم يتمنونه عن صميم القلب فلا وكذا الشاهد
به وجدان غير المعاند وقد قيل به في تفسير قوله تعالى يقول الكافر يا ليتني كنت ترابا وفي موضع من الكشاف تصريح به ولو
سلم فنقول تلك الاية ظاهرة في التابيد ولما تحقق انهم يتمنونه في الاخرة علم بهذه القرينة ان المراد التابيد بالنسبة الى
اوقات الدنيا فتم كون لن للتابيد مطلقا والتنظير بهذه الاية محل نظر واما تاسعا فلان ما ذكره في جواب احتجاج العدلية
باستعظام الله تعالى امر الرؤية ففساده ظاهر اما اولا فلان كل منصف لا ينكر ان العقاب والعتاب في كلا الايتين لطلبهم
الرؤية وامتناعها كما يظهر من التامل في قوله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم ومن ينكر ذلك فهو ظالم فانها لو كانت ممكنة لما عذبهم الله تعالى بايقاع الصاعقة عليهم حين طلبها اذ نعلم بالضرورة
ان الله تعالى لا يرضى تعذيب جماعة علقوا ايمانهم على امر ممكن طلبوه واعترفوا بان يؤمنوا بعد وقوعه كما يدل عليه قولهم
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة بل كان عدم عذابهم امكانها على وجه ملائم كما قيل في قوله تعالى واما السائل فلا تنهر [illegible]
المرء عليهم انتهى عن مسئلتهم ولو بصفرة ثمرة فعلى هذا الظاهر ان حمل ذلك على تعنتهم وعنادهم تعنت وعناد اذ لا يعقل
تعذيب جماعة علقوا ايمانهم على امر ممكن ولو في الاخرة وطلبوا الهداية من نبيهم لكونهم متعنتين باعتبار شيء لو علم عليهم
تهموا التعنت من اقتراح دليل زايد دال على صدق المدعي بعد ثبوته كما ذكره الفاضل النيسابوري في تفسيره وفيه ان
اقتراح دليل زايد سيما اذا كان الدليل الاول نقليا والزايد دليلا عقليا ليتوافق النقل والعقل ويحصل الاطمينان
التام لا يدل على التعنت ولا يوجب العقاب والعتاب كيف وقد اقترح شيخ الانبياء ابراهيم عليه السلم بمثل ذلك حيث اقترح
ارائة احياء الموتى لاطمينان قلبه كما اخبر عنه في القرآن مع علمه بذلك من الوحي وغيره من الادلة حتى انه لما خاطبه تعالى
بقوله اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي اي بتعاضد الادلة واما ما قيل من ان قولهم لن نؤمن لك يدل على لجاجهم لانه بعد
ما رد موسى عليهم الرؤية لجوا وقالوا لن نؤمن لك اذ لا يقال ابتداء لن يقوم بل يقال لا يقوم فاذا خولف يقال تاكيدا
لن يقوم انتهى فاقول سقوطه ظاهر لان وقوع الرد عليهم من موسى عليه السلم قبل ذلك من قبيل الرجم بالغيب ولم يذكره
احد من المفسرين في شان نزول هذه الاية وما ذكره من دلالة كلمة لن على ذلك لانه لا يذكر في ابتداء الكلام فهو مفترى
افتراها على اهل اللسان وكم لها نظير في فصيح الكلام بل افصحه فان ايراد كلمة لن ههنا هو انهم لما سالوا موسى اولا ان يكلمهم الله تعالى

اجاب الله تعالى سؤالهم فنشروا بلذة استماع كلامه ازداد طمعهم وحرصهم الى طلب ما هو اكبر والذ كما ورد في المشهور ان من
كرم المولى سوء ادب العبد فعلم انه فلغاية الاهتمام في تحصيل تلك اللذة زادوا في الابرام وادرج كلمة لن في الكلام واما ثانيا فلان
قوله ولو كان لاجل الاستماع لمنعهم موسى عليه السلم عن ذلك الخ يدل على ان موسى لم يمنعهم عنه وليس كذلك بل منعهم عنه كما يدل عليه
ما روي في شان النزول وسياق قوله تعالى اذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون
مع قوله اتهلكنا بما فعل السفهاء لا لعدم العارف بخواص الكلام ومقتضيات الحال والمقام واما عاشرا فلان ما التزمه من
اظهار القدرة على اقامة الدلايل الزينة الرصينة العقلية على صحة الرؤية فغير بين مع جلالة قدر شيخه الاشعري وساير
مشايخه حيث لم يقدروا مع كثرتهم في مدة ثمانمائة سنة على اقامة دليل عقلي اقناعي على ذلك سوى الدليل المشهور الذي
قد صار من توارد سهام الاعتراض عليه كبيت الزنبور بل في ذلك اهانة عظيمة لامامه فخر الدين الرازي لما ستذكره من انه
هرب من هذا المضمار وارتكب عار الفرار فظهر ان ما ذكره من التصلف زيادة نغمة منه على طنبور طامات شيخه الاشعري
لا كما سماه طاماتا من كلام غيره واما الحادي عشر فلان ما سنح له بعد التامل في مسئلة الرؤية من جعل النزاع لفظيا وان
انه لم يسبقه احد من علماء السلف فغير انه من بعض الظن لان امامه فخر الدين الرازي وشيخه الفاضل التفتازاني قد سبقاه
في ذلك لكنه رجوع صريح وهرب فضيح من غير عذر يبقى باصلاح قباحته ويدفع لوث لوم الفرار عن ساحته فان جعل النزاع
المشهور الممتد بين الجمهور على ما دعوه لفظيا باشال التكلفات التي ارتكبها كما ترى مع ان بعده عن التوفيق
ظاهر لظهور ان ما فرعه على ما نحته بقوله فعلى هذا يكون الرؤية علما خاصا وانكشافا تاما غير متفرع على ما نقل عن الائمة
في معنى الحديث المشهور كيف وقد نقلنا سابقا عن المصنف في كتاب نهج المسترشدين انهم جعلوا الاحساس باقسامه
مقابلا للعلم والاعتقاد وبهذا ظهر كذب ما ذكره بعيد ذلك من اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى هي العلم التام
والانكشاف الكامل واتضح ان تكلفه من التوفيق بين الفريقين صلح من غير تراضي الخصمين فالاولى به ان يتركه في محله
حما قاله او يخص نفعه باعقابه واهل بيته الا ترى وما اشبه تكلفه هذا بما يحكى انه قد سمع بعض الاكارين والبقارين ان
العنبر خثا البقر البحري فتشاوروا في ذلك واسروا النجوى مع الرئيس فاجمعوا من آخرهم على ان الثيران فنصنع حوضا عظيما
وندخل تلك الثيران فيه ليحصل لنا من العنبر قدر كثير فنطيب به ونهديه الى الاصحاب والاحباب ونبيع ما فضل من
ذلك ونصرفه في حوايجنا ونستغني بذلك عما نحن فيه من اعمال الشاقة والحركات العنيفة ونتخلص بذلك عن التشغل
عن الاخراجات والخراجات والمطالبات الديوانية فجروا على هذا الراي وصنعوا حوضا عظيما واجروا فيه الماء وادخلوا
ثيرانهم فيه وقت الربيع فلما رات الثيران اخذوا من خثاها واستطابوه لان خثاء البقرة في ذلك الوقت رايحة غير
منكرة فلما كثر ذلك عندهم وفضل عن حاجاتهم حملوا بعضا منه الى العطار ليبيعوا منه فلما رآه العطار قال هذا غير ذكي
الرايحة لا يوجد مثله في خزانة السلاطين فاحفظوه لنفسكم ولاحبابكم وما فضل منكم فادخروه لاعقابكم فانه علق نفيس
لا يعرف قدره الا بصير كامل خبير عاقل مثلكم ولذكم الامثال ثم لا يذهب عليك ان الذي الجاء فخر الدين الرازي ومن
تاخر عنه الى ان جعلوا النزاع لفظيا هو العجز عن اتمام الدليل العقلي على امكان الرؤية حتى ان الرازي فضح نفسه في كتاب الاربعين
فقال بعد ذكر دليل الاشاعرة وذكر الاسولة والايرادات الكثيرة عليه اعلم ان الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسئلة هذا الذي

التوفيق نسخه

فنطيب نسخه





اوردناه واوردنا هذه الاسولة عليه واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها اذا عرفت هذا فنقول مذهبنا في هذه المسئلة ما
اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو انا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلايل العقلية بل نتمسك في المسئلة
بظواهر القرآن والاحاديث فان اراد الخصم تاويل هذه الدلايل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية
اعترضنا على دلايلهم وبينا ضعفهم ومنعناهم عن تاويل الظواهر انتهى كلامه وقال في شرح المواقف بعد ترويج الدليل
العقلي للاشاعرة بما امكنه فالاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره
الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية هذا كلامه ونحن نقول ليس لهذا الرجل المنتمي بالامام ولا للسيد المحقق
الشريف الهمام مع علو شانهما وشهرة مكانهما بين الانام ايثار هذا الطريق واثبات صحة رؤية الله تعالى وامكانه بالظواهر اذ
لا يمكن التمسك بالظواهر النقلية الا بعد اثبات الامكان الذاتي للرؤية بالبرهان العقلي والا وجب التاويل كما في ايات
التجسيم وقد اعترف بذلك شارح المقاصد حيث قال ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها
سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى اثبات الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم
بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى اثبات الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال ان الاصل في الشيء سيما ما ورد
به الشرع هو الامكان ما لم تزد عنه الضرورة او البرهان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة و
الاحتجاج انتهى كلامه وقد صرح بمثله تلميذه الخيالي في بحث المعاد من حاشية شرح العقايد وقال الغزالي في رسالته المشهورة
الكافية لبيان معنى النفخ والتسوية في قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي الايمان امر الظواهر حيث كان تاويلها
ممكن والبرهان القاطع لا يدل بالقاطع بل يتسلط على تاويل الظاهر كما في ظواهر التشبيهية في حق الله تعالى انتهى هذا والحق الحقيق
سبحانه وتعالى لا يرى فانه بالمنظر الاعلى اذ لا يخفى على احد ان نور الشمس يكاد ان يذهب بالابصار فكيف يقدر الانسان
على مشاهدة نور الانوار الذي نسبة نور الشمس اليه كنسبة نور الذرة اليها بل اقل منه وانت خبير بان الهواء لا يرى وكذا
السماء للطافتهما والطف ان الله تعالى الطف الاشياء ولذلك يقول جل جلاله في مقام التمدح لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار وهو اللطيف الخبير فظهر ان كونه مرئيا نقص بالنسبة اليه تعالى كيف لا وقد عرفت مما مر ان الرؤية بالبصر ولو كان
في الحاضر او الغايب مشروط بامور ثمانية ومن الشروط المقابلة او ما في حكمها والجهة وهذان الامران من اللوازم المساوية
لاخس الممكنات اي السفليات الحسية الكثيفة لانك علمت ان اللطافة المفرطة مانعة عنها وكذا النور المفرط وهو انه سبحانه
ستور بحجب الانوار ومحجوب بسرادقات الجلال والجمال فكيف يدركه عيون خفافيش الجهال تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا وقال جل وعلا فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول
المسلمين والظاهر ان تسبيحه في هذا المقام تنزيهه عن مشابهة الاعراض والاجسام وتبرية لسؤال الرؤية ولهذا قال لما
اخذتهم الصاعقة لذنبهم سؤال الرؤية وقد خطر بالبال انه لولا كرامة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم في انه تعالى رفع
عنا المسخ وبعض العقوبات الفضيحة لنزل عليهم ايضا صاعقة من السماء ولما اطنبنا في هذا المقام لكونه مزلة الاقدام للخصام
وبالله التوفيق في نيل الحظ واصابة المرام قال المصنف رفع الله درجته المسئلة الثانية في النظر وفيه مباحث الاول
ان النظر الصحيح يستلزم العلم الضروري قاضية بان كل من عرف ان الواحد نصف الاثنين وان الاثنين نصف الاربعة فانه

يعلم ان الواحد نصف نصف الاربعة وهذا الحكم لا يمكن الشك فيه ولا يجوز تخلفه عن المقدمتين السابقتين وانه
لا يحصل من ترتيب المقدمتين ان العالم حادث ولا ان النفس جوهر وان الحاصل اولا اولى من حصول هذين وقد نفت
الاشاعرة كافة العقلاء في ذلك فلم يوجبوا حصول العلم عند حصول المقدمتين وجعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين
اتفاقيا يمكن ان يحصل وان لا يحصل ولا فرق بين حصول العلم بان الواحد نصف نصف الاربعة عقيب قولنا الواحد نصف
الاثنين والاثنان نصف الاربعة وبين حصول العلم بان العالم محدث او ان النفس جوهر او ان الانسان حيوان او
ان العدل حسن عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة واي عاقل يرضى لنفسه اعتقاد ان من
علم ان الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة يحصل له علم ان العالم محدث وان من علم ان العالم متغير وان كل
متغير محدث يحصل له العلم بان الواحد نصف نصف الاربعة وان زيدا ياكل ولا يحصل له العلم بان العالم محدث وهل
هذا الا عين السفسطة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان حصول العلم الذي هو النتيجة
عقيب النظر الصحيح بالعادة وانما ذهب الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء اي بلا واسطة
وعلى انه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء
العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في
وجود الاحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق
بدون المماسة وكذا الحال في سائر الافعال واذا تكرر صدور الفعل منه وكان دائما او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة و
اذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق العادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله
تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائم او اكثري فيكون عاديا هذا مذهب الاشاعرة في هذه المسألة وقد
بينا فيما سبق ان المراد من العادة ماذا فالخصم اما ان يقول ان استلزام النظر الصحيح للعلم واجب وتخلفه عنه محال عقلا فهذا
باطل لامكان عدم الشغل بالنتيجة مع حصول جميع الشرائط عقلا فلا يكون التخلف محالا عقلا وان اراد الوجوب عادة
بمعنى استحالة التخلف عادة وان جاز عقلا فذاك عين مذهب الاشاعرة كما بينا واما قوله ان الاشاعرة جعلوا حصول العلم
عقيب المقدمتين اتفاقيا فافتراء محض لان من قال بالاستلزام عادة على حسب ما ذكرناه من مراده لم يكن قائلا بكونه
اتفاقيا كما صرح هو في الامثلة على شاكلة طاماته وترهاته وكانه لم يفرق بين اللزوم العادي وكون الشيء اتفاقيا او
يفرق ولكن سعى لتيسير له التشنيع والتشنير انتهى واقول فيه نظر ظاهر اما اولا فلان ما فرعه على كونه تعالى قادرا
مختارا من عدم وجوب صدور شيء عنه وعليه مردود بانه لا يلزم من كون الشيء قادرا مختارا ان لا يجب عليه شيء كما قالوا ان
الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار فانهم قالوا انه يجب صدور الاشياء عن الله تعالى على مقتضى علمه ويمتنع عدم صدورها
مع انه لا ينافي الاختيار واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الخصم اما ان يقول كذا واما ان يريد كذا مدفوع بان الخصم لا يقول
ولا يريد شيئا من ذلك بل يدعي البداهة هنالك مع تجشم الاشعري تلفيق الف ترديد وتشكيك مثل ذلك ويقول ان
بديهة العقل حاكمة بان تخلف النتيجة عن النظر الصحيح المستجمع للشرائط محال عقلا والمنكر مكابر لا يستحق الجواب وقد
سبق ما يوضح هذا في اوايل الكتاب واما ثالثا فلان ما ذكره من ان نسبة الاشاعرة الى جعلهم حصول العلم عقيب المقدمتين

ولا وجوب عليه



اتفاقيا افتراء محض غلط محض وما ذكره في بيان ذلك تلبيس بحت فان القضية الاتفاقية في مقابلة اللزومية التي
حكم فيها بلزوم احد الطرفين للآخر لعلاقة بينهما من العلاقات المقررة في محله واللزوم العادي ليس من العلاقات
المعتبرة في القضية اللزومية المقتضية لعدم التخلف عقلا بل قد اعترف هذا الناصب ههنا في بيان مذهب شيخه بانه لا
علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة فيكون مصاحبة امرين عادة مساوقة لوقوعها اتفاقا كما اشار
اليه المصنف قدس سره بل اطلاق اللزوم على ذلك مجاز من قبيل اطلاقه على اللزوم العرفي الذي اعتبره اهل العربية في الدلالة
الالتزامية ومن القضايا الاتفاقية ان هذا الناصب حاول ببيان الفرق دفع التشنيع عن اصحابه فانعكست القضية بل
زيد لهم في الطنبور البلية زادهم الله مرضا وجعلهم لسهام البلايا غرضا بحق النبي الامين وعترته المعصومين قال المصنف
رفع الله درجته المبحث الثاني في ان النظر واجب بالعقل الحق ان مدرك وجوب النظر عقلي لا سمعي وان كان السمع قد
دل عليه ايضا لقوله تعالى قل انظروا وقالت الاشاعرة انه لا يلزم منه انقطاع حجج الانبياء وظهور المعاندين عليهم وهم معذورون في
تكذيبهم مع ان الله تعالى قال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فقالوا انه واجب بالسمع لا بالعقل وليس يجب
بالعقل شيء البتة فيلزمهم افحام الانبياء واندحاض حججهم لان النبي عليه السلام اذا جاء الى المكلف وامره بتصديقه واتباعه
لم يجب ذلك عليه الا بعد العلم بصدقه اذ بمجرد الدعوى لا يثبت صدقه ولا بمجرد ظهور المعجز على يده ما لم ينضم اليه مقدمات
منها ان هذه المعجزة من عند الله تعالى ومنها انه تعالى فعلها لغرض التصديق ومنها ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق
لكن العلم بصدقه حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية لم يكن ضروريا بل نظريا فللمكلف ان يقول لا اعرف صدقك
الا بالنظر والنظر لا افعله الا اذا وجب علي وعرفت وجوبه ولا اعرف وجوبه الا بقولك وقولك ليس بحجة قبل العلم
بصدقك فينقطع حجة النبي ولا يبقى له جواب يتخلص به فينتفي فائدة بعثة الرسل حيث لا يحصل الانقياد الى اقوالهم و
يكون المخالف لهم معذورا وهذا هو عين الالحاد والكفر نعوذ بالله منه فلينظر المنصف من نفسه هل يجوز اتباع من يؤدي
مذهبه الى الكفر وانما قلنا بوجوب النظر لانه دافع للخوف ودفع الخوف واجب بالضرورة انتهى قال الناصب خفضه
الله تعالى اقول اعلم ان النظر في معرفة الله تعالى واجب بالاجماع والاختلاف في طريق ثبوته فعند الاشاعرة طريق ثبوته
السمع لقوله تعالى انظروا ولان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب
ومدرك هذا الوجوب هو السمع لما سيحقق بعد هذا واما المعتزلة ومن تبعهم من الامامية فهم ايضا يقولون بوجوب
النظر لكن يجعلون مدركه العقل لا السمع ويعترضون على الاشاعرة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم
عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة كما ذكره من الدليل والجواب من وجوه الاول النقض وهو ان ما ذكرتم من افحام الانبياء
مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا
اذ لو وجب النظر بالعقل فوجوبه ليس ضروريا بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من
ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف حينئذ لا انظر اصلا ما لم
يجب ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل واحد من وجوب النظر مطلقا ووجوبه على الآخر لا يقال انه يمكن ان يكون وجوب النظر فطري
القياس فيضع النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيد العلم بذلك يعني بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى

ضرورية فيكون الحكم بوجوب النظر

تنبيه على طرفيه لانا نقول لكونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل وعلى
تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر فللمكلف ان لا يستمع اليه والى كلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر
او لا استماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام والجواب الثاني الحلي
هو ان يقال النبي له ان يقول اذا قال المكلف لا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر لا افعله الا اذا وجب علي وعرفت وجوبه
ان الوجوب عليك محقق بالشرع في نفس الامر ولكن لا يلزم ان تعرف ذلك الوجوب فان قال الوجوب موقوف
على علمي به قلنا لا يتوقف اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فلو توقف الوجوب لزم الدور فليس الوجوب في
نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب فان قال ما لم اعرف الوجوب لم انظر قلنا ماذا تريد من الوجوب الذي ما لم تعرفه لم
تنظر فان قال اريد بالوجوب ما يكون تارك الواجب به آثما وفاعله مثابا قلنا فقد اثبت الشرع حيث قلت بالثواب
والا فبطل قولك ووجوبه لا اعرف الا بقولك فاندفع الافحام وان قال اردت بالوجوب ما يكون تارك الواجب به
قبيحا لا يستحسنه العقلاء ويترتب عليه المفسدة فيرجع الى استحسان العقل قلنا فانت تعرف هذا الوجوب اذ انت من
العقلاء وتاملت فيه بعقلك فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر في معرفة خالقه مع بث النعم قبيح وفيه مفسدة فبطل قولك لم
انظر ما لم اعرف الوجوب واندفع الافحام لا يقال هذا الوجه الثاني هو عين القول بالحسن والقبح العقليين وليس هذا
مذهب الاشاعرة بل هذا اذعان لمذهب المعتزلة ومن تابعهم قلنا ليس هذا من الحسن والقبح الذين وقع فيهما النزاع
اصلا لان الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح والثواب والذم والعقاب هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وعند
المعتزلة عقلي واما الحسن والقبح بمعنى ملائمة الغرض ومنافرته وترتب المصلحة والمفسدة عليهما فهما عقليان بالاتفاق
وهذا من دقائق الباب وسنبين حقيقة هذا البحث في فصل الحسن والقبح ان شاء الله تعالى ثم اعلم انا سلكنا في دفع
لزوم الافحام عن الانبياء مسلكا لم يسلكه قبلنا احد من السلف واكثر ما اطلعنا عليه من كلامهم لم يعتد بدفع الافحام كما
هو ظاهر على من يراجع كلامهم والله اعلم اذا عرفت هذا علمت ان الافحام مندفع على تقدير القول بالوجوب الشرعي في هذا
المبحث فاين لا انجرار الى الكفر والالحاد ثم من غرائب طامات هذا الرجل انه اورد شبهة على كلام الاشاعرة وهي مدفوعة
بادنى تامل ثم رتب عليه التكفير والتفسيق وهذا غاية الجهل والتعصب وهو رجل يريد ترويج طاماته ليعتقدها القلندرية
والاوباش ورعاع الجهلة من الرفضة والمبتدعة انتهى كلامه واقول فينظر اما اولا فلان ما ذكره في دفع الايراد
عن النقض مردود بان للعدلي ان يقول نحن نعلم بالبديهة ان النظر يزيل الخوف مع قطع النظر عن تلك المقدمات
ودفع الخوف واجب فينتقل الذهن بهما الى وجوب النظر ويحصل العلم من غير تعب ومشقة وملاحظة مقدمات
خارجة عنهما فانا نعلم انه اذا جاء رجل موصوف بالصفات الكاملة فقال انا نبي الله وعندي خوارق شاهدة على دعواي
فمن له عقل وفهم يحصل له خوف ودفع الخوف واجب بالضرورة كما ذكره المصنف وايضا ما ذكره من انه على تقدير صحة
كونه فطري القياس للمكلف ان لا يستمع اليه غير مسموع اذ ليس له ان لا يستمع اليه اذا كان وجوبه عقليا فان الزام العقل له لا
يقتضي الاستماع عن النبي بل عن العقل وليس له ان لا يستمع من العقل لوجود مقدمات عقلية فطرية مثبتة له انه يجب سماعه
قفاه عليه والحاصل انه اذا كان شرعيا فكل الواجبات بعد ثبوت الشرع فللمكلف ان يقول للنبي ثبت العرش ثم انقش واذا كان

على العلم بالوجوب

عقليا



عقليا فان الزام العقل له لا يقتضي الاستماع عن النبي بل عن العقل وليس له ان لا يستمع من العقل لوجود مقدمات
عقلية فطرية مثبتة له انه يجب سماعه قفاه عليه والحاصل انه اذا كان شرعيا فكل الواجبات بعد ثبوت الشرع فللمكلف
ان يقول للنبي ثبت العرش ثم انقش واذا كان عقليا فالكل بعد العقل وهو ثابت له فهو ينقش النقوش ثم قفاه عليه وليس له
محيص عنه ومن حكمه وله محيص قبل ثبوت الشرع عن الشرع واحكامه فلا يكون الالزام مشتركا على انه يمكن ان يقال في
دفع النقض عن اهل العدل بناء على اصلهم وهو وجوب اللطف على الله تعالى انه يجب عليه تعالى ان يظهر المعجزة فلا يلزم
الافحام وايضا يمكن تقرير الدليل على وجه لا يتوجه اليه النقض بان يقال لو كان الحسن والقبح عقليين امكن ان يتحقق
الالزام في بعض من الاوقات بالنسبة الى من حصل تلك المقدمات وعرف بها عقلا ان النظر في المعجزة واجب اذا
كانت تلك المقدمات ظاهرة او خفية او بالنسبة الى من يلقي النبي صلى الله عليه وآله وسلم اليه تلك المقدمات المؤدية
الى وجوب النظر وبواسطة تلك المقدمات حصلت له العلم بوجوب النظر واما لو كانا شرعيين فلا يمكن ان يتحقق
الالزام لانه لا وسيلة له الى معرفة وجوب النظر الا قول النبي واخباره الموقوف قبوله على معرفة صدقه الموقوفة على معرفة وجوب
النظر الموقوفة على قبوله والحاصل انهما لو كانا شرعيين لزم عدم صحة الزام النبي المكلف بالنظر في بعض من الاوقات وكونه
محذورا واما ثانيا فلان ما ذكره في مقام الحل من كفاية تحقق الوجوب في الشرع في نفس الامر ان اراد بنفس الامر ما يقتضيه
الضرورة والبرهان فهو مما فر به فهو يرجع الى الحسن والقبح العقليين وان اراد به ما في العقل الفعال ونحو من
المعاني فيتوجه عليه ان نفس الامر بهذا المعنى مما لا يطلع عليه الا المعصومين فثبوت الوجوب في نفس الامر لا يدفع الافحام
انما يدفع باثبات الوجوب على المكلفين والحاصل انه لا نزاع لاحد في ان تحقق الوجوب بحسب نفس الامر بهذا المعنى لا يتوقف على العلم
بالوجوب ولكن النزاع في ان وجوب الامتثال لقول النبي حين امر المكلف بالنظر في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهو لا
يثبت عقلا على ذلك التقدير فيكون بالسمع فمتى لم يثبت السمع لا يثبت ذلك الوجوب والسمع انما يثبت بالنظر فله ان لا ينظر
ولم يأثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه كما اذا وجب علينا حكم ولم يظهر عندنا وجوبه فلم ناته به لم ناثم فيلزم الافحام
بخلاف ما اذا ثبت الوجوب العقلي فانه اذا قال انظر ليظهر لك صدق مقالتي ليس له تركه لوجوبه عقلا لثبوت الحسن العقلي
الحاكم بحسن التكليف ومن المكلف به ما لا يستقل العقل بالاهتداء الى دركه فيجب الرجوع في مثله الى المؤيدين من عند الله تعالى
واما ثالثا فلان ما تخبط به في هذا المقام من افاداته المضحكة الباطلة مردود من وجوه اما اولا فلانه لا يلزم من قول المكلف
اريد بالوجوب الذي له تركه اثباته على ما يكون تارك الواجب به آثما وفاعله مثابا اثباته الشرع واذعانه به اذ يكفي في ذلك
للنبي سماعه لتلك العبارات من اهل الشرع قديما او حديثا من غير اذعان له بحقيقتها واما ثانيا فلان قوله فان كل عاقل
يعرف ان ترك النظر في معرفة خالقه مع بث النعم قبيح وفيه مفسدة اه مدخول بان مجرد العلم بنحو من القبح لا يوجب اقدام المكلف
الى الفعل الحسن او امتناعه عن الفعل القبيح بل الداعي له الى ذلك انما يكون كون الفعل حسنا او قبيحا عقلا بالمعنى المتنازع فيه
اي كونه مستحقا للثواب او العقاب او حقيقا بالذم من الله تعالى او المدح منه فان المعاني الاخر التي لا نزاع في عقليتها لا
يؤدي بمفهومها الى خوف المكلف من مؤاخذة في العاجل او الآجل حتى يوجب له الاقدام الى الفعل او الاحجام عنه فان كثيرا
ممن يعتقد الخير والشر وترتب الثواب او العقاب من الله تعالى على الفعل ولا يستحل فعل القبيح وترك الحسن ربما اخل بالواجب او

لتورطه في الشهوات فكيف بالمكلف الذي نشأ في ايام الجاهلية ولم يعتقد بعد شيئا من ذلك الظهور ان تجويز تعقله
كون الفعل متضمنا لصفة كمال او نقص او مشتملا على مصلحة او مفسدة من غير توقع خوف عاجلا او اجلا لا يوجب له
ذلك نعم لو كان المراد من المصلحة والمفسدة الثواب والعقاب دون ما يعتبر من ذلك في مجاري العادات لحصل الخوف
لكن اذا فسر المصلحة والمفسدة بذلك يرجع الى المعنى المتنازع فيه كما لا يخفى واما ثالثا فلان قوله قلنا هذا ليس من الحسن
والقبح الذي وقع فيهما المنازعة مدفوع بما اشرنا اليه من ان ادراك حسن شيء وقبحه بذلك المعنى لا يوجب كونه حسنا
او قبيحا عند الله مستحقا للثواب والعقاب منه فلا يوجب المكلف شيئا من الفعل او الترك وانما الموجب لحمله بانه حسن
او قبيح عند الله ومستلزم لنيل الثواب او العقاب وبما حققناه وقررناه ظهر ان ما سلكه في دفع لزوم الافحام انما
هو مسالك الشيطان وحقيق بان يجول منه الصبيان وان انجرار اصحابه الى الكفر والالحاد متوجه والتعجب من كلام
المصنف بالطامات غير متجه وانما الطامات ما ذكره هو من المقدمات السخيفة والكلمات التي هي اوهن من شمعات
ابحيثية فموهها العذب الفرات بالملح الاجاج وتوقع منها دفع ما لا مدفع له من الاحتجاج ولعمري لا يروج ذلك المزيف المردود
الا على اهل الجهلة الذين هم اشد غباوة من كوادن اليهود واكثر غواية من عبدة العجل وقوم عاد وثمود قال المصنف
رفع الله درجته البحث الثالث في ان معرفة الله تعالى واجبة بالعقل الحق ان وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل وان
كان السمع قد دل عليه لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لان شكر النعمة واجب بالضرورة واثار النعمة علينا ظاهرة فيجب
ان نشكر فاعلها وانما يحصل بمعرفته ولان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب بالضرورة
وقالت الاشعرية ان معرفة الله تعالى واجبة بالسمع لا بالعقل فلزمهم ارتكاب الدور المعلوم بالضرورة بطلانه لان معرفة
الايجاب يتوقف على معرفة الموجب فان من لا نعرفه بوجه من الاعتبارات البتة نعلم بالضرورة انا لا نعرف انه اوجب فلو
استفيدت معرفة الموجب من معرفة الايجاب لزم الدور المحال وايضا لو كانت المعرفة انما تجب بالامر لكان الامر بها اما ان
توجه الى العارف بالله تعالى او الى غير العارف والقسمان باطلان فتعليل الايجاب بالامر محال اما بطلان الاول فلانه يلزم
منه تحصيل الحاصل وهو محال واما بطلان الثاني فلان غير العارف بالله يستحيل ان يعرف ان الله تعالى قد امره وان امتثال
امره واجب واذا استحال ان يعرف ان الله تعالى قد امره وان امتثال امره واجب استحال امره والا لزم تكليف ما لا يطاق
سياق بطلانه قال الناصب خفضه الله تعالى اقول لا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع اولا فنقول وجوب معرفة الله تعالى
الذي اختلف فيه انه مستفاد من الشرع او العقل ان اريد به الاستحسان وترتب المصلحة فلا بعد ان يقال انه مستفاد من العقل
لان شكر المنعم موقوف على معرفته والشكر واجب بهذا المعنى بالعقل ولا نزاع للاشاعرة في هذا وان اريد به ما يوجب ترتب الثواب
والعقاب فلا شك انه مستفاد من الشرع لان العقل ليس له ان يحكم بما يوجب الثواب عند الله والمعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة
في ان الحسن والقبح بهذا المعنى لا يكونان في العقل ولكن الشرع كاشف عنهما ففي المذهبين لا بد وان يؤخذ من الشرع اما لكونه حاكما
او كاشفا فكل ما يرد على الاشاعرة في هذا المقام بقولهم ان الشرع حاكم بالوجوب دون العقل يرد على المعتزلة بقولهم ان الشرع كاشف
للوجوب لان في القولين لا بد من الشرع ليحكم او يكشف ثم ما ذكر ان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف و
دفع الخوف واجب بالضرورة فنحن نقول فيه بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال مما يتفرع عليهما من الوجوب و

الموجبة



الموجبة وغيرهما يمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعله الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى
ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس فيما ذكر
وان هذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول الخوف
فلا نسلم ان العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف اكثر ثم ما
ذكر من لزوم الدور مندفع بان وجوب المعرفة بالشرع في نفس الامر لا يتوقف على معرفة الايجاب وان توقف على الايجاب
في نفس الامر فلا يلزم الدور ثم ما ذكر ان المعرفة لا تجب الا بالامر والامر اما ان يتوجه الى العارف او العاقل وكلاهما باطل
فنقول في جوابه المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا
العلم والتصديق به لان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف فتكليف غير العارف ليس من المحال في شيء
اعلم انتهى كلامه واقول فيه نظر اما اولا فلانا سنبين حكم العقل بالوجوب بمعنى ترتب الثواب والعقاب فانتظر واما
ما ذكره من ان المعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة في ان الحسن والقبح بهذا المعنى لا يكونان في العقل مسلم لكن قوله ولكن الشرع
كاشف عنهما لا يصح على مذهب المعتزلة فانهم لم يقولوا بتوقف حكم العقل بالحسن والقبح على انكشاف الشرع عنهما بل قالوا ان
فيها ما هو حسن وقبح نظري لا يستقل العقل بمعرفة جهة المحسنة او المقبحة فيكون الشرع كاشفا عن جهته لا ان حكم العقل بالحسن
والقبح مطلقا موقوف على انكشاف الشرع عن ذلك كما يفهم من كلام هذا الناصب الجاهل وبعد ذلك فبطل ما فرع على ذلك من قوله في
في المذهبين لا بد ان يؤخذ من الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا وذلك لعدم صحة الحصر المذكور فان العقل ايضا حاكم على
الحسن والقبح في بعض اقسام الفعل بل بعدم صحة الحصر المذكور فان العقل ايضا حاكم على الحسن والقبح في بعض اقسام الفعل
من غير توقف على كشف الشرع عنه كما ذكرنا فما ذكره صلح من غير تراضي الخصمين كما لا يخفى وكذا بطل ما حكم به من استواء
الاشاعرة مع المعتزلة فيما يتوجه عليهم في هذا المقام وهو ظاهر واما ثانيا فلان تقديره لتسليم العقل بارد كما اشرنا اليه
انه يجب عليه تسليم ذلك بما سنذكره المصنف من الادلة المثبتة للحسن والقبح العقليين واما منعه لحصول الخوف المذكور
مستندا بعدم شعور الناس بما جعل سببا لذلك من الاختلاف فمدفوع بان مراد المصنف بالاختلاف ليس مجرد الاختلاف
الواقع من العلماء في هذه المسألة بل ما يعم الاختلاف والتردد والاحتمال الذي ربما يحصل للعقل الشخص الواحد عند النظر
في هذه المسألة والحاصل ان احتمال وجوب المعرفة وعدمه حاصل في شعور كل ذي شعور بل الراجح عنده وجوب
المعرفة التي يورث ترك النظر فيه خوف العقوبة وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه
كان مستحقا لان يذمه العقلاء فيكون واجبا عقليا واما ثالثا فلان ما ذكره من منع ان العرفان الحاصل بالنظر يدفع الخوف
مستندا بانه قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب مردود بان العرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطأ
في نفس الامر لا يقدح في ذلك واما رابعا فلان ما ذكره في دفع الدور اللازم على الاشاعرة من ان وجوب المعرفة ثابت في نفس
الامر او فما قط جدا لانه ان اراد بنفس الامر مقتضى الضرورة والبرهان فهو راجع الى القول بالحسن والقبح العقلي وان اراد
به مقتضى الامر الشرعي فالدور بحاله وان اراد به معنى آخر فليذكره اولا ليلاحظ حتى نتكلم عليه واما خامسا فلان ما ذكره في
منع المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف باطل من ان شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به مردود فدخل

ويدل على ارادة هذا الكلام الشارح العلامة التحقيق حيث قال في هذا المقام ولو سلم فلا نسلم ان المعرفة واجبة مطلقا لان معناه الوجوب على الاعيان ووجوب المعرفة ... فالنسبة ... حال حصول المعرفة ...

بانه بين في ذلك على ان المصنف اراد بالمعرفة العلم التصديقي وليس كذلك بل اراد ان المعرفة في الجملة لو لم يجب الا كما يقتضيه كلام الاشاعرة لكان كذا ومن البين انه يلزم حينئذ تكليف الغافل كما ذكر المصنف فلا تغفل قال المصنف رفع الله درجته المسئلة الثالثة في صفاته تعالى وفيه مباحث الاول انه تعالى قادر على كل مقدور والحق ذلك لان المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور هو الامكان فيكون الله تعالى قادرا على جميع المقدورات وخالف في ذلك جماعة من الجمهور فقال بعضهم انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وقال آخرون انه لا يقدر على عين مقدور العبد وقال آخرون انه تعالى لا يقدر على القبيح وقال آخرون لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا يتعلق باحياء ما مكتسبا وكل ذلك بسبب سوء فهمهم وقلة تحصيلهم والاصل في هذه انه تعالى واجب الوجود وكل ما عداه ممكن فانه انما يصدر عنه او يصدر عما يصدر عنه ولو عرفوا الله سبحانه حق معرفته لما تعددت اراءهم ولا تعصبوا بحسب تعصب اهوائهم انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها هذا مذهبهم وقد وافقهم الامامية في هذا وان خالفهم المعتزلة فقوله خالف في ذلك جماعة من الجمهور ان اراد به الاشاعرة فهو افتراء وان اراد غيرهم فهو تلبيس والقاء للطالبين ان مذهبهم هذا لان الجمهور في هذا الكتاب لا يطلقه الا على الاشاعرة وبالجملة تعصبه ظاهر وغرضه غير خاف واما قول بعضهم ان الله تعالى لم يقدر على مقدور العبد فهو مذهب ابي القسم البلخي واما انه تعالى لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا فهو مذهب جماعة مجهولين ولم نعرف من نقله سوى هذا الرجل والحق ما قدمناه انتهى اقول مراد المصنف من الجمهور في هذا الكتاب كل من خالف الامامية في مسئلة الامامة سواء كانوا اشاعرة او ماتريدية او كرامية او معتزلة او ظاهرية او من اصحاب الحديث ولهذا كله يصرح باسم الاشاعرة عند ذكر ما يختصهم وكلامه في الفصل الاتي المتصل بما نحن فيه نص فيما ذكرناه حيث قال وذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه آه فان ابا هاشم من المعتزلة دون الاشاعرة كما اعترف به الناصب هناك ايضا مع ان المصنف عده من الجمهور فظهر ان ما ذكره الناصب من ان المصنف لا يطلق الجمهور في هذا الكتاب الا على الاشاعرة كما اعترف به الناصب ~~هناك ايضا مع ان المصنف عده من الجمهور فظهر ان ما ذكره الناصب من ان~~ ~~المصنف لا يطلق الجمهور في هذا الكتاب الا على الاشاعرة~~ كذب وافتراء جرى على عادته ولعله زعم ان في التعبير عن طائفة بالجمهور تعظيما لهم لما يفهم من افتخاره بكثرة اصحابه وكونهم السواد الاعظم فتمنى ان يكون ذلك مخصوصا بهم دون ان يشاركهم غيرهم من المعتزلة وباقي طوايف اهل السنة اكثر من اتباع الاشاعرة على ان جزم الناصب ايضا بان المراد بالجمهور الاشاعرة ينافي ما ذكره في بحث الامامة عند ايراد المصنف الاية السابعة من الآيات الواردة في شان امير المؤمنين عليه السلم حيث قال لا نعرف هذا الجمهور واما ما ذكره من ان القول بعدم قدرة الله تعالى على ان يخلق فينا علما ضروريا مذهب جماعة مجهولين ولم نعرف من نقله سوى هذا الرجل فيدل على قلة معرفته على مذاهب العلماء فان هذا مما نقله الحضرة النصيرية قدس سره في نقد المحصل واوضحه تلميذه السيد الفاضل ركن الدين الجرجاني في شرحه له وشرحه كلام ابي هاشم ايضا في مسئلة وضع الالفاظ حيث استدل على كون اللغات اصطلاحية بانها لو كانت توقيفية لكان اما بالعلم الضروري بانه تعالى وضع تلك الالفاظ لمعانيها او لا والاول اما ان يكون ذلك العلم خلقه في عاقل او غيره والاول باطل والا لزم ان يكون العلم به تعالى ضروريا اذ العلم بانه وضع اللفظ



للمعنى مسبوق بالعلم بالموصوف لكن التالي باطل والا لبطل التكليف لكن قد ثبت وجوب التكليف على كل عاقل والثاني بط لامتناع ان يخلق في غير العاقل علما ضروريا بالالفاظ ومناسباتها وتراكيبها العجيبة واما الثاني وهو ان لا يكون قد خلق العلم الضروري بذلك فهو باطل ايضا والا لافتقر السامع في كون ما سمعه موضوعا بازاء معناه الى طريق ونقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاصطلاح كذا في النهاية للمص قده وقد اشار اليه ابن الحاجب في بحث اللغات من مختصره وفصله الفاضل الابهري في حاشيته بما يقرب من تقرير النهاية وغاية الامر انه يلزم منه عدم قدرته على خلق العلم الضروري في تلك المسئلة ونحوها مما يتوقف تصور طرفي الحكم فيها على العلم به تعالى لا عدم القدرة على خلق العلم الضروري مطلقا ثم لا يخفى ان الجواب عن كل من المذاهب الاربعة التي ذكرها المصنف ههنا شيء واحد وهو ان الغلط فيها انما نشأ من توهم ان القدرة يستلزم الوقوع وهو وهم فاسد فانه ليس كلما تعلقت القدرة به وجب وقوعه فانا بالضرورة قادرون على كثير من القبايح ولا تقع منا ونحن الضعفاء فكيف بالقادر الحكيم بل قدرته تعالى متعلقة بكل ما هو ممكن من حيث ذاته وان امتنع وقوعه من حيث الحكمة فهو تعالى قادر على هذه الاشياء لامكانها الذاتي وامتناعها الغيري لا يخرجها عن كونها مقدورة لان الامتناع الغيري لا ينافي الامكان الذاتي وامتناعها ليس ذاتيا فصح تعلق القدرة بها وههنا اجوبة مخصوصة بكل من المذاهب الاربعة مذكورة في كتب اصحابنا وفي كتب الجمهور فليطالع ثمة قال المص رفع الله درجته البحث الثاني انه تعالى مخالف لغيره بذاته العقل والسمع تطابقا على عدم ما يشبهه تعالى فيكون مخالفا لجميع الاشياء بنفس حقيقته وذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه الى انه يخالف ما عداه بصفة الالهية وان ذاته مساوية لغيره من الذوات وقد كابر الضرورة ههنا الحاكمة بان الاشياء المتساوية يلزمها لازم واحد لا يجوز اختلافها فيه فلو كانت ذاته تعالى مساوية لغيره من الذوات لساواها في اللوازم فيشترك بينها وبين الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم انهم ذهبوا مذهبا غريبا عجيبا وهو ان هذه الصفة الموجبة للمخالفة غير معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة وهذا الكلام غير معقول في غاية السفسطة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان ذاته تعالى مخالفة لساير الذوات المخالفة بينه وبين الذات المخصوصة لا لامر زايد عليه وهكذا ذهب الى ان المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هو بالذات وليس بين الحقايق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لساير الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عن ساير الذوات باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة واما عند ابي هاشم ~~فانه يمتاز عن ساير الذوات باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة واما عند ابي هاشم~~ فانه يمتاز عنها على هذه الصفات بحالة خاصة هي الموجبة لهذه الاربعة يسمى بالالهية هذا مذهب ابي هاشم وهو من المعتزلة انتهى واقول لم يفعل الناصب في هذا الفصل شيئا سوى اظهار ان ابا هاشم من المعتزلة فنقول نعم هو من المعتزلة ومن الجمهور المخالفين للامامية في مسئلة الامامة التي هي عمدة ما وقع فيه النزاع والاختلاف بين الامة وما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان كما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل فهم واهل السنة في ذلك سواء ولا افتراق في بعض المسايل التي لا يوجب الكفر والاسلام لا يرفع المساواة حقيقة فتامل على انه يجوز ان يكون مراد المصنف من قوله اتباعه اي اتباع ابي هاشم في هذه المسئلة ساير المثبتين للحال ومنهم القاضي ابو بكر الباقلاني وابو المعالي الجويني من الاشاعرة

فان ظاهر كلام شارح المواقف حيث اشار الى القول بالمخالفة بقوله واليه ذهب نفاة الاحوال اه يدل على ان ساير
المثبتين قايلون بالمماثلة فقد شارك بعض الاشاعرة مع المعتزلة في هذه المسئلة ايضا فتدبر قال المصنف رفع الله درجته
البحث الثالث في انه تعالى ليس بجسم الحق المعتمد على ذلك الا اهل الظاهر كداود والحنابلة كلهم فانهم قالوا ان الله تعالى جسم
يجلس على العرش ويفضل عنه من كل جانب ستة اشبار بشبره وانه ينزل في كل ليلة جمعة على حمار ينادي الى الصباح هل من تائب هل
من مستغفر وحملوا آيات التشبيه على ظواهرها والسبب في ذلك قلة تميزهم وعدم تفطنهم بالمناقضات التي تلزمهم وانكار
الضروريات التي تبطل مقالتهم فان الضرورة قاضية بان كل جسم لا ينفك عن الحركة والسكون وقد ثبت في علم الكلام انهما
حادثان والضرورة قاضية بان ما لا ينفك عن المحدث فانه يكون محدثا فيلزم حدوث الله تعالى والضرورة قاضية بان كل
محدث مفتقر الى محدث فيكون واجب الوجود مفتقرا الى موجد ويكون ممكنا فلا يكون واجبا وقد فرض واجبا هذا خلف
وقد ادعى اكثرهم فقال انه تعالى يجوز عليه المصافحة وان المخلصين في الدنيا يعانقونه في الدنيا وقال داود اعفوني عن الفرج
واللحية واسئلوني عما وراء ذلك وقال ان معبوده جسم ذو لحم ودم وجوارح واعضاء وانه بكى على الطوفان حتى رمدت
عيناه وعادته الملائكة لما اشتكت عيناه فلينصف العاقل المقلد في نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء وهل للعقل مجال
في تصديقهم في هذه المقالات الردية والاعتقادات الفاسدة وهل تثق النفس باصابة هؤلاء في شيء البتة انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول ما ذكره من مذهب المشبهة والمجسمة وهم على الباطل وليسوا من الاشاعرة واهل السنة والجماعة واما ان الحنابلة
فهو افتراء عليهم فان مذهب الامام احمد بن حنبل ترك التاويل في المتشابهات وتوكيل العلم الى الله تعالى واهل السنة
والجماعة ههنا طريقان احدهما ترك التاويل وهو ما اختاره احمد بن حنبل وتوكيل العلم الى الله تعالى كما قال تعالى والراسخون
في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وهؤلاء يقرؤن آيات التشبيه على ظواهرها مع نفي الكيفية والنقص عن ذاته وصفاته تعالى
لا انهم يقولون بالجسمية والمشاركة للاجسام كما ذهب اليه المشبهة فلم لا يجوز تقليد هؤلاء واي فساد يلزم من هذا الطريق الذي هو
نص القرآن ان وافقهم في توكيل العلم الى الله تعالى وما ذكره من الطامات والترهات فليس من مذهب اهل الحق والرجل معتاد
بالطامات انتهى واقول قد نسب في المواقف القول بالجسمية الى مقاتل بن سليمان والكرامية وغيرهم وسيعترف الناصب ايضا
فيما سيجيء من مسئلة عدم كونه تعالى في جهة ولا ريب في ان الكرامية ومقاتل من اهل السنة وقد صرح الشهرستاني في كتاب الملل
والنحل ان مضر وكهمس واحمد الهجيمي وغيرهم من اهل السنة قالوا معبودهم صورة ذات اعضاء وابعاض اه ثم قال واما مشبهة
الحشوية من اصحاب الحديث فحكى الاشعري عن محمد بن عيسى انه حكى عن مضر وكهمس واحمد الهجيمي انهم جوزوا على ربهم الملامسة و
المصافحة والمعانقة في الدنيا والاخرة اه ولا ريب ان اصحاب الحديث انما يطلق عندهم على سلف اهل السنة وعلم من كلام صاحب
الملل في موضع آخر ان الحنابلة مشاركون معهم في بعض التشبيهات فانكار الناصب باطل واما ما ذكره من ان مذهب احمد بن
حنبل ليس كذلك ففيه انه كذلك لشهادة امامهم فخر الدين الرازي حيث قال في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ان احمد بن
حنبل كان في غاية الانكار للمتكلمين في التنزيه ولما كان في غاية المحبة للشافعي ادعت المجسمة انه كان على مذهبهم انتهى ولو سلم
براءة احمد عن التشبيه فنقول ان المصنف لم يقل ان احمد بن حنبل قال بالتشبيه وانما نسب ذلك الى الحنابلة وكون الحنابلة قايلين
بشيء لا يستلزم كون امامهم قايلا به حتى يلزم من عدم كون احمد قايلا بالتشبيه ان يكون نسبة التشبيه الى اصحابه كلا او بعضا افتراء

الهجيمي

كانه



كانه زعم الناصب الا ترى ان الشيخ الاشعري قايل بان وجود كل شيء عين ذاته مع ان الاشاعرة باجمعهم مخالفون له في هذا
كما صرح به الشارح الجديد للتجريد في اوايل كتابه وكذا اصحاب ابي حنيفة قد خالفوه في كثير من المسايل الفروعية حتى ان المفتي
قد تقرر بينهم على ما خالفوه فيه ثم لا يخفى ان الناصب لم يذكر الطريق الثاني لاهل السنة ولعله تفطن بان فيها ما لا يمكنه التفصي
عنه وهذا في قوة الاعتراف بما ذكره المصنف فيكون ما ذكره الناصب تطويلا بلا طايل واطلاق الطامات انما يليق بكلام مثله الذي
لا يوصل الى طايل ولا يرجع الى حاصل كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته البحث الرابع انه ليس في جهة العقلاء كافة على ذلك
خلافا للكرامية حيث قالوا انه تعالى في جهة الفوق ولم يعلموا ان الضرورة قضت بان كل ما هو في جهة فاما ان يكون لابثا فيها او
متحركا عنها فهو اذن لا ينفك من الحوادث وكل ما لا ينفك من الحوادث فهو حادث على ما تقدم انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول هذا القول من الكرامية لانهم من جملة من يقول انه جسم ولكن قالوا غرضنا من الجسم انه موجود لا انه متصف بصفات
اجسام فعلى هذا لا نزاع معهم الا في التسمية ومأخذها التوقيف ولا توقيف ههنا وكونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية
باطل بلا خلاف لكن جرت العادات في الدعاء بالتوجه الى جهة الفوق وذلك لان البركات الالهية انما تنزل من السماء الى الارض
وقد جاء في الحديث ان امراة بكماء اتي بها الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله من الخالق فاشارت
الى السماء فقبل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ايمانها وذلك لجريان العادة بالتوجه الى السماويات عند ذكر الله وهذا يمكن
ان يكون مبنيا على ارادة العلو والتفوق فيعبرون عن العلو العقلي بالعلو الحسي فان اراد الكرامية هذا المعنى فهو صحيح وان
ارادوا ما يلزم الاجسام من الكون في الجهة او الحيز فهو باطل انتهى اقول كان الناصب يريد بقوله هذا القول من الكرامية انهم
ليسوا من اهل السنة وهو مكذوب بما صرح به الشهرستاني في كتاب الملل والنحل بزعم الناصب ثم ما ذكره من ان الكرامية من جملة
من يقول انه جسم لا يقتضي توجه اعتراض المصنف اليهم بل يقتضي ان يكون هناك جماعة اخرى قايلون بانه تعالى حقيقة
الجسم وقد صرح بوجودهم وانهم مقاتل بن سليمان وغيره صاحب المواقف فليكن اعتراض المصنف متوجها اليهم وبهذا يظهر ان
قول الناصب وكونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف خلف باطل واما ما ذكره من الترديد فمردود بان
الكرامية ارادوا ما يلزم الجسمية بعينها لانهم وان كان من يتصدى لاصلاح كلامهم قال صاحب الملل والنحل نص ابو عبد الله محمد بن
كرام على ان معبوده على العرش استقرارا وعلى انه بجهة فوق ذاتا واطلق عليه اسم الجوهر وقال في كتابه المسمى عذاب القبر انه احدي
الذات احدي الجوهر وانه مماس للعرش من الصفحة العليا ويجوز عليه الانتقال والتحول والنزول ومنهم من قال انه على بعض
اجزاء العرش وقال بعضهم امتلأ العرش به الى غير ذلك من الخرافات التي نسج الناصب على اسلوبها في هذا الكتاب ثم من العجب
ان ينسب عليه انه خان في نقل الحديث المذكور فان الحديث على ما ذكر في المواقف قد وقع السؤال فيه باين الله لا بمن الخالق لا
يقال انه نقل الحديث بالمعنى وهو جائز لانا نقول النقل بالمعنى ممنوع لان اين سؤال عن المكان ومن سؤال عن الماهية ولان الاله
شامل للمعبود الحق والباطل والله اسم خاص بذاته تعالى لم يطلق على غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرحوا به تامل قال
المصنف رفع الله درجته البحث الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد فانه لا يعقل صيرورة
الشيئين شيئا واحدا وخالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور فحكموا بانه تعالى يتحد بابدان العارفين حتى تمادى
بعضهم وقال انه تعالى نفس الوجود وكل موجود فهو الله تعالى وهذا عين الكفر والالحاد والحمد لله الذي فضلنا باتباع اهل

البيت دون اهل الاهواء الباطلة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يتحد بغيره لامتناع
اتحاد الاثنين واما ما نسب الى الصوفية من القول بالاتحاد فان اراد بهم محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي وسهل بن
عبد الله التستري وابي القاسم جنيد البغدادي والشيخ السهروردي فهذا نسبة باطلة وافتراء محض وحاشاهم عن ذلك
بل صرحوا كلهم في عقايدهم ببطلان الاتحاد فانه مناف للعقل والشرع بل هم اهل محض التوحيد محققة الاسلام ناضجة بين
اقوالهم ظاهرة على اعمالهم وعقايدهم وهم اهل التوحيد والتمجيد وفي الحقيقة هم الفرقة الناجية ولهم في مصطلحاتهم
ذات يقصر عنها افهام غيرهم وفي اصطلاحاتهم البقاء والفناء والمراد من الفناء محو العبد صفاته وهويته التعينية بكثرة الرياضات
والاصطلام من الوارد الحق والبقاء هو تجلي الربوبية على العبد بعد السلوك والمقامات فيبقى العبد بربه وهذه احوال
لا يطلع عليها الا اربابها ومن سمع شيئا من مقالاتهم ولم يفهم المراد من تلك الكلمات حمل كلامهم على الاتحاد والحلول
عصمنا الله من الوقيعة في اوليائه فقد ورد في الحديث الصحيح القدسي عن الله تعالى من عادى لي وليا فقد اذنته بالحرب واما ما نقل عنهم
انهم يقولون انه تعالى نفس الوجود فهذا مسئلة دقيقة لا يصل فهمه اذهان مثل هذا الرجل وجملتها انهم يقولون
لا موجود الا الله ويريدون به ان الوجود الحقيقي له تعالى لانه من ذاته لا من غيره فهو الموجود في الحقيقة وكل ما كان موجودا
غيره فوجوده من الله تعالى وهو في حد ذاته لا موجود ولا معدوم لانه ممكن وكل ممكن فان نسبة الوجود والعدم اليه على السواء
فوجوده من الله تعالى فهو موجود بوجود ظلي هو ظل الوجود الحقيقي فالموجود حقيقة هو الله تعالى وهذا عين التوحيد
وكمال التنزيه فمن نسبهم مع قصور فهمه هذه العقيدة الى الكفر فهو الكافر لانه كفر مسلما بجهله وسلامة انتهى اقول قد رد الناصب
المردود بقوله فان اراد محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي اه ولم يذكر عديله وهو ان يراد غير محققي الصوفية فظاهر ان
تشنيع المصنف مخصوص بهم وهم الذين يعتقدهم المصنف من صوفية الجمهور دون ابي يزيد والجنيد واشباههم فانهم من الشيعة
الخالصة كما حققنا ذلك في كتاب مجالس المؤمنين قال سيد المتألهين حيدر بن علي العبيدي الاملي قدس سره في كتابه المسمى
بجامع الاسرار ومنبع الانوار من شاهد الحق في مظاهره وشاهد نفسه معها بانه من جملتها حكم باتحاده بالحق مع بقاء الاثنينية
والغيرية وصار اتحاديا ملعونا نجسا وهو مذهب النصارى وبعض الصوفية لعنهم الله لكن الصوفية الحقة ما يقولون
بالاتحاد وان كان الى ما قالوا كذلك فانهم يقولون نحن اذا نفينا وجود الغير مطلقا لسنا الا قايلين بوجود واحد فكيف
نقول بالاتحاد والحلول وانهما مبنيان على الاثنينية والكثرة وغير ذلك انتهى وبالجملة ههنا جماعة من المتصوفة
القايلين بالاتحاد والحلول كما ذكره المصنف قدس سره وقد وقع التصريح بذلك ايضا فيما صح حيث قال المخالف وهذين
الاصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوايف ثلث الاولى النصارى وضبط مذهبهم اه الثالثة بعض المتصوفة
وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصارى والكلايط ورايت من الصوفية الوجودية من
ينكر ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في الدار غيره ديار وهذا
العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز تمييزا ابدا انتهى وقد
ظهر بهذا ايضا التدليس في نشر ما ذكره المص علم اطلاعه على مصطلحات الصوفية الحقة كيف وقد حقق في مصنفاته موافقا
لغيره من المتألهين ان الوجود حقيقة الله تعالى ووجودات الممكنات انما هي انتسابها اليه فيقولون قولنا زيد موجود بمنزلة

قلنا

٢٧

قلنا ماء شمس واما ما قيل ان الكلي الطبيعي موجود عند الصوفية وغيرهم من محققي الحكماء والمتكلمين والوجود المطلق
الكلي عين الواجب عندهم والممكنات المشاهدة تعينات له فلا استبعاد في القول بوحدة الوجود مستبعد من وجهين
في نظر العقل احدهما حصول الموجودات الكثيرة بسبب عروض التعينات والاعتبارات لحقيقة واحدة موجودة و
ثانيهما انتفاء الحقايق المختلفة الموجودة في نفس الامر ووجود الكلي الطبيعي لو سلم انما يفيد في رفع الاستبعاد الاول
دون الثاني تامل واما ما ذكره الناصب في تحقيق وحدة الوجود من ان نسبة الوجود والعدم الى الممكن على السواء فهو
مما يقوله الظاهريون من المتكلمين ايضا ولا يلزم من ذلك ما فهمه الناصب عليه من ان لا يكون للممكن وجود حقيقي والا
لزم ان يكون كل ما استفاد شيئا من غيره غير متصف حقيقة بذلك الشيء فيلزم ان لا يكون النارية الحاصلة في الاجزاء
الدخانية الشهابية الصاعدة الى كرة النار نارا حقيقية لاستواء تلك الاجزاء الى النارية وعدمها فتدبر قال المصنف رفع
الله درجته البحث السادس في انه تعالى لا يحل في غيره من المعلوم القطعي ان الحال مفتقر الى المحل والضرورة قضت بان كل
مفتقر الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى حالا في غيره لزم امكانه فلا يكون واجبا هذا خلف وخالفت الصوفية من الجمهور في
ذلك وجوزوا عليه الحلول في ابدان العارفين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فانظر الى هؤلاء المشايخ الذين يتبركون بمشاهدهم
كيف اعتقادهم في ربهم وتجويزهم عليه تارة الحلول واخرى الاتحاد وعبادتهم الرقص والتصفيق والغناء وقد عاب الله تعالى
على الجاهلية الكفار في ذلك فقال الله تعالى وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية واي تغفل ابلغ من تغفل من يتبرك
بمن يتعبد الله بما عاب به الكفار فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ولقد شاهدت جماعة من الصوفية
في حضرة مولانا الحسين عليه السلام وقد صلوا المغرب سوى شخص واحد منهم كان جالسا لم يصل ثم صلوا بعد ساعة العشاء سوى
ذلك الشخص فسالت بعضهم عن ترك صلوة ذلك الشخص فقال وما حاجة هذا الى الصلوة وقد وصل اتجوزان يجعل بينه وبين
الله تعالى حاجبا فقلت لا فقال الصلوة حاجب بين العبد والرب فانظر ايها العاقل الى هؤلاء وعقايدهم في الله تعالى كما تقدم
وعبادتهم ما سبق واعتذارهم في ترك الصلوة ما مر ومع ذلك فانهم عندهم الابدال فهؤلاء اجهل الجهال انتهى قال
الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية
وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا لو استغنى عن المحل بذاته لم يحل فيه والا احتاج اليه لذاته ولزم قدم المحل فيلزم محالات
واما ما ذكر ان الجمهور من الصوفية جوزوا عليه الحلول فقد ذكرنا في الفصل السابق انه ان اراد بهذه الصوفية مشايخنا
المحققين فان اعتقاداتهم مشهورة ومن اراد الاطلاع على حقايق عقايدهم فليطالع الكتب التي وضعوها لبيان الاعتقادات
كالعقايد المنسوبة الى سهل بن عبد الله التستري وكاعتقادات الشيخ ابي عبد الله محمد بن الخفيف المشهور بالشيخ الكبير و
كاعتقادات الشيخ حارث بن الاسد المحاسبي وكالتعرف للكلاباذي والرسالة للقشيري وكالعقايد للشيخ ضياء الدين
ابي النجيب السهروردي وكعوارف المعارف للشيخ شهاب الدين ابي حفص عمر السهروردي ليطلع عليه عقايدهم المطابقة
للكتاب والسنة وما بالغوا فيه من نفي الحلول والاتحاد واما ما ذكر من ان عبادتهم الرقص والتصفيق فلو اراد
ان نفعهم فافحش فاذا لم يكن المشايخ الصوفية من اهل العبادات وتعميرالاوقات بوظايف الطاعات وترك اللذات و
الاعراض عن المشتهيات فمن هو قادر على ان يعد نفسه من اهل الطاعات بالنسبة اليهم ثم هذا الرجل الطامات الذي صنف

وجودهم

قال المصنف رضه

مع جهدهم في العبادة صح

الكتاب ويرد على اهل الحق ويبالغ في انكار العلما والاوليا وطلبا لرضى السلطان محمد خدابنده لعطه ادرار او ويتبقن على
مدرا ملقدان لايستحسن عبادة المشايخ المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن شهوات القاطعين بادية الرياضات كما
نقل ان ابا يزيد البسطامي رحمه الله ترك شرب الماء سنة تاديبا لنفسه حيث دعته الى شيء من اللذات شاهت وجوه المنكرين
وكلت السنتهم وعميت ابصارهم واما ما ذكر ان الله تعالى عاب على اهل الجاهلية بالتصدية فما اجهله بالتفسير وباسباب
نزول القرآن وقد ذكر ان طائفة من جهلة قريش كانوا يؤذون رسول الله صلى الله عليه وآله بالمكاء والتصدية عند البيت لو يحول
عليه صلوته فانزل الله هذه الآية وقد احل الله ورسوله اللهو في مواضع كثيرة منها الختان والعرس والاملاك وايام العيد والجماع
الذي يعتاده الصوفية مشروط بشرائط كلها من الشرع ولهم فيها آداب واحوال لا يعرفها الجاهل فيقع فيهم ثم ما نقل من قول
واحد من القلندرية الفسقة الذي يزورون مشهد مولانا الحسين عليه السلام ايام الموسم والزيارة جعله مستند الرد على كبار
المشايخ المحققين المشهورين فيا للعجب انسل الى الناس من كل حدب من حال هذا الرجل الطامات انه لم ينظر الى كتاب عوارف
المعارف والرسالة القشيرية ليعرف اهتمام القوم بمحافظة الصلوات ودقائق الآداب والخشوع والاهتمام بحفظها
ومحافظتها ليعتقد فيهم كلا انهم ويجعل قول قلندر فاسق فسيق سندا في جرحهم وانكارهم وهذا غاية التعصب
الخروج عن قواعد الاسلام نعوذ بالله من عقايده الفاسدة الكاسدة انتهى **اقول** قد بينا قبيل ذلك ان ههنا جماعة من
المتصوفة القائلين بالحلول وكلام المصنف فيهم ويدل عليه من اشعارهم ايضا قولهم **شعر** انا من اهوى ومن اهوى انا ٭
نحن روحان حللنا بدنا ٭ وهكذا الكلام في انكاره لكون عباداتهم الرقص والتصفيق فان الكلام في متاخري المتصوفة من
النقشبندية وامثالهم لا في قدماء الصوفية المعتقدين بعد مضيهم فان حالهم واقوالهم خال عن الغناء والتصفيق و
نحوها ولو ذكر بعض المتاخرين منهم ما يدل على اباحة شيء من ذلك فكذب او محمول على التقية من ارباب الحديث والمتصوفة
من اهل السنة الذين يفتون بحل الغناء ونحوه واما ما ذكره من انه اذا لم يكن مشايخ الصوفية من اهل العبادات مع جهدهم
في العبادات وتعمير الاوقات بوظايف الطاعات وترك اللذات اه ففيه ان الطاعة الخالصة والعبادة المقبولة لا يعرف بمجرد
الجهد في العبادات واقامة الطاعات وترك اللذات فان كثيرا من الناس قد يترك الدنيا الدنية فيترك اللذات والشهوات
لحب الرياسة والشيخوخة وخديعة الناس بالتلبيس والوسوسة كما اشار اليه العارف حافظ البصري في قصيدته الفارسية حيث
**شعر** منم اخي الطامات جلف تصوف ٭ بنمن تلبيسا بصمت وخلوة ٭ يقول لقد نلنا بكشف سرائرا ٭ جالانا لا
قال فيها بلفظه ٭ ارادل غذ لعون زنقا بخرقة ٭ وسجادة مرقوعة وبسجة ٭ وقال ركن الدين الصاين بالفارسية **شعر**
اكر جه طاعت ابن شيخكان سالوس است كه جو شيخ وطولي درجان انس وجان انداخت ٭ ولي بكعبه كه كر جبرئيل طاعتشان
بنجنيق تواند بآسمان انداخت ٭ وقال العارف الشيرازي **شعر** نقد صوفي نه همه صافي بيغش باشد ٭ اي بسا خرقه كه مستوجب
آتش باشد ٭ خوش بود كر محك تجربه آيد بميان ٭ تا سيه روي شود هر كه در او غش باشد ٭ وبالجملة لا ينبغي الاغترار
بمجرد رؤية احد انه يكثر من الطاعات ويترك اللذات بل ينبغي العلم بكونه غير مراء وانه ممن جعل هواه تبعا لامر الله وقواه
مبذولة في رضاه كما اشار اليه مولانا علي بن الحسين عليهما السلام في جملة ما روي عنه مولانا الرضا عليه السلم قال قال علي بن الحسين
عليهما السلام اذا رايتم الرجل قد حسن سمته وهديه وتماوت في منطقه وتخاضع في حركاته فرويدا لا يغرنكم فما اكثر من يعجزه

كلام مولانا علي بن الحسين عليهما السلام





تناول الدنيا وركوب المحارم الحرام منها لضعف نيته ومهانته وجبن قلبه فنصب الدين فخالها فهو لا يزال يختل
الناس بظاهره فان تمكن من حرام اقتحمه واذا وجدتموه يعف عن المال الحرام فرويدا لا يغركم فان شهوات الخلق
مختلفة فما اكثر من ينبو عن المال الحرام وان كثر ويحمل نفسه على شوهاء قبيحة فياتي منها محرما فاذا وجدتموه يعف عن
ذلك فرويدا لا يغركم حتى تنظروا ما يعقده عقله فما اكثر من ترك ذلك اجمع ثم لا يرجع الى عقل متين فيكون ما يفسد
بجهله اكثر مما يصلحه بعقله فاذا وجدتم عقله متينا فرويدا لا يغركم حتى تنظروا امع هواه يكون على عقله او يكون مع
عقله على هواه وكيف محبته للرياسات الباطلة وزهده فيها فان في الناس من خسر الدنيا والآخرة يترك الدنيا ويرى
لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة الاموال والنعم المباحة المحللة فيترك ذلك اجمع طلبا للرياسة حتى اذا قيل له اتق الله
اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد فهو يخبط خبط عشواء يقوده اول باطل الى ابعد غايات الخسارة ويمده ربه بعد طلبه
لما لا يقدر عليه في طغيانه فهو يحل ما حرم الله ويحرم ما احل الله لا يبالي ما فات من دينه اذا سلمت له رياسته التي قد يتقي
من اجلها فاولئك الذين غضب الله عليهم ولعنهم واعد لهم عذابا مهينا ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل هو الذي جعل هواه
تبعا لامر الله وقواه مبذولة في رضاء الله يرى الذل مع الحق اقرب الى عز الابد من العز في الباطل ويعلم ان قليل ما يحتمله
من ضرائها يؤديه الى دوام النعم في دار لا تبيد ولا تنفد وان كثير ما يلحقه من سرائها ان اتبع هواه يؤديه الى عذاب
لا انقطاع له ولا يزول فذلك الرجل نعم الرجل فبه فتمسكوا وبسنته فاقتدوا والى ربكم فيه فتوسلوا به فانه لا ترد له دعوة
ولا تخيب له طلبة انتهى ولما ما ذكره من ان المصنف جهل بالتفسير واسباب النزول وقد ذكر ان طائفة من جهلة
قريش كانوا يؤذون رسول الله صلى الله عليه وآله فهو يدل على تجاهله او جهله وعدم سعه لسائر ما ذكر في شان نزول
هذه الآية بل على جهله بمعنى ما نقله هو من شان النزول اما الاول فلان ما قرره المفسرون وذهبوا عنده في شان نزول هذه
الآية هو ما روي عن ابن عمر انهم كانوا يطوفون بالبيت عراة وهم يشبكون بين اصابعهم يصفرون فيها ويصفقون
فالمكاء والتصدية على هذا نوع عبادة لهم ولهذا وضعا موضع الصلوة بناء على معتقدهم ولما ما نقله الناصب في شان النزول
فهو مما قاله مجاهد ومقاتل وهو مرجوح يحتاج في تصحيحه في اعتقادهم ايضا الى التكلف في معنى الصلوة المذكورة في صدر
الآية بان يقال جعل الله تعالى المكاء والتصدية صلوة لهم كقولك زرت الامير فجعل جفاي صلتي اي اقام الجفا مقام الصلة
وهو مجاز مستبعد جدا ومع ذلك لا ينافي ما ذكره المصنف موافقا لما روي عن ابن عمر لجواز ان يكون صلوتهم او اكثرها
بهذه الصفة في زمن النبي صلى الله عليه وآله ايضا ولا استبعاد في ان يكون صلوتهم كذلك كما لا استبعاد في ان يكون صوم
كصوم مشركي الهند حيث يشربون اللبن والماء ويأكلون الفواكه ونحوها في ايام صومهم ولا يعتقدونها مخالفة واما ما ذكره
من ان الله تعالى قد احل اللهو في مواضع كثيرة اه فهو كذب وافتراء على الله ورسوله كما يدل عليه حكمه تعالى بل القرآن والسنة
الصحيحة مملوة من النص على خلافه والاحاديث التي فهموا منها اباحة اللهو ونحوه انما هي موضوعات علماء زمان بني امية
لعنهم الله تعالى قد وضعوها على وفق هواهم كما وضعوا غير ذلك على وفق مقاصدهم الاخر وسيذكر المصنف شطرا من تلك
الاحاديث في مسئلة البدعة ويرد عليها ومن جملة تلك الاحاديث ما فيه تصريح بان النبي صلى الله عليه وآله سمى باطلا الذي
الغناء الذي كان يسمعه واقر سماعه وبانه علل اعراضه عن سماعه بانه رجل لا يحب سماع الباطل فيرشد الى ان

للدنيا م

د
الابد

بجل الغناء ونحوه من اللهو مخصوص باهل السنة وانه يقول متصوفيهم صدع بانكار ذلك غير المعتزلة ايضا موافقا للامامية
حيث قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى يحبهم ويحبونه واما ما يعتقده اجهل الناس واعداهم للعلم واهله وامقتهم للشرع
واسوءهم طريقة وان كانت طريقتهم عند امثالهم من الجهلة والسفهاء شيئا وهم الفرقة المتفعلة من الصوف وما يدينون به
من المحبة والعشق والتغني على كراسيهم خربها الله وفي مراقصهم عطلها الله بابيات الغزل المقولة في المردان الذين يسمونهم شهداء
وصعقاتهم التي اين منها صعقة موسى عند دك الطور فتعالى الله عنه علوا كبيرا انتهى فتامل واما ما ذكره من ان المصنف نقل قول
واحد من القلندرية اه فنياز الملم اعرف بحال من نقل منهم اباحة ترك الصلوة ولم من اهل السنة سواء سماهم الناصب ملاحدة
او صوفية او متصوفة وقد سمعت ان هؤلاء يسمون انفسهم بالواصلية ومرادهم من ذلك انهم وصلوا الى الله تعالى وقد رفع عنهم المعرفة
فسقط عنهم التكليف وقد صرح بذلك ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين فقال ويعرض السالك على درب الفناء معاطب
مهالك لا ينجيه منها الا بصيرة العلم منها انه اذا اقتحم عقبة الفناء ظن ان صاحبها قد سقط عنه الامر والنهي ويقول انما يلتزم
من محجوب الحقيقة سقط عنه الامر ويحتجون بقوله تعالى واعبد ربك حتى ياتيك اليقين ويفسرون اليقين بشهود الحكم الكوني
وهي الحقيقة عندهم وهذا زندقة ونفاق وكذب منهم على الله وعلى نبيهم ولكنهم لم ينقل الناصب توهم من قول المصنف
انهم يزورون مشهد الحسين عليه السلام انه قصيده لبيان سنة ولم يعلم ان زيارتهم لمكان اللهو ومشاهدة الناس المجتمعين في
ايام الموسم وكيف يزورون الحسين عليه السلام معتقدا لاستحبابها من قرر على نفسه اسقاط الواجبات عنه فضلا من المستحبات
فتامل ثم اقول ان الذي يقلع مادة انكار الناصب لزندقة المتصوفة من اصحابه ان من اكابر الاصحاب الذين يقتدون بهم
في الشريعة والطريقة اليافعي الشافعي اليمني وقد اقر بما نسبه المص اليهم في هذا الكتاب وجماعة في غيره حيث روى في كتاب الروض
بروض الصالحين على ما ذكره الغزالي في الاحياء من بلوغ العبد بينه وبين الله تعالى الى حال اسقطت عنه الصلوة واحلت
له شرب الخمر ولبس الحرير وترك الصلوة ونحوها وحكم بانه يجب قتله وان كان في خلوده في النار نظر انتهى فقال في ذلك الكتاب
ولو ان الله اذن لبعض عباده ان يلبس ثوب حرير مثلا وعلم العبد بذلك الاذن يقينا فلبسه لم يكن منتهكا للشرع ثم قال فان
قيل من اين يحصل له علم اليقين قلت من حيث حصل للخضر عليه السلام حين قتل الغلام وهو ولي لا نبي على القول الصحيح عند اهل
العلم كما ان الصحيح عند الجمهور انه لا انثى ولهذا قطع الاولياء ورجحه الفقهاء والاصوليون واكثر المحدثين انتهى و
فساده مما لا يخفى فان هذا كما قيل نسخ لبعض احكام الشريعة المطهرة واقدام على ما لم يقدم عليه غيره ومتابعة للزنادقة
الخالصة فانهم قالوا ان هذه الاحكام في الشريعة انما يحكم بها على الاغبياء اما اهل الخصوص فلا يحتاجون الى تلك
النصوص بل انما يراد منهم ما يقع في قلوبهم ويحكم عليهم بما يغلب عليهم من خواطرهم وقد جاء فيما ينقلون استفت قلبك
وان افتاك المفتون انتهى وهذه زندقة وكفر صريح يسل قائله لانه انكار ما علم من الشرايع فان الله اجرى سنته وانفذ
حكمته بان احكامه لا يعلم الا بواسطة رسله السفراء بينه وبين خلقه وهم المبلغون عنه رسالته المظهرون احكامه وبالجملة فقد
حصل العلم القطعي واليقين الضروري من دين نبينا صلى الله عليه وآله بانه لا طريق لمعرفة احكام الله تعالى التي هي راجعة الى
امره ونهيه الا من جهة الرسل من صريح العقل والوحي فمن قال ان هناك طريقا آخر يعرف بها امره ونهيه غير الرسل فهو كافر
ثم ان هذا قول باثبات انبياء بعد نبينا صلى الله عليه وآله الذي جعله خاتم انبيائه ورسله فلا نبي بعده ولا رسول وبيان ذلك



ان من قال الخضر اخذ عن قلبه وان ما وقع فيه حكم الله فقد اثبت لنفسه خاصة النبوة التي اشار اليها النبي بقوله ان روح
القدس نفث في روعي والمخلص انما الا نكران الملك والشيطان لهما التصرفات في القلب وان الله يلهم العبد بدليل واوحينا
الى ام موسى ان ارضعيه وليست نبية بل تنبيها يوحي الى النحل ونحوه كما دل عليه قوله تعالى واوحى ربك الى النحل الاية ولنا انكر
دعوى الاحكام بالامر والنهي بينها بعد ختم النبوة والله اعلم قال المص رفع الله درجته البحث السابع في انه تعالى متكلم وفيه مطالب
الاول في حقيقة الكلام الكلام عند العقلاء عبارة عن المؤلف من الحروف المسموعة واثبت الاشاعرة كلاما اخر نفسانيا
مغايرا لهذه الحروف والاصوات وهذه الحروف والاصوات دالة عليه وهذا غير معقول فان كل عاقل انما يفهم من الكلام ما
قلنا فاما ما ذهبوا اليه فانه غير معقول لهم ولغيرهم البتة فكيف يجوز اثباته لله تعالى وهل هذا الا جهل عظيم لان الضرورة
قاضية بسبق التصور على التصديق واذا تمهدت هذه المقدمة فنقول لا شك انه تعالى متكلم على معنى انه اوجد حروفا
واصواتا مسموعة قائمة بالاجسام الجمادية كما كلم الله تعالى موسى من الشجرة فاوجد فيها الحروف والاصوات والاشعرية
خالفوا عقولهم وعقول كافة البشر واثبتوا له تعالى كلاما لا يفهمونه هم ولا غيرهم واثبات مثل هذا الشيء مكابرة على
مع انه غير متصور البتة فضلا عن ان يكون مدلولا عليه معلوم البطلان ومع ذلك فانه صادر عنا او فينا عندهم ولا نعقله
نحن ولا من ادعى ثبوته انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء
عليهم السلام فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام
الكلام فثبت المدعى ثم ان الكلام عندهم لفظ مشترك تارة يطلقونه على المؤلف من الحروف المسموعة وتارة يطلقونه على
المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ويقولون هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى ولا بد من اثبات هذا
الكلام فان العرف لا يفهمون من الكلام الا المؤلف من الحروف والاصوات فنقول اولا ليراجع الشخص الى نفسه انه اذا
اراد التكلم بالكلام فهل يفهم من ذاته انه يزور ويرتب معاني يعزم على التكلم بها كما ان من اراد الدخول على السلطان او
العالم فانه يرتب في نفسه معاني واشياء ويقول في نفسه ساتكلم بهذا فالمنصف يجد من نفسه هذا البتة فهذا هو الكلام
النفساني ثم نقول على طريقة الدليل ان الالفاظ التي نتكلم بها لها مدلولات قائمة بالنفس فنقول هذه المدلولات هي الكلام
النفساني فان قال الخصم تلك المدلولات هي عبارة عن العلم بتلك المعاني قلنا هو غير العلم لان من جملة الكلام الخبر وقد
يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه فالخبر عن الشيء غير العلم به فان قال هو الارادة قلنا هو غير الارادة لان من
جملة الكلام الامر وقد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه او لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان
بالمامور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه
واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا والحق انه
علم الطلب فيهما الا ان لفظ الامر اذا وجد فقد يجد مدلوله عند المخاطب وهو الطلب ثم ان في الصورتين لا بد من تحقق
الطلب من الامر لان اعتذاره واختباره موقوفان على ان الطلب منه مع عدم الفعل من المامور وكلاهما لا بد من ان يكونا
محققين ليحصل الاعتذار والاختبار قال صاحب المواقف هيهنا ولو قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي يغاير الاعتبار
في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته اي ارادة المتكلم

نسخة
وللتصور هذه الحروف والاصوات
وللارادة ايجاد هذه الحروف والاصوات

لما امر به لم يكن بعيدا لان الارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة
وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريد مع انه لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما
يجيبه الاشاعرة هذا كلام صاحب المواقف واقول ان من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة البتة شيء اصلا بل يوجد له
عند الاخبار وهو يدل على مدلول هو الكلام النفسي من غير ارادة في ذلك الاخبار لشيء من الاشياء واما في الامر وان كان
هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الامر بل نحن نلزم ذلك الطلب فاذن تلك الارادة
مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المط ولما ثبت ان ههنا صفة هو غير الارادة والعلم فنقول هو
الكلام النفساني فاذن هو متصور عند العقل ظاهر لمن راجع وجدانه غاية الظهور فمن ادعى بطلانه وعدم كونه متصورا
فهو مبطل واما من ذهب الى ان كلام الله هو اصوات وحروف يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او
النبي وهو حادث فيتجه عليه ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام به صفة التكلم وخالق الكلام لا يقال انه متكلم كما ان خالق الذوق
لا يقال انه ذائق وهذا ظاهر البطلان عند من يعرف اللغة والصرف فضلا عن اهل التحقيق نعم الاصوات والحروف دالة
على كلام الله تعالى ويطلق عليها الكلام ايضا ولكن الكلام في الحقيقة هو ذلك المعنى النفسي كما اثبتناه انتهى اقول فيه نظر
اما اولا فلان اثبات الاشتراك لا يجديهم نفعا لان الكلام يجب ان يكون مركبا سواء كان لفظيا او نفسيا اما اللفظي فظاهر
واما النفسي فلان اللفظ لما كان موضوعا بازاء المعنى المطابق لما في النفس فلو لم يكن النفسي مركبا لم يكن المعنوي مطابقا
له وايضا الترتيب داخل في مفهوم الكلام ولا يوجد الكلام بدونه كما اعترف به الفاضل التفتازاني في شرح العقايد حيث
قال وهذا الى ما ذكره صاحب المواقف من ان الكلام النفسي غير مرتب الاجزاء جيد لان يتعقل لفظا قائما بالنفس غير
مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المترتبة الدالة عليه ونحن
لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما
مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مترتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا انتهى وعلى هذا فما يزوره المتكلم في نفسه عند
ارادة التكلم يجوز ان يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة المترتبة في النفس فلا يجديهم ما تشبثوا به من قول عمر زورت في
نفسي كلاما بمعنى قدرته وفرضته كما يقال زورت دارا او بناء فكما لا يدل هذا على كون حقيقة الدار والبناء في النفس
كذلك لا يدل ذلك على كون حقيقة الكلام في النفس وكذا كون الكلام في الفؤاد اشارة الى تصوره واما ثانيا فلان ما ذكره من انه
قد يخبر الرجل بما لا يعلمه بل يعلم خلافه فالخبر عن الشيء غير العلم به ففيه ما ذكره الشارح الجديد للتجريد حيث قال ولقايل ان يقول
ان المعنى النفسي الذي يدعون انه قايم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني
حصوله في الذهن مطلقا يقينيا كان او مشكوكا فلا يكون مغايرا للعلم والحاصل ان هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني
لا للعلم المطلق اذ كل عاقل يتصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وايضا هذا قياس الغايب على الشاهد
فلا يفيد واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان مغايرة المعنى النفسي للارادة مردود بالاعتراض الذي نقله واما ما ذكره في دفع
ذلك الاعتراض بقوله اقول لا نم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب الى آخره فمدخول
بان الاعتذار والاختبار انما يتحققان على ان يصدر من الامر ما يدل بظاهره في محاورة الاستعمال على الطلب لا على تحقق

الطلب

٢٩

الطلب في نفس الامر اذ لا يتوقف لغير الله تعالى بما في الصدور تحصيل الاعتذار والاختبار من غير قصد الطلب
كما لا يخفى ولعل رابعا فلان ما ذكره في جواب ما نقله ثانيا عن صاحب المواقف في تقوية المعتزلة من قوله او قيل
من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصلا اه ففيه ان هذا غير واقع ولو سلم فيجاب بمثل ما اجبنا عنه مما
قيل من انه قد يخبر الرجل عما لم يعلمه فاعلم واما ما ذكره من ان في الامر وان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس
عين الطلب الذي هو مدلول الامر بل نحن نلزم ذلك الطلب فاذن تلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في
هذا الامر وهو المط فنقول انا لا نسلم ان الطلب غير الارادة فان الطلب عين الارادة عند المعتزلة ولو سلم فنقول ان الكلام
النفسي عند الاشاعرة قديم فلو كان عبارة عن الطلب كما ذكره الناصب يلزم قدم من يطلب منه الفعل ايضا والا يلزم السفه
اذ الطلب بدون وجود من يطلب منه سفه بالضرورة وسيجيء تفصيل الكلام فيه عن قريب ان شاء الله تعالى ولعل خامسا فلان
ما ذكره من ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام به صفة التكلم وخالق الكلام لا يقال له انه متكلم اه قد ذهب فيه الناصب مما قاله
اصحابه قاطبة من ان المتكلم من قام به الكلام لما اورد عليهم الامامية من انه يلزم من ذلك ان لا يصح اطلاق المتكلم على النفس
اذ الكلام قايم بالصوت الذي هو عرض لا بالنفس مع انه يتوجه عليه ان المبدأ الذي هو التكلم المهروب اليه بمعنى ايجاد الكلام
وقايم بذاته تعالى حقيقة فلا احتياج الى المعنى النفسي الازلي وايضا نحن لا نشترط في صدق المتكلم ان يكون ذلك الشيء
موجدا للكلام بل نقول لا بد ان يكون بين الكلام وذلك الشيء ملابسة كما في الحداد والصايغ والتمار وغيرها وهي متحققة
ههنا اذ الكلام مخلوق له تعالى وبالجملة لا يلزم ان يكون اطلاق الالفاظ على وتيرة واحدة فان المضيء يطلق على ما كان
نفس الضوء فلا يصدق عليه بمعنى ما قام به الضوء وكذا النهار يطلق على من كان نفس الضوء فلا يصدق عليه بمعنى ما قام به
الضوء وكذا التمار يطلق على من كان بايعا للتمر لا على من قام به التمر فلا يتجه علينا النقض بالذائق كما ذكره الناصب
الخالي عن ذوق التحقيق ولا بالمتحرك كما اورده شارح العقايد ولا ما اورده الشارح الجديد للتجريد من انا اذا سمعنا
قايلا يقول انا قايم نسميه المتكلم وان لم يعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راي اكثر اهل الحق
انتهى وقد اعترف بهذا فخر الدين الرازي في المسئلة الثالثة والاربعين من الباب الاول من القسم الاول من الكتاب
الاول من فواتح تفسيره الكبير حيث قال والتحقيق في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص جعله الحي القادر
سبيلا الى ان يعرف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذه
الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص انتهى على ان ما ذكره الناصب وشارح العقايد بحث لغوي لا يعتد به
في المباحث العقلية واذا قام الدليل على امتناع كونه تعالى متكلما بالمعنى اللغوي المشهور وهو ان المتكلم بمعنى من قام به الكلام
ولم يتم الدليل على المعنى القايم بالذات فلا بد من التشبث بالمعنى اللغوي الغير المشهور وهذا كما قيل في حمل الموجود
عليه تعالى على قاعدة الحكماء ومن وافقهم من ان الوجود عين حقيقته غير قايم به اذ على هذا لا يصح لغة ان يقال
انه تعالى موجود اذ معنى الموجود لغة من قام به الوجود وهو يقتضي المغايرة وذلك بط عندهم فتامل والسر فان اهل اللغة
ربما يفسرون صيغة الفاعل بمن قام به الفعل ما قاله بعض المحققين من ان اللغة لم يبن على النظر الدقيق بل هم ينظرون
الى ظاهر الحال فيحكمون بقيام الكلام بالمتكلم ويقولون باتصاف المتكلم بحال التكلم وكيف لا ولو بني اللغة على النظر الدقيق

لتعذر في اكثر افعال الحال فانه يلزم ان يكون مجازا مع انهم اتفقوا على ان المضارع حقيقة في الحال في مثل يمشي
ويتكلم ويخبر بل يتوسعون في معنى الحال ويعبرون عن المشي بين المشرق والمغرب ويريدون به الحال وقس على الحال
في اسم الفاعل اذا قالوا انه حقيقة في زيد ماش من المشرق الى المغرب والحاصل ان النظر الدقيق يقتضي عدم قيام
المبدء وعدم بقاءه في محل يقوم به وظاهر النظر يميل الى القيام والبقاء والملخص ان معنى اسم الفاعل مثلا هو الامر المجمل
الذي يعبر عنه في الفارسية بدانا واذا اردنا تحليله نعبر عنه بذات له العلم مع انا نعلم ان الذات غير ماخوذ في معنى العالم
وكذا قيام معنى العلم اما ان الذات غير ماخوذ فلانا اذا قلنا زيد عالم نعلم يقينا ان زيدا بمنزلة الذات وليس المراد
زيد ذات له العلم بل المراد زيد له العلم وكيف لا وقد استدلوا على ذلك بانه لو كان شيء او ذات ماخوذا في المشتق
لكان الناطق مركبا من العرض كما قال سيد المحققين قدس سره في حاشية المطالع فيلزم ان لا يصح التحديد به وتحقيق
هذا الكلام وهو ان اطلاق اسم المتكلم على فاعل الكلام ثابت في لسان العرب بل ولا يطلقون اسم المتكلم على القائم به الكلام
اصلا لان الفعل لا يوصف به المفعول بل انما يوصف به الفاعل كالضرب مثلا فلا يقال الضارب لمن وقع عليه الضرب
بل لمن فعل الضرب فح لا يقال المتكلم من قام به الكلام بل من فعله والا لكان الهواء متكلما لقيام الحروف والصوت به
وقالوا تكلم الجن على لسان المصروع لاعتقادهم ان الكلام المسموع من المصروع فاعله الجن فاسندوه الى الفاعل لا القائم
به والاشاعرة لما قالوا ان الكلام هو المعنى والواحد كونه متكلما هو قيام ذلك المعنى بذاته ثم افتروا به على اللغة ان قلت
الكلام على ما ذكرتم يرجع الى القدرة فلا يكون صفة مستقلة اخرى قلت لا محذور فارجاعه الى القدرة وعدم صفة
مستقلة اخرى بناء على فائدة مخصوصة هي ان افعال العباد وكلا فعلا مخلوقة بقدرة العبد او بقدرة الله وكسب العبد
والقرآن مخلوق له بلا واسطة قدرة العبد وكسبه وتحقيق ان الله تعالى يعلم جميع المعلومات فعلم القرآن في الازل
بانه سيوجد بقدرته القديمة في جسم من الاجسام من غير كسب بخلاف كلام البشر فانه عالم في الازل بانه يوجد البشر
بقدرته الحادثة او بكسبه وهما لكسوره استبعاد الخصم ان صفتي السمع والبصر راجعتان الى العلم باتفاق الاشاعرة
معنى مع انهما عندنا صفتان مستقلتان متابعة للشارع حيث افردهما عن العلم في الذكر لغاية اهتمامه باثبات اتصاف
باعتقاد المكلفين لاتصافه تعالى بهما قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في ان كلامه متعدد المعقول عن الكلام
على ما تقدم انه الحروف والاصوات المسموعة وهذه الحروف المسموعة انما تلتئم ~~عن الكلام على ما تقدم انه الحروف~~ كلاما
مفهوما اذا كان الانتظام على احد الوجوه التي يحصل لها الافهام وذلك بان يكون خبرا وامرا ونهيا او استفهاما
او تنبيها وهو الشامل للتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء ولا وجود له الا في هذه الجزئيات والذين اثبتوا قدم
الكلام اختلفوا فذهب بعضهم الى ان كلامه تعالى واحد مغاير لهذه المعاني وذهب آخرون الى تعدده والذين اثبتوا
وحدته خالفوا جميع العقلاء في اثبات شيء لا يتصورونه ولا خصومهم ومن اثبت لله تعالى وصفا لا يعقله ولا يتصوره
ولا هو فكيف يجوز ان يجعل ما لا يعقله ويناط بكلامه الاحكام ادعى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول الاشاعرة
لما اثبتوا الكلام النفساني جعلوه كسائر الصفات مثل العلم والقدرة فكما ان القدرة صفة واحدة يتعلق بمقدورات
متعددة كذلك الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء وهذا بحسب التعلق فذلك الكلام



الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء آخر او على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في
البواقي واما من جعل الكلام عبارة عن الحروف والاصوات فلا شك انه يكون متعددا عنده فالنزاع بيننا وبين المعتزلة
والامامية في اثبات الكلام النفساني فان ثبت فهو قديم واحد كسائر الصفات وان انحصر الكلام في اللفظي فهو حادث متعدد
وقد اثبتنا الكلام النفسي فيما سبق فطامات الرجل ليس الا الترهات انتهى اقول ان اراد بقوله الكلام صفة واحدة تنقسم الى
الامر والنهي او ان كلامه تعالى جنس لهذه الامور وهذه الامور انواع له فيلزم من قدمه وحدوثها وجود الجنس بدون احد
الانواع وبطلانه ظاهر وان اراد انه امر معين يعرضه هذه الامور كما يشعر به كلام الشارح الجديد للتجريد في تتميم جواب عبد
الله بن سعيد حتى لا يلزم كون تلك الانواع انواعا حقيقية بل يكون انواعا بحسب العارض والاعتبار والامور الخارجة فيلم
ان هذا لا يستلزم محالا لان ما يلزم من ذلك وجود المعروض بدون العارض وهو ليس بمستحيل لكنه خلاف ما هو المقرر عندهم
من ان هذه الامور انواع الكلام وايضا هذا غير معقول اذ لا يعقل كلام الا على احد الاساليب المعروفة عند العقلاء وبالجملة
نحن لا نعقل من كلامه تعالى سوى الامر والنهي والخبر فاذا اعترفتم بحدوثها ثبت حدوث الكلام فان ادعيتم قسم شيء آخر فبينوه
لنتصوره ثم اثبتوا الدلالة عليه وعلى اتصافه تعالى به وعلى قدمه وايضا لو جوزتم كون الكلام الواحد متكثرا وانواعه مختلفة
باعتبار التعلقات لزم جواز ان يكون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات بان يكون باعتبار تعلقه بالتخصيص
ارادة وباعتبار تعلقه بالايجاد قدرة الى غير ذلك من الاعتبارات وقال السيد معين الدين الصفوي الايجي الشافعي في رسالته
في الكلام ان العرف العام والخاص من الشرع واللغة لا يفهم من الكلام الا المركب من الحروف لا مجرد مفهوم اللفظ الذي هو في
التحقيق نوع من العلم وليس من شأن النبوة دعوة الامة الى شيء غير معلوم ظاهره كذب والحاد من غير اشارة في وضع
وموضع على المراد من اطلاقه مع ان العرف مطلقا يعرف تناقض الخرس مع التكلم وعلى ما عرفه الاشعري يجتمع الخرس وهذا
التكلم والتكلم والسكوت واما ما في متن العقايد النسفي ان الكلام صفة منافية للسكوت والآفة وقال شارحه العلامة هذا
انما يصدق على الكلام اللفظي دون النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ واجاب بان المراد السكوت والآفة الباطنان
بان لا يدبر في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي كذا ضده اعني السكوت والخرس فانت على يقين
ان هذا التوجيه محل لا يغني عن الحق شيئا فاعرضنا عن التعرض بتفصيل الجواب قال المص رفع الله درجته المطلب الثالث
في حدوثه العقل والسمع متطابقان على ان كلامه تعالى محدث ليس بازلي لانه مركب من الحروف والاصوات ويمتنع اجتماع
حرفين في السماع دفعة فلا بد ان يكون احدهما سابقا على الآخر والمسبوق حادث بالضرورة والسابق على الحادث بزمان
متناه حادث بالضرورة وقد قال الله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك فجعلوا
كلامه تعالى قديما لم يزل معه وانه تعالى في الازل يخاطب العقلاء المعدومين واثبات ذلك في غاية السفه والنقص في حقه تعالى
فان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا وقال يا سالم قم ويا غانم اضرب ويا سعيد كل ولا احد عنده من هؤلاء عده كل
عاقل سفيها جاهلا عادما للتحصيل فكيف يجوز منهم نسبة هذا الفعل الدال على السفه والجهل والحماقة اليه تعالى وكيف يصح
منه تعالى ان يقول في الازل يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولا مخاطب هناك ولا ناس عنده ويقول يا ايها الذين آمنوا اطيعوا
ولا تأكلوا اموالكم ولا تقتلوا اولادكم اوفوا بالعقود وايضا لو كان كلامه قديما لزم صدور القبيح منه تعالى لانه ان لم يفد بكلامه في

قال بعض الفضلاء الناظرين في هذا الكتاب ان ظاهر الكلام ان من اسباب الغلط
المصير الى الاشعرية في علم الكلام ان من اسباب الغلط
اخذ ضد الشيء مكان ضده وهو باطل لان الحرارة
ضد البرودة ولا تضاد العرضية واللونية و
ابو الحسن الاشعري ارتكب هذا في اثبات كلام
الحق فقال وجدنا كل من ليس بمتكلم اخرس فحكمنا بان
الكلام والخرس متضادان فحكم بانه لو لم يكن
متكلما لكان اخرس كما انه في الشاهد كذلك ثم
اثبت للباري سماه كلام النفس ولم يثبت
له الكلام الذي اخذ ضده الخرس فانه ليس الخرس
لعدم اشتراطه بالحرف والصوت فيجتمع مع الخرس
فلا يكون ضده فبطل قوله ان الكلام والخرس
منه

الازل شيئا كان سفيها وهو قبيح عليه تعالى وان افاد فاما لنفسه او لغيره والاول باطل لان المخاطب انما يفيد بنفسه
لو كان تطريب في كلامه او تكرير ليحفظه او تعبد به كما يتعبد الله تعالى بقراءة القرآن وهذه في حقه محال لتنزهه عنها
والثاني باطل لان افادة الغير انما يصح لو خاطب غيره ليفهم مراده او يامره بفعل او ينهاه عن فعل ولما لم يكن في الازل من يفيده
بكلامه شيئا من هذه كان كلامه سفيها وعبثا وايضا يلزم الكذب في اخباره تعالى لانه لو قال انا ارسلنا نوحا او اوحينا الى
ابراهيم واهلكنا القرون وضربنا لكم الامثال مع ان هذه اخبارات عن الماضي والاخبار عن وقوع ما لم يقع في الماضي كذب تعالى
الله عنه وايضا قال تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو اخبار عن المستقبل فيكون حادثا انتهى قال الناصب
خفضه الله تعالى اقول قد سبق الاشارة الى ان النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية في اثبات الكلام النفساني
فمن قال بثبوته فلا شك انه يقول بقدمه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ومن قال بانه مركب من الحروف والاصوات فلا
شك انه يقول بحدوثه فكل ما اورده على الاشاعرة فهو وارد على غير محل النزاع لانه يقول ان الكلام مركب من
الحروف ثم يقول بحدوثه وهذا مما لا نزاع فيه نعم لو قال باثبات الكلام النفسي ثم اثبت حدوثه يكون محل النزاع واما ما استدل
على الحدوث به من قوله تعالى وما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث فهو يدل على حدوث اللفظ ولا نزاع فيه واما الاستدلال بان
الامر والخبر في الازل ولا مامور ولا سامع فيه سفه كما ذكره فجوابه ان ذلك السفه الذي ادعيتموه انما هو في اللفظ
واما الكلام النفسي فلا سفه فيه ومثاله على وفق ما ذكر ان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا ورتب في نفسه انواع الامر
لجماعة سياتون عنده ولا يتلفظ به فلا يكون سفيها ولا حماقة بل السفيه من نسبه الى السفه فالكلام النفسي هو المعنى القائم بذات
الله تعالى في الازل ولا تلفظ بذلك الكلام بل هو لجماعة سيحدثون ويكون التلفظ به بعد حدوثهم وحدوث افهامهم
الامر والنهي والاخبار والاستفهام فلا سفه ولا حماقة كما ادعاه وبهذا الجواب ايضا يندفع ما ذكره من انه يلزم صدور القبيح
من الله تعالى لان ذلك في التلفظ بالكلام اليقيني ونحن نسلم ان لا تلفظ في الازل بل هناك معاني قائمة بذاته تعالى قديمة
وايضا يندفع ما ذكره من انه يلزم الكذب لان الصدق والكذب صفتان للكلام الذي يتلفظ به لا المعاني المرتبة في
النفس المقولة بعد هذا لمن سيحدث واما الاستدلال على حدوث الكلام بقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون لانه اخبار عن المستقبل فيكون حادثا فالجواب عنه ان لفظ كن حادث ولا نزاع لنا فيه انما النزاع في المعنى
النفساني ولا يلزم من كون مدلول لفظة كن في ذات الله تعالى حدوثه انتهى اقول غرض المصنف قدس سره ان الكلام الذي فهمه
من الشرع السلف والخلف من اهل الشرع والعقل ليس الا ما حكموا بحدوثه فمن اين جاء هذا الكلام النفسي القديم ومخترعات
الكلام النفساني مع كونه غير معقول مخالف للاجماع ويؤيده ما نقل السيد معين الدين الايجي الشافعي في بعض رسائله
عن بعض العلماء انه قال ما تلفظ بالكلام النفسي احد الا في اثناء المائة الثالثة ولم يكن قبل ذلك في لسان احد انتهى ولا ريب في
ان هذا ايراد وارد على الاشاعرة واما الجواب الذي ذكره من ان السفه انما هو في اللفظ دون كلام النفس فهو ماخوذ من
قواعد العقائد للغزالي والمواقف للقاضي عضد وحاصل ما قيل انه ليس من شرط الامر ان يكون المامور موجودا ولكن يجوز
ان يقوم الطلب بذاته قبل وجود المامور فاذا وجد المامور كان مامورا بذلك الطلب بعينه من غير تجديد طلب آخر واقتضاء
آخر فكم من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم لولده على تقدير وجوده فلان يقدر في نفسه ان يقول لولده

الطلب



اطلب العلم واورد عليه سيد المحققين في شرح المواقف بان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو
ممكن وليس بسفه اما نفس الطلب فلا شك في كونه سفيها بل قيل غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه محال واما
ما ذكره في دفع لزوم الكذب عن مثل قوله تعالى انا ارسلنا نوحا فمدخول بان مقتضى الكلام النفساني في ذلك علمه تعالى و
اخباره بانه سيرسل نوحا والمقول بعد ذلك هو انه ارسله والخبر والعلم بان الشيء سيوجد يمتنع ان يكون العلم بانه يوجد او
وجد فلا يصح قوله المزور المقول بعد هذه الدلالة على ان احدهما هو الآخر على انه يلزم من ذلك التغير في علمه تعالى وبطلانه
ظاهر فيما قررناه يندفع باقي كلمات الناصب كما لا يخفى على الناظر قال المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في استلزام
الامر والنهي الارادة والكراهية كل عاقل يريد من غيره شيئا على سبيل الجزم فانه يامره به فاذا كره الفعل فانه ينهى عنه وان الامر
والنهي دليلان على الارادة والكراهية وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك وقالوا ان الله تعالى يامر دائما بما لا يريده
بل بما يكرهه وانه ينهى عما لا يكرهه بل عما يريده وكل عاقل ينسب من يفعل هذا الى السفه والجهل تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كاين مراد له
وما ليس بكاين ليس بمراد له ومذهب المعتزلة ومن تبعهم من الامامية انه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون
فكل كاين مراد له وما ليس بكاين ليس بمراد له ومذهب المعتزلة ومن تبعهم من الامامية انه تعالى مريد للمامور به كاره للمعاصي و
الكفر ودليل الاشاعرة انه تعالى خالق الاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة والصفة المرجحة لاحد المقدورين
هو الارادة ولا كره ههنا فاذن ثبت انه مريد لجميع الكائنات واما المعتزلة فانهم لما ذهبوا ان افعال العباد مخلوقة لهم
واثبتوا في الوجود تعدد الخالق يلزمهم نفي الارادة العامة فان الله تعالى عندهم يريد الطاعات ويكره المعاصي فيامر بالطاعات
وينهى عن المعاصي لانها ليست من خلقه وعند الاشاعرة انه تعالى يريد الطاعات ويامر بها وهذا ظاهر ويريد المعاصي و
ينهى عنه والامر غير الارادة كما مر في الفصل السابق وليس المراد من الارادة الرضا والاستحسان فقوله ان الاشاعرة قالوا ان
الله تعالى يامر بما لا يريده اراد به ان الله تعالى يامر بايمان الكافر ولا يريده فالمحذور الذي ذكره من مخالفة العقلاء ناشئ
من عدم تحقيق معنى الارادة فان المراد بالارادة ههنا هو التقدير والترجيح في الخلق لا الرضا والاستحسان كما هو المتبادر
فذهب الى اعتبار معنى الارادة بحسب العرف ولو حققت معنى الارادة علمت مراد الاشاعرة وانه لا نسبة للجهل والسفه الى الله
عن ذلك كما ذكره انتهى اقول كونه تعالى خالقا للاشياء كلها ممنوع والاستناد بقوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء ضعيف
لانه عام مخصوص بما عدا ذاته تعالى وافعال عباده وقد بينا في الفصول السابقة انه تعالى ليس بخالق افعال العباد ولهذا القدرة
والتمكين لهم من الله تعالى وبينا ان الامر لا ينفك عن الارادة وتكلمنا على المثال الذي اورده بقوله ان الرجل قد يامر
بما لا يريده كالمعتذر لعبده هل يطيعه او لا واما تفسيره للارادة بالتقدير فمن مخترعاته الذي الجاه ضيق الخناق الى
التزامه اذ لو لم يكن ذلك معناه بحسب العرف كما اعترف به فظاهر انه ليس ذلك معنى لغويا ايضا ولو مجازا مشهورا
كما يظهر من تتبع كتب اللغة فقد خرج الكلام عن اسلوب ارباب التحصيل ولا يبعد انه اخذ ذلك مما نسب اصحاب الملل والنحل الى
اصحاب محمد بن النعمان ابي جعفر الاحول الشيعي الذي لقبه الشيعة بمؤمن الطاق واهل السنة بشيطان الطاق وقد ذكرنا شرح
فضايله ورد ما نسب اليه من الاقوال الفاسدة مع دفع تلفيقه بما ذكرنا في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين والحاصل ان

محمد بن عبد الكريم الشهرستاني الشافعي الاشعري قد قال في كتاب الملل والنحل عند ذكر النعمان المذكور وافق هشام بن الحكم
في ان الله تعالى لا يعلم شيئا حتى يكون والتقدير عنده ارادة فعله تعالى اه فقد دخل الناصب في هذه المسئلة في فرقة
شاذة مجهولة من الشيعة قد انكرهم الامامية ايض ولعمري لو اطلع اهل ما وراء النهر الذين الف هذا الكتاب اليهم
لقتلوهم لرميه بالرفض والسخافة ولو الوا قتله مع احراقه ثم مع هذه المفسدة العظيمة يوجب القول بذلك جعل النزاع المستمر
بين الطائفتين قريبا من سبعمائة سنة لفظيا ضرورة ان اهل العدل لا ينازعون في ان الشرور والقبائح الموجودة من
الكفر والفسق وامثالها مرادة لله تعالى بمعنى انها مقدرة بالتقدير المفسر عندهم بالاعلام والتبيين معنى هما وكفانا في
تصديق ما ذكرنا في افعاله تعالى دون افعال العباد من اختراعه وافترائه بذلك التفسير على اصحابه ان كتاب المواقف مع بسطه
وتلخيص مقالات المتقدمين فيه خال في هذا المبحث وفي مبحث ارادة الله تعالى لجميع الكائنات عن تفسير الارادة بهذا المعنى
ولهذا فسر الارادة بالصفة المخصصة ويدل عليه استدلاله في مبحث ارادة الله تعالى الكائنات بقوله لنا اما انه مريد لجميع الكائنات
باسرها فلانه خالق الاشياء كلها والخالق للشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة وايضا فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هي الارادة
كما مر وكلاهما منتف ثم ذكر ادلة المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي ولم يجب في شيء منها بان الارادة ههنا بمعنى التقدير
لعل الناصب اشتبه عليه الامر من كلام مصنف العقايد النسفية وشارحه حيث قال المصنف وهي اي افعال العباد كلها بارادته
ومشيته وقضيته وتقديره ثم قال الشارح بعد تفسيره التقدير بتحديد كل مخلوق بحده اه والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته
لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة انتهى وغرضه من ذلك ان مقصود المصنف صاحب العقايد من
قوله سابقا وهي اي افعال العباد كلها بارادته ومشيته تعميم ارادته وقدرته بالنسبة الى جميع الكائنات والناصب فهم منه
ان المراد ان مقصود الشارح تفسيره مقصود المصنف تعميم معنى ارادة الله تعالى وقدرته عن معنى القضاء والقدر المعلق
على الارادة في كلام المص وهذا دليل على جهله وعجزه من حل العبارات وبالجملة تفسيره للارادة بالتقدير خلاف المعتقد المقرر
بل النعيم ومع هذا لا يسمن ولا يغني من جوع كما عرفت واذا اتقنت ذلك علمت ان ما ذكره المص وارد ولا محيص لهم عنه بما ذكره
الناصب والحمد لله قال المص رفع الله درجته المطلب الخامس في ان كلامه تعالى صدق اعلم ان الحكم بكون الله صادقا لا يجوز
الكذب عليه انما يتم على قواعد العدلية الذين احالوا صدور القبيح عليه من حيث الحكمة ولا يتمشى على مذهب الاشعرية لوجهين
الاول انهم اسندوا جميع القبائح اليه تعالى وقالوا لا مؤثر في الوجود من القبائح باسرها وغيرها الا الله ومن يفعل انواع الشرور
الظلم والجور والعدوان وانواع المعاصي والقبائح المنسوبة الى البشر كيف يمتنع ان يكذب في كلامه وكيف يحصل الباعث على
وجوب كون كلامه تعالى صدقا الثاني ان الكلام النفساني عندهم مغاير للحروف والاصوات ولا طريق لهم الى اثبات كونه
صادقا في الحروف والاصوات انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى يمتنع عليه الكذب ووافقهم المعتزلة
في ذلك اما دليل الاشاعرة فلانه نقص والنقص على الله محال واما عند المعتزلة فلان الكذب قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وقال
صاحب المواقف اعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه
فيها وانما يختلف العبارة اقول الفرق ان النقص ههنا يراد به النقص في الصفات فانه على تقدير جواز الكذب عليه يتصف ذاته
بصفة النقص وهم لم يقولوا ههنا بالنقص في الافعال حتى لا يكون فرق بينه وبين القبح العقلي كما ذكره صاحب المواقف فاصل

احتمال غلط الناصب في حل عبارة شرح العقايد والمقصود

استدلال



استدلال الاشاعرة انه تعالى لو كان كاذبا لكان ناقصا في صفته كما انهم يقولون لو كان عاجزا او جاهلا لكان ناقصا
ولم يعتبروا ما يلزم ذلك النقص من القبح الذي يقول به المعتزلة فتامل فالفرق دقيق ثم ما ذكره من ان عدم جواز الكذب
عليه لا يتمشى على قواعد الاشاعرة فهذا كلام باطل عار عن التامل فان القول بان لا مؤثر في الوجود الا الله لا يستلزم
اسناد القبائح اليه لان فعل القبائح من مباشرة العبد فهو غير مستند الى الخالق ثم من خلق القبائح فلا يريد انه يكذب ولا يجوز
ان يكون صادقا هذا غاية الجهل والعناد والخروج عن قاعدة البحث بحيث لو نسب هذا الكلام الى العوام استنكفوا منه و
اما الثاني الاستدلالين على عدم التمشي فهو ايض باطل صريح فان من قال امتنع الكذب عليه للزوم النقص فهذا الكذب يتعلق
بالدال على المعنى النفساني وهو ايضا نقص فكيف لا يتمشى انتهى اقول ما افاده في دليل الاشاعرة من ان النقص على الله تعالى محال
انما استدلوا عليه بالاجماع كما صرحوا به ولا برهان عليه من العقل حتى قال فخر الدين الرازي ان القول بالنقص والكمال خطابي
وبالجملة الدليل المستند الى الاجماع لا يفيد اليقين الا اذا كان الاجماع مقطوعا به وهو فيما نحن فيه مم على ان الاجماع
المقطوع به لا يلزم ان يفيد اليقين على رايهم وايضا الاجماع انما يكون حجة عندهم لاستناده الى النص ودلالة النص موقوفة
على صدق كلام الله تعالى واثبات صدق كلامه بما يستند الى النص يستلزم الدور وما قال صاحب المواقف من ان صدق النبي
لا يتوقف على صدق كلامه تعالى بل على تصديق المعجزة وهو تصديق فعلي منه تعالى لا قولي على ما بين في محله منظور فيه
لان المعجزة انما يدل على صدق النبي في دعوى النبوة وكونه رسول الله واما صدقه في سائر الاحكام فالظاهر من كلامه انه
لا يستدعيه الرسالة لان يكون احكامه من عند الله فيتوقف على صدق كلامه تعالى هذا واما ما نقله الناصب من كلام صاحب
المواقف ثم ما اورده عليه بقوله اقول الفرق اه يدل على غاية جهله وخبطه وتخلطه وعدم تحصيله لمقصود صاحب المواقف
من ذلك الكلام فان صاحب المواقف بعد ما ذكر من الاشاعرة دليلهم المشتمل على محذور النقص ذكر دليلا ثانيا لهم وهو قوله
وايضا يلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه تعالى ان يكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا ثم
اعترض على هذا الدليل الثاني بقوله واعلم اه وحاصله على ما اشار اليه قدس سره الشريف والشارح الجديد للتجريد ان هذا
الدليل انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا
ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله ولا
فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به مع ان الاهم بيان صدقه في الكلام اللفظي ثم الناصب لم يذكر
الدليل الثاني لانه لم يفهم تعلق الكلام المنقول به بل ولم يفهم محصله ومعناه ومع هذا اعترض عليه بما تراه واهيا ساقطا
لا ارتباط له بكلام صاحبه اصلا ولا في رفع كلام المصنف واما ما ذكره من ان القول بان لا مؤثر في الوجود الا الله لا يستلزم
اسناد القبائح اليه تعالى فواه ايضا لان خلق الكلام اللفظي الكاذب قبيح عند العقلاء وهم يجوزون ذلك ولا يدفعه دليلهم
كما اعترف به صاحب المواقف وبالجملة كما اشار اليه الشارح قدس سره الشريف لا يمكنهم التمسك في دفع الكذب عن الكلام
اللفظي بلزوم النقص في افعاله اذ مرجعه عن مثل هذا النقص ليس بواجب عندهم اذ هو ليس نقصا عندهم فلا يمكنهم اثبات
وجوب كون كلامه تعالى صدقا كما ذكره المص وقد ظهر بما قررناه صحة ما في استدلال المص قدس سره ايض فلا تغفل قال
المص رفع الله درجته المبحث الثامن في انه تعالى لا يشاركه شيء في القدم العقل والنقل متطابقان على انه تعالى مخصوص بالقدم

ليس في الازل سواه لان كل ما عداه سبحانه وتعالى ممكن وكل ممكن حادث وقال تعالى هو الاول والآخر فاثبت الاشاعرة
معه معاني قديمة ثمانية هي محل في الصفات كالقدرة والعلم والحيوة وغير ذلك ولزمهم من ذلك محالات منها اثبات قديم
غير الله تعالى وقال الفخر الدين الرازي النصارى كفروا بانهم اثبتوا ثلثة قدماء واصحابنا قد اثبتوا تسعة ومنها انه يلزمهم افتقار
الله تعالى في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وافتقاره في كونه قادرا الى القدرة ولولاها لم يكن قادرا
وكذلك باقي الصفات والله تعالى منزه عن الحاجة والافتقار لان كل مفتقر الى الغير ممكن ومنها انه يلزم اثبات ما لا نهاية
له من المعاني القائمة بذاته تعالى وهو محال بيان الملازمة ان العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه فان من شرط العلم المطابقة ومن
محال ان يطابق الشيء الواحد امور متغايرة متخالفة في الذات والحقيقة لكن المعلومات غير متناهية فيكون له علوم غير متناهية
لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية باعتبار ان كل علم معروض كل مرتبة من المراتب الغير المتناهية لان العلم بالشيء مغاير للعلم بذلك
الشيء ثم العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بالعلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا الى ما لا يتناهى وفي كل واحد من هذه المراتب مراتب
غير متناهية وهذا عين السفسطة لعدم تعقله بالمرة ومنها انه لو كان الله تعالى موصوفا بهذه الصفات وكانت قديمة بذاته
كانت حقيقة الالهية مركبة وكل مركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فيكون انه تعالى محتاجا الى غيره فيكون ممكنا والى هذا
اشار امير المؤمنين عليه السلام حيث قال اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده
الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة
فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومنها انهم ارتكبوا
ههنا ما هو معلوم البطلان وهو انهم قالوا ان هذه المعاني لا هي نفس الذات ولا مغايرة لها وهذا غير معقول لان الشيء
اذا نسب الى الآخر فاما ان يكون هو هو او غيره ولا يعقل سلبهما معا انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب
الاشاعرة انه تعالى له صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم وقادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس
والدليل عليه اما نعم الصفات الالهية من صفات الشاهد وكون علة الشيء عالما في الشاهد هو العلم فكذا في الغائب
حد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فكذا شرط فيمن غاب عنا
وكذا القياس في باقي الصفات ثم نأخذ هذا من عرف اللغة واطلاقات العرف فان العالم لا يفهم منه الا من يقوم به العلم
قلنا بنفي الصفات لكذبنا نصوص الكتاب والسنة فان الله تعالى في كتابه اثبت الصفات لنفسه كقوله تعالى ولا يحيطون
بشيء من علمه الا بما شاء فاذا ثبت في النصوص اثبات الصفات له فلا بد لنا من الاثبات من غير تأويل فان الاضطرار
الى التأويل انما يكون بعد العجز عن اجرائه على حسب الواقع وذلك لدلالة الدلائل العقلية على امتناع اجرائه على حسب ظاهره
وههنا ليس كذلك فيجب الاجراء على الظاهر من غير تأويل مع ان هذا هو العمدة في اثبات الصفات الزائدة فان الادلة
العقلية على اثباتها مدخولة والله اعلم ثم ما استدل هذا الرجل على نفي الصفات الزائدة من الوجوه فكلها مجاب
الاول استدلاله بان كل ما عداه ممكن وكل ممكن حادث فنقول سلمنا ان كل ما عداه ممكن ولكن نقول في المقدمة
الثانية ان كل ممكن ما عدا صفاته فهو حادث لان صفاته لا هو ولا غيره كما سنبين بعد هذا الثاني الاستدلال
بلزوم اثبات قديم غير الله تعالى واثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى والجواب ان الكفر اثبات ذوات قديمة

لا اثبات



لا اثبات ذات وصفات قدماء وهي ليست غير الذات مباينة كلية مثلا علم زيد ليس غير زيد بالكلية فلو كان علم
زيد قديما فرضا مثل زيد فاي نقص يعرض من هذا لزيد اذا كان متصفا بالقدم لان علمه ليس غيره بالكلية بل هو من
صفات كماله الثالث الاستدلال بلزوم افتقاره في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وكذا في
باقي الصفات والجواب ان اردتم بالاستكمال بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا وليس فيه
نقص وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره فصوروه اولا حتى نفهمه ثم نسوال الوجه لما ادعينا والحاصل ان المحال هو استفادة
صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول الرابع الاستدلال بلزوم
اثبات ما لا نهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى وذلك لان العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه الى ما ذكر الى آخر الدليل و
الجواب ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى ويتعدد بحسب التعلق بالمعلومات الغير المتناهية فلا يجب كل مفهوم تعلق
فكما يتصور ان يكون المعلومات غير متناهية كذلك يجوز ان يكون تعلقات العلم الذي هو صفة واحدة غير متناهية
بحسب المعلومات وليس يلزم منه محال ولا يلزم التسلسل في التعلقات بشرط الترتيب والوجود الخامس الاستدلال بانه لو كان
موصوفا بهذه الصفات لزم كون الحقيقة الالهية مركبة ويلزم منه الاحتياج والجواب ان المراد بالحقيقة الالهية ان كان
الذات فلا يلزم من اثبات الصفات الزائدة تركب في الذات وان كان المراد ان هناك ذاتا وصفاتا متعددة قائمة بتلك
الذات فليس الا ملاحظة الموصوف مع الصفات ثم ان احتياج الواجب الى ما هو غيره يوجب الامكان كما قدمنا واما ما
استدل به من كلام امير المؤمنين عليه السلام فالمراد من نفي الصفات يمكن ان يكون نفي صفات يكون هي غير الذات بالكلية وليس
ههنا كذلك السادس الاستدلال بلزوم ارتكاب ما هو معلوم البطلان ههنا وهو ان هذه المعاني لا هو عين الذات و
لا غيره وهذا غير معقول والجواب ان المراد بعدم كون الصفات عين الذات انها مغايرة للذات في الوجود وكونها غير مغاير
لها انها صفات للذات فليست بينهما مغايرة كلية بحيث يصح اطلاق كونها مغايرة للذات بالكلية كما يقال ان علم زيد ليس
عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية لانه قائم به وهذه الواسطة على هذا المعنى صحيح لان سلب العينية باعتبار وسلب
الغيرية باعتبار آخر فكلا السلبين يمكن تحققهما معا انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان مبنى الدليل الذي ذكره على قياس
الغائب على الشاهد وهو قياس باطل مردود عند الاشاعرة ايضا وقد استضعفه صاحب المواقف في مقدمات كتابه وانكروا
استعماله على الشيعة والمعتزلة في مواضع متعددة فكيف جاز للناصب استعماله ههنا وهذا دليل على عجزه بل عجز اصحابه
عن الاستدلال بالدلائل اليقينية واما ثانيا فلانا قد ذكرنا ان الاعتبار اللغوي مما لا يعتد به في المطالب العقلية ولا يلزم من
التأويل فيما نحن فيه بمعونة الدليل العقلي تكذيب النصوص كما زعمه والا لما جاز تأويل المتشابهات من الوجه واليد
والقدم ونحوها بعد قيام الدليل العقلي على استحالة الجسمية على الله تعالى على انا قد بينا ان ليس يعتبر في معنى المشتق في
اللغة قيام مبدئه غايته انه في اكثر المواد يستلزم ذلك الا ترى انه صح بحسب اللغة ان الضوء مضيء ولا يقوم به ضوء وانه
يعتبر المشتقات في اللغة الفارسية بما لا يقتضي قيام المبدأ فيقال العالم معناه دانا والقادر معناه توانا والبصير
معناه بينا وغير ذلك من تفسيراتها واما ما ذكره من انه ليس ههنا دليل عقلي يدل على امتناع اجراء النصوص المتضمنة
لاثبات الصفات على ظاهرها ففيه ان النصوص لا يدل على ثبوت تلك الصفات ووجودها في انفسها وانما يدل على كونه

فلا عالما قادرا الى غير ذلك وثبوت الصفة للموصوف لا يتوقف على وجودها في انفسها فلا يثبت مطلوبهم وتعلم

ان ظاهرها ما فهموه منها تقول ان الدلايل العقلية على ارادة خلاف ظاهرها كثيرة مذكورة في التجريد وغيرها و

احسن ما لينا ذكره ههنا انه تعالى واجب لذاته فيكون غنيا عن الغير في كمال ذاته وعلى تقدير كون الصفات الحقيقية

زايدة على الذات يكون محتاجا في التكميل الى الصفة المغايرة له وكل ما هو مغاير له فهو ممكن لاستحالة تعدد الواجب فيلزم

ان لا يكون مستكملا في صفاته بل محتاجا الى الممكن فيه مع انه غني عن العالمين وتوضيح المرام ان العالم ما يعبر عنه بالفارسية

بداناو كذا القادر ما يعبر عنه بتوانا وقس عليه باقي الصفات وتفسير العالم بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة

انما هو مقتضى اللغة ومسامحتهم فيكما مر ولما دل الدليل على عدم قيام الوجود والعلم والقدرة وهكذا ساير الصفات به وانه

موجود عالم قادر علم ان قيام المبدا به غير لازم وبعد هذا نقول ان صفة الشيء على قسمين احدهما ما يقوم به في نفس الامر

كالعلم بالنسبة الى زيد وثانيهما عرض لا يقوم به كالعلم والقادر بالنسبة اليه فانهما عين زيد في الخارج لصحة

حملهما عليه مواطاة ومتغايران على حقيقة والصفة بالمعنى الاول زايد على الله تعالى في الخارج والثاني عينه فيه والمراد

صفاته تعالى من القسم الثاني لا الاول لزايد على الذات في الخارج وقيام المبدا غير لازم فصح كون الصفات عين

الذات كما حققه صدر المدققين في بعض مصنفاته العلية واما ما اجاب به الناصب عن اول استدلاله لان التمسك

من تخصيص المقدمة الكلية العقلية القايلة بان كل ممكن حادث بما عدا صفاته فهو تخصيص بادر لا دليل عليه ومخالف

لما يحكم كل عاقل من ان الواجب بالذات لا يكون الا ذاتا وما استدل به عليه من قوله لان صفاته لا هو ولا غيره مجرد

اصطلاح منهم لا يدفع التعدد والتغاير في الواقع فلا يفيد وتحقيق ذلك على ما حققه سيد المحققين في شرح المواقف

انهم لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زايدة على ذاته تعالى لزمهم كون القديم صفة لغير الله تعالى ولزمهم ايضا ان يكون

تلك الصفات مستندة الى الذات واما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحيوة والارادة ويلزمهم ايضا كون

الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزمهم كونه تعالى موجبا بالذات ولعل في بعض الاحياء فتبراوا من شناعة هذا

بالاصطلاح المذكور كما تبرءوا عن شناعة القول بالجسمية بالبلكفة واما ما اجاب به عن الاستدلال الثاني من ان

الكفر اثبات ذوات قديمة اه ففيه ان النصارى ايضا لم يثبتوا ذواتا ثلثة وانما هذا شيء افتراه عليهم اصحاب المذاهب

عند ارادة التفصي عن شناعتهم مستدلين عليه بانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون

الا ذاتا وهو مدفوع بانه لا يفيد ما هو المدعى من اثبات كون الاقانيم الثلثة ذوات وانما يفيد كون امر واحد ذاتا على

انا نقول يجوز ان يكون قولهم بانتقال اقنوم العلم بواسطة تجوزهم الاستعمال على الصفات وارادوا بالانتقال الحصول مثله

لا حقيقة الانتقال مع بقاء الواجب بالعلم فلا يلزم عليهم القول بكونه ذاتا ومن البين ان مجرد القول بانتقال الصفة لا

يستلزم الكفر وان كان ذلك جهلا وبالجملة لا بعد ان يكون المعتقد للاستقلال معتقد الذاتية لجواز ان يكون منكرا

للزوم بينهما واما ما ذكره من المثال فانما يصلح لتلاعب الاطفال فانه في رتبة ان يقال اي نقص يعرض له تعالى من

كون عرشه قديما لانه محل استواءه ومن معالي عظمه بل الحنابلة يحكمون بجلوسه عليه تعالى عنه علوا كبيرا واما ما اجاب

به عن الثالث بقوله ان اردتم بالاستكمال بالغير آه ففيه ان العقل السليم حاكم بان الواجب لذاته لا يفتقر في ذاته وفيما يتوقف

عم



عليه ذاته الى غيره وان المفتقر الى غيره كذلك ممكن ولما ما ذكره من ان المحال هو استفادته تعالى صفة كمال من غيره

لا اتصافه لذاته بصفة كمال هو غيره فمردود بانه لا كمال لله تعالى في اتصافه بصفة كمال هو غيره لان غيره الصفة

يستلزم افتقار الذات المستلزم للامكان كما مر وانما يكون ذلك كمالا في الشاهد الممكن الناقص فهذا ايضا قياس

الى قياس الغايب على الشاهد وقد عرفت ما فيه ثم لا يخفى ان اخذ الاستكمال بدل الافتقار انما وقع في تقرير صاحب المواقف

لهذا الدليل وللناصب لقصور فهمه وعجزه عن التقرير والتحرير لم يقدر على تغيير التقرير وتبديل الاستكمال بالافتقار مع

جوابه مقابلا لكلام المصنف فذكر في جواب المصنف عين ما اجاب به صاحب المواقف هناك مشتملا على لفظ الاستكمال

مع ان بين الاستكمال والافتقار فرق لا يخفى واما ما اجاب به عن الاستدلال الرابع من ان العلم صفة واحدة قايمة

بذاته تعالى وتعدده بحسب التعلق بالمعلومات آه فمدخول بان المص رحمه الله لم يجعل المحذور في هذا الدليل لزوم العلم

بالمعلومات الغير المتناهية المراد بها الحوادث الكونية كما نحمه حيث ذكر فيه بانه لا يلزم التسلسل المحال بناء على ان علم

معلومات الله تعالى انما هو بمعنى انه تعالى علمه بتلك المعلومات لا ينتهي الى معلوم لا يمكن تجاوزه عنه لا بمعنى ان تلك

العلوم المتعلقة بها حاصلة متحققة بالفعل كيف ولو كان مراد المصنف ذلك لورد عليه ما اورده على الاشاعرة لظهور

انه على تقدير ان يكون علمه تعالى عين الذات يلزم من علمه بالمعلومات الغير المتناهية التعلقات غير متناهية ويكون الجواب

بل مراده قدس سره من المعلومات الغير المتناهية العلوم المعلومة بما يغايرها من العلوم اللازمة على تقدير القول بزيادة

الصفات كما سنبينه عن قريب ان شاء الله تعالى ومراده بالمراد الغير المتناهية المراد الحاصلة من لزوم العلوم الغير المتناهية

في مرتبة اثبات كل من المعاني القديمة فان تاثيره تعالى في العلم الزايد عليه في الخارج يتوقف على علم آخر كما يتوقف على قدرة

وارادة وغيرهما من المعاني الزايدة وكذا تاثيره في القدرة والارادة المتوقف عليهما التاثير في العلم يتوقف على قدرة

وارادة اخرى وهكذا فيلزم في هذه المرتبة علوم غير متناهية وقدر غير متناهية وارادات غير متناهية وكذا في مرتبة

تاثيره تعالى ابتداء في القدرة الزايدة عليه يلزم السلاسل الغير المتناهية لتوقف تاثير القدرة على العلم والارادة الزايدتين

وهكذا الكلام في تاثيره تعالى ابتداء في الارادة الزايدة وهذا هو المراد بقوله وفي كل واحد من هذه المراتب

غير متناهية ويقرب منه ما ذكره قدس سره في كتاب نهج المسترشدين بقوله ولان صدور العلم عنه يستدعي كونه عالما او

ذلك انما يكون بعد كونه عالما فيكون الشيء مشروطا بنفسه او بغيره لان العلم الذي هو شرط صدور هذا العلم اما ان يكون

نفسا او غيره فعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني وقد ذكر في النهج دليلا آخر اخذ فيه لزوم حدوث الصفات

حيث قال لنا انه لا قديم سواه لان كل موجود سواه فهو مستند اليه كما حقق في اثبات وجوده تعالى وقد بينا انه تعالى

مختار وفعل المختار محدث وملخصها ما ذكره سيد المحققين قده في شرح المواقف من ان تاثيره تعالى في صفة القدرة

مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذور التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه موجبا بالذات

فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب

غيرها نقصان مشكلة انتهى ولما طوى المصنف في تلك الادلة احتمال الايجاب لا شناعته عند المليين وبعد التزام

الخصم له ولما لم يذكر لزوم الحدوث مع لزوم التسلسل اذ قد ناقش بعضهم في كون الاختيار مستلزما للحدوث ولا منافية

فى كونه مسئلتى ما لقسم فى بعض الصفات فافهم هذا ويتوجه ايضا على الناصب فيما ذكره من تعدد العلم بحسب التعلق
بالمفهومات ان تلك التعلقات ان كانت قديمة يلزم قدم المعلومات وان كانت حادثة يلزم عدم علمه تعالى بالمعلومات
قبل تلك التعلقات الحادثة قال العلامة الدوانى فى شرحه على العقايد العضدية ان ما ذكره الظاهريون من المتكلمين من
ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغنى من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشئ لا يصير ذلك الشئ معلوما فيلزم نفى
المعلومية على كونه تعالى عالما بالحوادث فى الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى واما ما ذكره اخيرا من انه لا يلزم التسلسل المحال
لفقد ان شرط الترتيب اه فدليل على جهله بشرايط استحالة التسلسل عند المتكلمين فان وجود ما لا يتناهى فى الخارج محال
عندهم مطلقا سواء كان هناك ترتيب اولا كما صرح جوابه وعرفه من له ادنى تحصيل واما ما اجاب به عن الدليل الخامس
فمختار الشق الثانى منه قوله هناك الا ملاحظة الموصوف مع الصفات قلنا ان اراد به انه ليس هناك موصوف وصفة
قائمة به فى نفس الامر ولهذا التعدد بحسب ملاحظة مفهوم العالم والقادر وغيرهما فهو عين مذهب القائل بالعينية
كما لا يخفى وان اراد به انه يتحقق هناك ملاحظة الموصوف مع الصفة القائمة به فهو كلام لغو لا ازاله فى دفع الاستدلال
واما ما ذكره من ان احتياج الواجب الى ما هو غيره يوجب الامكان فالظاهر ان لم يتفطن حتفهما هو ان صفاته تعالى
ليست غيرها لكما هى ليست عينها ولعله انما حذفها هربا عن التصريح بالفاسد لما مر من ان عدم المغايرة بين الذات
والصفات انما هو بحسب اصطلاحهم ولا يفيد عدم المغايرة فى نفس الامر فلا يفيد اصلا واما ما ذكره فى تاويل كلام
امير المؤمنين عليه السلم من احتمال ارادة صفات يكون هى غير الذات بالكلية فلا يخفى ركاكته ولقد اشبه قولهم الصفات
ليس غير الذات بالكلية قول الرجل الخراسانى الذى ضل حماره فى قافلة وكان ذكرا فاخذ حمارا انثى كان لاحد من القافلة
عوضا عنه فلما اشكلوا معه فى ذلك وقالوا له انك كنت تقول ان حمارى كان ذكرا وهذه انثى قال ان حمارى لم
يكن ذكرا بالكلية فلتضحكوا قليلا ولتبكوا كثيرا واما ما اجاب به عن الدليل السادس من ان المراد بعدم كون الصفات
عين الذات انها مغاير للذات فى الوجود آه فقد مر ما ان هذه الارادة والاصطلاح منهم لا يدفع التغاير فى الواقع
وهو مما يا باه العقل فى باب التوحيد على ان الواسطة بين الشئ وغيره مما يجحده كل عاقل وتخصيص الغيرية بما خصصوا
به لتصوير الواسطة تعسف لا يخفى واما ما ذكره بقوله كما يقال ان علم زيد ليس عين زيد لانه صفة له وليس غيره
بالكلية آه فهو مثال من جملة مصنوعاته ولم نسمع الى الان من يقول ان علم زيد ليس غيره بالكلية وانما سمعنا نظيره من
الخراسانى كما مر **قال** المصنف رفع الله درجته **البحث** التاسع فى البقاء وفيه مطلبان الاول انه ليس زايدا على الذات و
ذهب الاشاعرة الى ان الباقى انما يبقى ببقاء زايد على ذاته وهو عرض قايم بالباقى وان الله تعالى باق ببقاء قايم بذاته
ولزمهم من ذلك المحال الذى يحكم الضرورة ببطلانه من وجوه الاول ان البقاء ان عنى به الاستمرار لزم اتصاف العدم
بالصفة الثبوتية وهو محال بالضرورة بيان الملازمة ان الاستمرار كما يتحقق فى جانب الوجود كذا يتحقق فى جانب العدم
كذا يتحقق فى جانب العدم لامكان تقسيم المستمر اليهما ومورد التقسيم مشترك ولان معنى الاستمرار كون الامر فى احد الزمانين
كما كان فى الزمان الاخر وان عنى به صفة زايدة على الاستمرار فان احتاج كل منهما الى صاحبه دار وان لم يحتج احدهما
الى الاخر امكن تحقق كل منهما بدون صاحبه فيوجد بقاء من غير استمرار وبالعكس وهو باطل بالضرورة وان احتاج احدهما

الى



الى صاحبه انفك الاخر عنه وهو ضرورى البطلان الثانى ان وجود الجوهر فى الزمان الثانى لو احتاج الى البقاء
لزم الدور لان البقاء عرض يحتاج فى وجوده الى الجوهر فان احتاج الى وجود هذا الجوهر الذى فرض باقيا كان كل
من البقاء ووجود الجوهر محتاجا الى صاحبه وهو عين الدور المحال وان احتاج الى وجود جوهر غيره لزم قيام الصفة
بغير الموصوف وهو غير معقول اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر فجاز ان يقوم بذاته لا فى محل ويقتضى وجود
الجوهر فى الزمان الثانى وهو خطاء لانه يقتضى قيام البقاء بذاته فيكون جوهرا مجردا والبقاء لا يعقل الا عرضا قائما
بغيره وايضا يلزم ان يكون هو بالذاتية اولى من الذات ويكون الذات بالوصفية اولى منه لانه مجرد مستغن عن
الذات والذات محتاجة اليه والمحتاج اولى بالوصفية من المستغنى والمستغنى اولى بالذاتية من المحتاج ولانه يقتضى
بقاء جميع الاشياء لعدم اختصاصه بذات دون اخرى الثالث ان وجود الجوهر فى الزمان الثانى هو عين وجوده
فى الزمان الاول ولما كان وجوده فى الزمان الاول غنيا عن هذا البقاء كان وجوده فى الزمان الثانى كذلك
لامتناع كون بعض افراد الطبيعة محتاجا لذاته الى شئ وبعض افرادها مستغنيا عنه انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول اتفق المتكلمون على انه تعالى باق لكن اختلفوا فى كونه صفة ثبوتية زايدة اولا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى و
اتباعه وجمهور معتزلة بغداد الى انه صفة ثبوتية زايدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه كما فى اول الحدوث
بل يتجدد بعده صفة هى البقاء ونفى كون البقاء صفة موجودة زايدة كثير من الاشاعرة كالقاضى ابى بكر وامام الحرمين
والامام الرازى وجمهور معتزلة بصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود فى الزمان الثانى لا امر زايد عليه ونحن نمنع
ما اورده هذا الرجل على مذهب الشيخ الاشعرى فنقول اورد عليه ثلث ايرادات الاول ان البقاء ان عنى به الاستمرار
لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية الى آخر الدليل والجواب ان البقاء عنى به استمرار الوجود لا الاستمرار المطلق
حتى يلزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية فاندفع ما قال الثانى ان وجود الجوهر فى الزمان الثانى لو احتاج الى البقاء
لزم الدور ثم ذكر ان الاشاعرة اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر ورتب عليه انه جاز ان يقوم بذاته لا فى محل و
الجواب افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه وما قيل ان وجوده فى الزمن الثانى معلل به ممنوع غاية ما فى
الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه انه يجوز ان يكون تحققهما
معا على سبيل الاتفاق فاندفع كل ما ذكر من المحذور الثالث ان وجود الجوهر فى الزمان الثانى هو عين وجوده فى الزمان
الاول ولما كان وجوده فى الزمان الاول غنيا كان فى الثانى كذلك والجواب ان جميع افراد الوجود يحتاج الى البقاء
فى الزمان الثانى فهو غنى عنه فى الزمان الاول فهو وفى الزمان الثانى فقير وهذا غاية جهله وعدم تدربه فى فن من
المعقولات انتهى **اقول** المصنف قدس سره غرضه ذاهل عن ان البقاء فى الباقى الموجود يراد به استمرار الوجود ولكن
غرضه فى هذا الدليل اثبات عدم القيام فى البقاء وكلا استمرار المطلق ليلزم منه عدم القيام فى البقاء الخاص الحاصل
الباقى وقد اشار الى ما ذكرناه بقوله الاستمرار كما يتحقق فى جانب الوجود كذلك يتحقق فى جانب العدم وحاصل
الدليل ان البقاء والاستمرار المطلق مفهوم واحد يسوى اطلاقه على الموجود والمعدوم فلو اقتضى القيام بالباقى
لزم ان يكون قائما بالباقى المعدوم ايضا لما ذكرنا فيلزم اتصاف المعدوم بامر ثبوتى واذا كان هذا محالا تعين عدم

اقتضاء القيام بشيء وبه يتم الحجة على الاشعري ولا يفيد اختيار الشق الثالث كما زعمه الناصب واما ما ذكره من ان
الجواب الذي نقله المص عن الاشاعرة في رد الدليل الثاني افترا عليهم بل اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر اه فدليل
على قصور باعه وقصر نظره على ظواهر الالفاظ من غير تمكنه عن تحصيل حقيقة المعنى فكما وجد مخالفة ما بين
العبارتين ولو بالتفصيل والاجمال والاطناب والايجاز حكم بمغايرة المعنى والحاصل ان الجواب الذي ذكره الناصب
مستندا بقوله بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه اه وهو المذكور في المواقف متحد في المعنى مع ما ذكره المصنف
فان حاصل ما ذكره صاحب المواقف في مقام السند من هذا الجواب بقوله اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل
الاتفاق يرجع الى ما ذكره المص من الجواب لجواز ان يقوم البقاء بذاته لا في محل اه لظهور ان الحكم بتحقق الذات والبقاء
معا على سبيل الاتفاق بلا علاقة بينهما حكم لجواز ان يقوم البقاء بذاته لا في محل فيلزم ما ذكره المصنف من المحذور
وربما لا يندفع له كما لا يخفى ومما ينبغي ان ينبه عليه ان البقاء قد فسره بعضهم باستمرار الوجود في الزمان الثاني كما مر
وفسره آخرون بانه صفة تعلل بها الوجود في الزمان الثاني والظاهر ان الدليل الثاني الذي ذكره المصنف وهو المذكور
في المواقف ايضا الزامي لمن فسر البقاء بالتفسير الثاني مع القول بزيادته فانه صاحب المواقف في جوابه من منع كون
الوجود في الزمن الثاني معللا بالبقاء كما ترى واما ما ذكره في الجواب عن الدليل الثالث فهو وله سخيف جدا ولهذا
اضطرب بعد ذلك وكتب في الحاشية ما هو اسخف منه اما ما ذكره في اصل جرحه فلان كلام المص صريح في ان المحذور
المحذور لزوم اختلاف حكم فرد واحد من الوجود في الزمانين بحسب الغناء والافتقار حيث قال وجود الجوهر في
الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الاول فكيف يتاتى الناصب ان يقول ان المص حسب ان الوجود في الزمان الاول
فرد وفي الزمان الثاني فرد آخر وهل هذا الا اشتباه الا دليل جهله وعدم تمكنه من فهم معاني العبارات الصريحة
في مدلولاتها فضلا عن التفطن بدقايق العلوم ومعضلاتها واما ما ذكره في الحاشية من ان المقصود من هذا الجواب
انه لا يلزم من تشارك افراد الطبيعة في الاستغناء والاحتياج اليه ان لا يكون الوجود في الزمان الثاني محتاجا الى
البقاء ولقائل ان يمنع ذلك منه ان لو كان الوجود في الزمان الثاني فردا مغايرا للوجود في الزمان الاول ازم لما استغنى
الوجود في الزمان الاول منه يجب استغناء الوجود في الزمان الثاني ايضا عنه الا انه لا مغايرة بينهما بل هو عينه كما نص
عليه هذا الرجل في اول تقرير هذا الاعتراض فجاز ان يكون كل فرد من افراد الوجود مستغنيا عن البقاء في الاول
محتاجا اليه في الزمان الثاني ولا يلزم التفاوت في افراد طبيعة واحدة استغناء واحتياجا انتهى فاقول بناء على ان
المص اراد انه يلزم اختلاف افراد طبيعة الوجود وقد علمت بما نبهناك عليه من دلالة صريح كلام المص على ارادة لزوم
اختلاف فرد واحد من طبيعة واحدة في زمانين ان ما فهمه الناصب في هذه الحاشية ايضا غير منفهم من كلام المص
اصلا ولقد ان الناصب الشقي الجاهل قد التزم الرد على هذا الكتاب تعصبا من غير استعداد واستمداد فقاصر عند نحوه
وينسج عليه امورا واهية كنسج العنكبوت ويأتي بمثل هذا الجواب الواهي الشنيع وان يصلح العطار ما افسد الدهر قال
المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في ان الله تعالى باق لذاته الحق ذلك لانه لو احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا
فلا يكون واجبا للتنافي الضروري بين الواجب والممكن وخالفت الاشاعرة في ذلك وذهبوا الى انه تعالى باق ببقاء





وهو خطاء لما تقدم ولان البقاء ان قام بذاته لزم تكثره واحتياج البقاء الى ذاته تعالى مع ان ذاته محتاجة الى البقاء فيدور وان قام
بغيره كان وصف الشيء حالا في غيره ولان غيره محدث فان قام البقاء بذاته كان مجردا وايضا بقاؤه تعالى باق لامتناع تطرق العدم الى
صفاته تعالى ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث فيكون له بقاء آخر ويتسلسل وايضا صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى
بالمعنى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق اكثر اجوبة ما ذكره في هذا الفصل قوله لو احتاج في بقائه الى غيره
كان ممكنا قلنا الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا قوله ولان البقاء
ان قام بذاته لزم تكثره قلنا لا يلزم التكثر لان الصفات الزائدة ليست غيره مغايرة كلية كما سبق قوله احتاج البقاء الى ذاته
وذاته محتاجة الى البقاء فيلزم الدور قلنا مندفع بعدم احتياج الذات الى البقاء بل هما متحققان معا كما سبق فهو قائم
بذاته من غير احتياج الذات اليه بل هما تحققا معا قوله بقاؤه باق قلنا مسلم فالبقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء كاتصاف
الوجود بالوجود قوله ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث قلنا لم لا انا قائلون بقدمه قوله يكون له بقاء آخر ويتسلسل قلنا مندفع
بما سبق من ان بقاء البقاء نفس البقاء قوله صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى قلنا قد سبق ان الصفات
ليست مغايرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة للذات ويبقى الصفات ببقاء الذات فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى انتهى
اقول قد اوضحنا لك معنى تلك الاجوبة وما فيها من الاشتباه والخلط والخبط واما ما اجاب به هاهنا اولا من ان الاحتياج
الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا ففيه انه مكابرة على المقدمة الكلية العقلية
الضرورية فلا يستحق الا الاعراض على ان ظاهر ما ذكره من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان يقتضي ان الواجب
لو احتاج الى شيء من السماويات والارضيات ايضا لا يكون ذلك موجبا لامكانه لان الكل ناش من ذاته وفساده اظهر من ان يخفى
واما ما اجاب به هاهنا ثانيا بقوله قلنا لا يلزم التكثر لان الصفات الزائدة ليست غيره مغايرة كلية كما سبق فمردود بما سبق
من كونه مرضيا في السخافة نظير قول من حمل مثل الحمار وان الناصب الجهذار مثل الحمار الذي يحمل الاسفار واما ما اجاب به
ثالثا من جواز كون البقاء قائما بذاته تعالى من غير احتياج الذات اليه فهو كلام فاسد كاثبات موجودات متعددة وتخصصات
متعددة ومعلوم متعددة من غير حاجة لها اليها وبالجملة ليس في ذلك سوى اثبات فضل نزع العقلاء من الحكماء الاجرام الفلكية
عنها لنزهها فكيف لا ينزه الله سبحانه عنه واما ما اجاب به رابعا من ان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء اه ففيه ان الحق
نبينا وبينكم هو انه هل يجوز ان يكون تعالى باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته ام لا فاذا جاز ان يكون البقاء باقيا بالبقاء الذي
هو عين ذاته جاز ان يكون بقاؤه تعالى ايضا كذلك فانهدم بنيان ما استدل به حكم الاشعري من ان الواجب باق فلا بد ان
يقوم به معنى هو البقاء كما ذكر في المواقف وشرح التجريد وايضا الى النفي المحض وان يكون معنى قولك الله تعالى عالم لا عالم وقادر
لا قادر له الى غير ذلك كما صرح به شارح العقايد وهذا المحذور هو الذي حملهم الى القول بزيادة الصفات كما في البقاء ونقله ايضا
فكيف نسوا انكارهم العينية واعترفوا بها هاهنا قائلين بان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء وبالجملة كلام المصنف هاهنا
الزامهم فان رجعوا عن ذلك ووافقوا فنعم الوفاق والحمد لله رب العالمين واما ما اجاب به خامسا عما نقله من قول المصنف ولانه
يلزم ان يكون محلا للحوادث فيكون له بقاء آخر ويتسلسل ففيه ان المنقول كلام يلوح عليه آثار السقم لان تفريع لزوم التسلسل على كونه محلا
للحوادث مما لا وجه له ولعله ايضا كلام المصنف في كتاب نهج المسترشدين حيث قال ولان البقاء لو كان زايدا على الذات لزم التسلسل انتهى

فالظاهر ان الناصب زاد في الكلام المصر او نقص كما وقع منه مثل هذا غير مرة فوجب الرجوع الى الاصل المصحح من نسخة المصر
مهنا ليتضح حقيقة الحال واما ما اجاب به سادساً عن لزوم الشبه بما اسبقه فمدفوع بما اسبقناه من لزوم انهدام دليلهم
واما ما اجاب به سابعاً من ان الصفات ليست مغايرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة للذات ويبقى ببقاء الذات ففيه
ففيه ان من جملة الصفات الباقية له تعالى البقاء فان اريد ببقاء البقاء بقاء الذات عينه الذي يبقى به الذات يلزم ما ذكرنا
سابقاً من انهدام دليلهم على زيادة البقاء على الذات وان اريد به غير ذلك البقاء يلزم بقاء الذات ببقائين وهو مما لم يسلم
به احد فتعين ان يكون بقاء البقاء ببقاء قائم بذاته فيلزم ما ذكره المصنف من قيام المعنى بالمعنى وايضاً هذا البحث الزامي على
الاشاعرة حيث استدلوا على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلثة مذكورة في المواقف منها انها لو بقيت لكانت متصفة ببقاء قائم
بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض والا فالبقاء عند المصنف وسائر المحققين ليس بعرض بل هو امر اعتباري يجوز ان
يتصف بالعرض كالجوهر وايضاً ليس قيام العرض بالعرض مستحيل عنده كما صرح به في نهج المسترشدين حيث قال ولا يستحيل
قيام عرض بعرض كالسرعة القائمة بالحركة ولا بد من الانتهاء الى محل جوهري وهذا صريح فيما ذكرنا من ارادة الالزام والله تعالى
اعلم بحقايق المرام **قال** المصنف رفع الله درجته **خاتمة** يشتمل على حكمين الاول البقاء يصح على الاجسام وهذا حكم ضروري لا
يقبل التشكيك وخالف فيه النظام من الجمهور فذهب الى امتناع بقاء الاجسام باسرها بل كل آن يوجد فيه جسم ما يعدم ذلك
الجسم في الآن الذي بعده ولا يمكن ان يبقى جسم ما من الاجسام فلكيها وعنصريها بسيطها ومركبها ناطقها وغيره آنين
ولا شك في بطلان هذا القول لقضاء الضرورة بان الجسم الذي شاهدته حال فتح العين هو الذي شاهدته قبل تغميضها والمنكر
لذلك سوفسطائي بل السوفسطائي لا يشك في ان بدنه الذي كان بالامس هو بدنه الذي كان الآن فانه لم يتبدل بدنه من اول
لحظة الى آخرها وهؤلاء جزموا بالتبدل انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول الجسم عند النظام مركب من مجموع اعراض مجتمعة
والعرض لا يبقى زمانين لما ستذكر بعد هذا فالجسم ايضاً يكون كذلك عنده والحق ان ضرورة موجودية البقاء وعدم
جواز قيام العرض بالعرض دعتنا الى الحكم بان الاعراض لا يبقى زمانين وليست هذه الضرورة حاصلة في الاجسام لجواز
قيام البقاء بالجسم واما ما ذهب اليه النظام ان الجسم مجموع الاعراض المجتمعة فباطل فمذهبه في عدم صحة البقاء على الاجسام يكون
باطلة كما ذكره انتهى **اقول** غرض الناصب من ذكر هذا الباطل الظاهر ان فساد قول النظام ليس لاجل فساد قوله بعدم بقاء
الاعراض الذي هو بنى حكمه على عدم بقاء الاجسام بل هو لاجل فساد حكمه بان الاجسام مركبة من الاعراض لان ما شاركه فيه
الاشعري معه من القول بعدم بقاء الاعراض مبني على مقدمتين ضروريتين هما موجودية البقاء وعدم جواز قيام العرض
بالعرض هذا محصل مرامه ويتوجه عليه ان دعوى الضرورة في كل من المقدمتين باطل اذا التحقيق ان البقاء امر اعتباري
كما مر واعترف صاحب المواقف ايضاً وقد مر ايضاً جواز قيام العرض بالعرض كالسرعة والبطؤ بالحركة والدليل المذكور
في المواقف وغيره لاثبات عدم بقاء الاعراض مدخول لما ستعرف بعضه فيكون النظام والاشاعرة شريكان في خطر الفساد
غاية الامر ان يكون مذهب النظام اكثر فساداً واما ما ذكره الناصب في حاشية كلامه في هذا المقام من ان دعوى الضرورة
في عدم تبدل البدن مع عدم علم وقت وجود البدل في محل المنع اه فمدفوع بان المراد بالبدن الاجزاء الاصلية التي يقوم بها
التشخصات البدنية وهي باقية من اول العمر الى آخره كما صرحوا به في بحث المعاد فلا يقدح في الحكم بعدم تبدل البدن تحلل





فواضله التي هي الرطوبة الغريزية بواسطة الحرارة الغريزية كما ذكر في علم الطب تامل **قال** المصنف رفع الله درجته الحكم الثاني
في صحة بقاء الاعراض ذهبت الاشاعرة الى ان الاعراض غير باقية كل لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة
وحركة وسكون وحصول في مكان وحيوة وطعم وعلم وقدرة وتركيب وغير ذلك من الاعراض فانه لا يجوز ان يوجد آنين بل يجب
عدمه في الآن الثاني من آن وجوده وهذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة الحاكمة بخلافه فانه لا حكم اجلى عند العقل من ان
اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل طبقها وانه لم يعدم ولم يتغير واي حكم اجلى عند العقل من
هذا واظهر منه ثم انه يلزم منه محالات الاول ان يكون الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان
ليس انساناً باعتبار الجواهر الافراد التي فيه عندهم بل لا بد في تحقق كونه انساناً من اعراض قائمة بتلك الجواهر من لون
وشكل ومقدار وغيرها من مشخصاته ومعلوم بالضرورة ان كل عاقل يجد نفسه باقية لا يتغير في كل آن ومن خالف فيه كان
سوفسطائياً وهل انكار السوفسطائية القضايا الحسية عند بعض الاعتبارات ابلغ من انكار كل احد ببقاء ذاته وبقاء جميع
المشاهدات آنين من الزمان فلينظر العاقل المنصف في هذه المقالة التي ذهب اليها امامه الذي قلده ويعرض على عقله حكمه
بها وهل يقتصر حكمه ببقائه وبقاء المشاهدات عن اجلى الضروريات ويعلم ان امامه الذي قلده ان قصر ذهنه عن ادراك
فساد هذه المقالة فقد قلد من لا يستحق التقليد وانه قد الجأه الى ذلك غير شديد وان لم يقصر ذهنه عن ذلك فقد غش و
اخفى عنه مذهبه وقال عليه السلام من غشنا فليس منا الثاني انه يلزم تكذيب الحس الدال على الوحدة وعدم التغير كما تقدم الثالث
انه لو لم يبق العرض الا آناً واحداً لم يتم نوعه فكان السواد اذا عدم لم يجب ان يخلفه سواد آخر بل جاز ان يحصل عقيبه بياض
او حمرة او غير ذلك وان لا يحصل شيء من الالوان اذ لا وجه لوجوب ذلك الحصول لكن دوامه يدل على وجوب بقائه الرابع
لو جوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس يجوز ذلك في الجسم اذ الحكم ببقاء الجسم انما هو
مستند الى استمراره في الحس وهذا الدليل لا يتمشى لانتقاضه بالاعراض عندهم فيكون باطلاً فلا يمكن الحكم ببقاء شيء من
الاجسام آنين لكن الشك في ذلك هو عين السفسطة الخامس ان الحكم بامتناع انقلاب الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع
الذاتي ضروري والا لم يبق وثوق بشيء من القضايا البديهية وجاز ان ينقلب العالم من امكان الوجود الى وجوب الوجود
فليستغني عن المؤثر فينسد باب اثبات الصانع تعالى بل ويجوز انتقال واجب الوجود من الوجوب الى الامتناع وهو
ضروري البطلان واذا تقرر ذلك فنقول الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول فيكون كذلك في الآن الثاني
والا لزم الانتقال من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليه البقاء وقد احتجوا بوجهين
الاول البقاء عرض فلا يقوم بالعرض الثاني ان العرض لو بقي لما عدم لان عدمه لا يستند الى ذاته والا لكان ممتنعاً ولا
الى الفاعل لان اثر الفاعل الايجاد ولا الى طريان الضد لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول عنه فلو علل ذلك
العدم به دار ولا الى انتفاء شرطه لان شرطه الجوهر لا غير وهو باق والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض والجواب
عن الاول المنع من كون البقاء عرضاً زائداً على الذات سلمنا لكن نمنع امتناع قيام العرض بمثله فان السرعة والبطؤ عرضان
قائمان بالحركة وهي عرض وعن الثاني انه لم لا يعدم لذاته في الزمان الثالث كما يعدم عندكم لذاته في الزمان الثاني سلمنا
لكن لم لا يستند الى الفاعل ونمنع انحصار اثره في الايجاد فان العدم ممكن لا بد له من سبب سلمنا لكن نعدم بحصول المانع ونمنع

اشتراط طريان الثاني بعدم الضد الاول بل الامر بالعكس وبالجملة فالاستدلال على نقيض الضروري باطل كما في شبه
السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت استدلالات في مقابلة الضروريات انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول
ذهب الاشعري ومن تبعه من الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي
والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد اخر مثله وتخصيص كل من الاحاد المنقضية المتجددة بوقته الذي وجد فيه انما هو للقادر
المختار فانه يخصص بمحض ارادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا
الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم
تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا
الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا واستدلوا
على هذا المدعى بوجوه منها انها لو بقيت لكانت باقية متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو
محال عندهم هذا هو المدعى والدليل وذهبت الفلاسفة ومن تابعهم من المعتزلة والامامية الى بقاء الاعراض ودليلهم كما
ذكر هذا الرجل ان القول بخلافه مكابرة للحس وتكذيب للضرورة والجواب انه لا دلالة للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد
مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب يرى امرا واحدا مستمرا بحسب المشاهدة وهي
في الحقيقة امثال يتوارد على الاتصال فمن قال انه امثال متواردة كان ينبغي على ما يزعمه هذا الرجل ان يكون سوفسطائيا
منكر المحسوسات وكذا جالس السفينة اذا حكم بان الشط ليس بمتحرك كان ينبغي ان يحكم بانه سوفسطائي لانه حكم بخلاف
الحس وقد صورنا قبل هذا مذهب السوفسطائية وبالبت هذا الرجل كان لم يعرف لفظ السوفسطائي فانه يطلقه في موضع
لا ينبغي ان يطلق فيه وهو جاهل بمعنى السفسطة ثم ما قال ان لا حكم عند العقل اجلى من ان اللون الذي شاهده في الثوب
حين فتح العين هو الذي شاهده قبل طبقها فنقول حكم العقل ههنا مستند الى الحكم الحسي ويمكن ورود الغلط الحسي لانه كان
بحسب المثل عين الاول كما ذكرنا في مثال الماء الدافق من الانبوب وكثير من الاحكام يكون عند العقل جليا بواسطة غلط
الحس فمن خالف ذلك الحكم كيف يقال انه مكابر للضرورة ثم ذكر خمسة محالات ترد على مذهبهم الاول ان الانسان
فهو معدوم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد بل لا بد في انسانيته من اللون و
الشكل وكل هذه اعراض ومعلوم ان كل احد يعلم نفسه انها باقية لا يتبدل في كل آن ومخالفته هذا سفسطة والجواب ان
الاشخاص في الوجود الخارجي يتمايزون بهوياتها لا بمشخصاتها كما يتبادر اليه الوهم فالهوية الخارجية التي بها الانسان
انسان باقية في جميع الازمنة وان توارد عليه الامثال من الاعراض فهذه المشخصات ليست داخلة في ذاته وهويته
العينية حتى يلزم من تبدلها تبدل الانسان فذات الانسان وهويته المشخصة له باقية في جميع الاحوال ويتوارد عليها
الاعراض ولا سفسطة في هذا والطامات والخرافات التي يريدها يميل بها خواطر السفهة الى مذهبه غير ملتفت اليها
الثاني انه يلزم تكذيب الحس وقد عرفت جوابه الثالث انه لو لم يبق العرض الا آنا واحدا لم يدم نوعه فكان السواد اذا عدم
لم يجب ان يخلفه سواد آخر الى آخر الدليل والجواب ان السواد اذا فاض على الجسم اعد الجسم لان يفيض عليه سواد مثله والمفيض
للسواد هو الفاعل المختار ولكن جرى عادته بافاضة المثل وهذا بناء في قاعدة القوم في اسناد الاشياء الى اختيار الفاعل القادر

الرابع



الرابع لو جوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس لجوز ذلك في الجسم اذ الحكم ببقاء الجسم
انما هو مستند الى استمراره في الحس والجواب ان الاصل بقاء كل موجود مستمر فالحكم ببقاء الجسم لانه على الاصل ويخالف حكم
الاصل في الاعراض لدليل خارجي فعدم الحكم ببقاء الاعراض لم يكن منافيا للحكم ببقاء الاجسام واما ما قال ان الشك في ذلك عين
السفسطة فقد مر جوابه الخامس ان الحكم بامتناع انقلاب الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري الى آخر الدليل
والجواب ان الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول وكذلك في الآن الثاني قوله واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها
البقاء قلنا امكان الوجود غير امكان البقاء فجاز ان يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثاني ولا يكون ممكن البقاء ولا يلزم على
هذا التقدير شيء من الانقلاب الذي ذكره وهذا استدلال في غاية الضعف كما هو دينه في الاستدلالات المزخرفة ثم
ما ذكر من الدليلين اللذين احتج بهما الاشاعرة فاما الدليلين قد ذكرناه وما اورد عليه من منع امتناع قيام العرض بالعرض و
منع كون البقاء زائدا او نحوهما مذهب الشيخ الاشعري وقد استدل عليهما في محله فليراجع وثاني الدليلين مدخول بما
ذكر وبغيره من الاشياء وقد ذكره علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف وغيره فاعتراضاته على ذلك الدليل كلها
منقولة من كتب اصحابنا انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه ذهاب الاشاعرة الى عدم بقاء الاعراض لا
يسمن ولا يغني من جوع اذ لا يقتضي صحة تلك المقدمة التي اضطروا الى استعمالها لدفع ذلك الاشكال لجواز ان تكون
فاسدة في نفسها كمقدمة الطفرة التي التزمها النظام لدفع الاشكال المشهور الوارد عليه في تحقيق حقيقة الجسم مع ظهور
بطلانها وايضا لو تم انما يقتضي القوم بعدم بقاء الاعراض التي يحتاج اليها بقاء الجوهر لا عدم بقاء الكل كما ذهبوا اليه
واما ثانيا فلان ما ذكره من جملة وجوه ادلة الاشاعرة مدخول بان قيام العرض بالعرض ليس بممتنع والتعريفات سيما
تعريفات الاشاعرة لا يقوم حجة على الخصم واما ثالثا فلان ما ذكره من ان دليلهم كما ذكره هذا الرجل آه مدخول بان
الرجل نعم الرجل وهو المصنف قدس سره لم يذكر دليلا على ما ادعاه من بقاء الاعراض لظهور انه بديهي لا يحتاج الى دليل و
انما ذكر لوازم فاسدة لدعوى الاشاعرة تحصل منها التنبيه على ذلك المدعى البديهي ايضا والحاصل على ما اشار اليه المصنف في
اللازم الرابع وشارح المواقف في ذيل هذا المقام انه كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك
الحكم ببقاء الاعراض كالالوان ضروري يحكم به العقل بمعونته ايضا وما ذكر في صورة الاستدلال على ذلك تنبيه على حكم
ضروري فالمناقشة فيها بامثال التوارد الامثال لا يحط لها ولا وايضا قد صرح المص في مفتتح ايراده بان التنبيه على ذلك
ليرجع حكم الحس والمشاهدة ومع ذلك قد توهم الناصب من كلامه كيف وقد ضم قدس سره على ذلك دعوى الضرورة
العقلية حيث قال هذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة بخلافه فانه لا حكم اجلى عند العقل من ان اللون آه ففيه اشارة الى
ما ذكر صاحب المواقف في تاويل ما نسب الى افلاطون من قدحه في الحسيات وهو ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس
بل لا بد مع الاحساس من امور تنضم اليه فيلجئ تلك الامور العقل الى الجزم بما يجزم به من الحسيات لا نعلم ما تلك الامور المنضمة
الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا يكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق
لا شبهة فيه وقد صرح سيد المحققين قدس سره في شرحه بان الحسيات والبديهيات مما العمدة في العلوم وهما يقينيات
حجة على الغير اما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها التي فيها يقتضيها من تجربة او

تواترا وحدس او مشاهدة انتهى ولا ريب في ان المسئلة بقاء الاعراض مما شارك فيها جميع العقلاء من الحكماء و
الامامية والمعتزلة ومن تابعهم سوى الاشاعرة الذين هم بمعزل عن الشعور والعقل واما ما ذكره من التمثيل لغلط الحس في
ماء الفوارة فالغلط فيه ظاهر لظهور سبب الغلط فيه وعدم اشتراك جماعة من العقلاء في اثباته بخلاف ما نحن فيه من
الجسم والاعراض فان السبب الذي ذكروه في غلط الحس عند توارد الامثال كما في ماء الفوارة هو ان الحس وان تعلق بكل
واحد منها بخصوصه لكن الخيال لم يستثبت ما به يمتاز كل منها عن غيره فيخيل الرائي ان هناك امرا واحدا
مستمرا لم العقل الخالص عند مزاحمة الوهم والخيال يحكم في ماء الفوارة اتصال المدد ويحكم على غلط الحس بادنى توجه
والتفات وليس فيما ذهب اليه النظام والاشاعرة من تقضي الاجسام والاعراض وتجددها وصول مدد واتصاله حتى
يتأتى للعقل تجويز الحكم بغلط الحس في الحكم بالبقاء وكان النظام والاشاعرة وقعوا في ذلك مما قرره الصوفية من الخلق الجديد
من غير ان يتأملوا في حقيقة ما ارادوه من ذلك فانهم ارادوا بذلك ان العالم كما يعدم ويبقى بالعين وامدادها كذلك
الاشياء الظاهرة كلها يبقى بافاضة الله تعالى ولو انقطع مدد الفيض عنها لحظة لارتفعت راسا وليس في ذلك حكم بتقضي
المخلوقات وتجددها آنا فآنا كما ذهبوا اليه فتأمل واما رابعا فلان ما اجاب به عن اول المحالات الخمسة التي الزمها
المص قدس سره فيتوجه عليه ان شارح المقاصد قال موافقا لغيره ان الماهية ان اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة
فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته بل مفهومه وما يتعقل منه واذا اعتبرت مع التحقق سميت [illegible] هوية وقد يراد
بالهوية التشخص وقد يراد به الوجود الخارجي انتهى فان اراد الناصب بالهوية في قوله الاشخاص في الوجود الخارجي تمايزت
بهوياتها لا بمشخصاتها آه الماهية المعتبرة لا مع التحقق ففساده ظاهر وان اراد به الوجود فكذلك لان الوجود مشترك
بين الموجودات باتفاق الاشاعرة فكيف يوجب تمايزها وان اراد بها معنى آخر فليبينه اولا حتى ننظر في صحته
وفساده وايضا اذا عزل الناصب المشخصات عن كونها مفيدة للتشخص وليس يظهر لها مدخلية في امر سوى ذلك
فقد حكم انها في عدم ابتالها بحالها من الاشخاص بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الانسان وهو محض سفسطة ادى اليها
اسلافه من الاشاعرة واما خامسا فلان ما اجاب به عن ثاني المحالات اللازمة مدفوع بما تقدم واما سادسا فلان ما
اجاب به عن ثالث المحالات اللازمة مدخول بان حكمه بان مفيض الاستعداد هو السواد الفايض على الجسم دون
الفاعل المختار ينافي قاعدة الاشعري من نفي مدخلية شيء سوى قدرته تعالى في حدوث شيء من الاشياء بل صرح صاحب المواقف
في بحث قدم الارادة تعالى بان هذا مذهب الحكماء حيث قال وقالت المعتزلة انها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى
كأنه ماخوذ من قول الحكماء ان عند وجود المستعد المفيض يحصل الفيض انتهى فظهر ان الناصب لضيق الخناق عليه
اضطر الى اصلاح كلام الاشعري الى ضم ما ذهب اليه الفلاسفة مع تشنيعه على اهل العدل في موافقتهم اتفاقا في بعض
المسائل مع الفلاسفة وايضا قد مر الكلام على قاعدة جريان العادة وبينا ما فيه من القصور والعيب وانه فيما نحن فيه من
ان الريب من قبيل الرجم بالغيب واما ما ذكره من ان لزوم النوع يدل على وجوب افاضة المثل اه فان قصد به الايراد
على المص قدس سره فيتوجه انه لم يقل بوجوب افاضة المثل وانما القايل به الناصب واصحابه وان قصد به الايراد على الحكماء
فهم لم يقولوا بلزوم النوع ووجوب دوامه على انه يمكن حمل كلام المص على تقدير وجوده افاضة المثل فيه على الوجوب العادي



الزمانا فافهم واما سابعا فلان ما اجاب به عن رابع المحالات مدفوع بان الاصل والاستصحاب من المسائل التي
اختلف الاصوليون في كونها صالحة للتمسك بها في العلوم الظنية او لا فكيف يجعل حجة فيما يطلب فيه اليقين كما فيما نحن فيه
واما ثامنا فلان ما اجاب به عن خامس المحالات بان امكان الوجود غير امكان البقاء اه فمردود بان مراد المصنف
من قوله الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول فيكون كذلك في الآن الثاني اه ان الاعراض كانت ممكنة البقاء لذاتها في الآن
الاول اي كان متصفا بهذا الامكان فيه فيجب ان يكون ممكن البقاء في الآن الثاني ولم يرد انها ممكن الوجود في
الزمان الاول فيجب ان يكون ممكن الوجود في الزمان الثاني حتى يندفع بان امكان الوجود في الزمان الثاني باق بحاله وانما
ارتفع امكان البقاء فيه فيجوز ان يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثاني ولا يكون ممكن البقاء واما تاسعا فلان ما
ذكره من ان ثبوت ما منعه المصنف من امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زايدا مذهب الاشعري وقد استدل
عليهما في محله يجاب بقولنا نعم قد استدلت الاشاعرة عليهما لكن بما يليق بلحيتهم ولحية شيخهم وشارب الناصب الذي
رف شارب شيخه في الكودنة والضلالة ومحل ذكر تلك الاستدلالات كتاب المواقف الذي فيه ما هو اجمع كلام القوم واوضح
فيه جميع ما امكنهم في الذب عن خرافات شيخهم فليطالع ثمة واما عاشرا فلان قوله وثاني الدليلين مدخول بما ذكره
من الاشياء آه فيه اعتراف بصحة كلام المصنف والحمد لله وليعلم ان هذا الدليل الثاني هو العمدة عند اصحاب الاشعري كما
صرح به صاحب المواقف ومع هذا ظهر انه اسخف الادلة التي في العالم بحيث اعترف الناصب مع غاية تعصبه بانه مدخول
واما ما ذكره من ان تلك الاعتراضات مما ذكره علماء الشيعة والاشاعرة منهم صاحب المواقف فان اراد به ذكرهم لها
بمجرد تحريرها في كتبهم بعد وصولها اليهم من علماء الامامية ومنهم المصنف قدس سره فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان
اراد ان تلك الاعتراضات من نتايج افكار علماء اهل السنة والاشاعرة فهو كذب واضح لانه لم يذكر في شيء من كتبهم الا
في كتاب المواقف ونحوه مما الف قريبا من زمان تاليفه والكل متاخر عن زمان المصنف بسنين كثيرة كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته البحث العاشر في ان القدم والحدوث اعتباريان وذهب بعض الاشاعرة الى ان القدم وصف
ثبوتي قايم بذات الله تعالى وذهبت الكرامية الى ان الحدوث وصف ثبوتي قايم بذات الحادث وكلا القولين باطل لان
القدم لو كان قديما لكان له قدم آخر وتسلسل وان كان حادثا كان موصوفا بنقيضه وهو محال وكان الله تعالى محلا للحوادث
وهو محال وكان الله قبل حدوثه ليس بقديم والكل معلوم البطلان واما الحدوث فان كان قديما لزم قدم الحادث الذي هو
شرطه وكان الشيء موصوفا بنقيضه وان كان حادثا تسلسل والحق ان القدم والحدوث من الصفات الاعتبارية انتهى قال
الناصب خفضه الله تعالى اقول ليس كون القدم وصفا ثبوتيا مذهب الشيخ الاشعري وما اطلعت على قول له فيه واما قوله لو كان
القدم وصفا ثبوتيا فاما ان يكون قديما فيكون له قدم آخر ويتسلسل فالجواب عنه انا لا نسلم لزوم التسلسل اذ قد يكون قدم القدم نفسه
وايضا جاز ان يكون قدم القدم امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها انتهى اقول يتوجه
عليه اولا ان المصنف لم يقل ان الشيخ الاشعري ذهب الى ذلك بل قال ذهب بعض الاشاعرة الى ذلك ولا يلزم ان يكون قول
اصحابه قولا له فان زيادة الوجود قول لاصحابنا الاشاعرة وليس قولا له لانه قايل بعينية الوجود في جميع الموجودات كما هو
المشهور المقرر لدى الجمهور وثانيا ان ما ذكره في الجواب اولا مدخول بما حققه في الشرح الجديد للتجريد وحاشيته القديمة

من ان الصفة القائمة بشيء لا يجوز ان يتصف بصفة هي عينها كالواجب تعالى فانه عين الوجود القايم بالذات
ولهذا كان موجودا بوجود هو عينه فالقدم لما كان قايما بالقديم لم يجز ان يتصف بقدم هو عينه وايضا مدفوع بما
سبق من ان كلام المصنف الزامي لهم حيث ابتنى على عينية الصفات معللا بانه يشل ان يقال عالم لا علم له قادر لا قدرة
له اسود لا سواد له وهذا التعليل والتمثيل جار فيما نحن فيه فلا يمكنهم ان يقال في مقابل كلام المصنف والزامه ابرامها
ذكر ان قدم القدم عينه كما لا يخفى وثالثا ان ما ذكره ثانيا من ان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها
مردود بما حقق في الكتابين ايضا من ان نوع الصفة اذا كانت من الموجودات الخارجية لا يجوز ان يكون فرد منها
عارضا للشيء وصفة له ولم يكن تلك الصفة موجودة فقدم القدم لما كان نوعه موجودا كان عند عروضه للقدم موجودا ايضا
اخرى لا يجوز ان يكون بعض افراد الحقيقة النوعية الموجودة وجودية موجودة في الخارج وبعضها اعتبارية فمنع الوجود
فيه فالبياض مثلا لما كان شانه الوجود في الخارج لم يجز ان يتصف به الشيء اتصافا يترتب عليه الاثار الا بان يوجد في
موصوفه بالوجود الخارجي والا لزم ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ويتحرك بالحركة المعدومة وهذا سفسطة
ظاهر البطلان صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد وتلقاه بعض اجلة المتاخرين بالقبول وهو حق لا ريب فيه نعم لا ينفع
الناصب الجاهل السفيه والحاصل ان بديهة العقل حاكمة بانه اذا كانت الصفة معدومة لا يمكن اتصاف الموجود بها
اتصافا يترتب عليه الاثار فانه كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافا يترتب عليه تفريق البصر كذلك
لا يمكن اتصاف القدم الموجود الثابت بالقدم المعدوم بحيث يترتب عليه ثبوت القدم وايضا القائل بثبوت القدم قايما
بذاته تعالى يلزمه القول بثبوت قدم القدم ايضا لان السبب الذي حمله على القول بذلك في القدم وهو انه لو لم يكن ثابتا
قايما بالموصوف لما كان اتصافه تعالى بالقدم حقيقة موجود في قدم القدم اذ لو لم يكن ثابتا لم يكن اتصاف القدم به
اتصافا حقيقيا ثم لا يخفى ان الناصب لم يتعرض للجواب عما نسب الى الكرامية لانقراضهم وان كانوا من اهل السنة والجماعة
قال المصنف رفع الله درجته المبحث الحادي عشر في العدل وفيه مطالب الاول في نقل الخلاف في مسايل هذا الباب
اعلم ان هذا اصل عظيم يبتني عليه القواعد الاسلامية بل الاحكام الدينية مطلقا وبدونه لا يتم شيء من الاديان ولا يمكن
ان يعلم صدق نبي من الانبياء على الاطلاق الا به على ما نقرر فيما بعد ان شاء الله تعالى وبئس ما اختاره الانسان لنفسه مذهبا
خرج به عن جميع الاديان ولم يمكنه ان تعبد الله تعالى بشرع من الشرائع السابقة واللاحقة ولا يجزم به على نجاة نبي مرسل او
ملك مقرب او مطيع في جميع افعاله من اولياء الله وخلصائه ولا على عذاب احد من الكفار والمشركين وانواع الفساق
والعاصين فلينظر العاقل المقلد هل يجوز له ان يلقى الله تعالى بمثل هذه العقايد الفاسدة والاراء الباطلة المستندة الى
اتباع الشهوة والانقياد للمطامع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول عقد هذا المبحث لاثبات العدل الذي ينسبون
اليهم والمعتزلة وحاصله انهم يقولون باختيار العبد في الافعال وانه خالق افعاله والا لم يكن تعذيب العبد عدلا لعدم
الاختيار ويقولون بوجوب جزاء العاصي وبالحسن والقبح العقليين وغيرها مما نذكره في هذا الفصل ويدعون
الخروج عن هذا يوجب عدم متابعة نبي من الانبياء وهذا دعوى باطلة فاسدة ونحن ان شاء الله تعالى نذكر في هذا
المبحث كل مقالة من قولي الامامية والاشاعرة على حدة ونذكر حقيقة تلك المسئلة قايلين بالانصاف ان شاء الله تعالى
الاول





سرى للناظر ان شاء الله تعالى قيام البرهان على دعاوى الامامية ومذاهبهم من السمع والعقل ويدل على ان اهل
العلم والتوحيد هم القايلون بما ذكره المصنف قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما
بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم ان الدين عند الله الاسلام الآية قال صاحب الكشاف ان قوله تعالى لا اله الا هو توحيد
وقوله قايما بالقسط تعديل فاذا اردفه قوله ان الدين عند الله الاسلام فقد آذن ان الاسلام هو العدل والتوحيد وهو
الدين عند الله وما عداه فليس عنده في شيء من الدين وفيه اشارة الى ان من ذهب الى تشبيه او الى ما يؤدي اليه كاجازة
الرؤية او ذهب الى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام وهذا بين جلي كما ترى انتهى وللفاضل
التفتازاني في حاشيته على الكشاف ههنا كلمات قد الفنا لدفعها رسالة منفردة سميناها بانس الوحيد في تفسير آية العدل
والتوحيد قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية ومتبعوهم من المعتزلة ان الحسن والقبح عقليان مستندان الى صفات
قائمة بالافعال او وجوه واعتبارات تقع عليها وقالت الاشاعرة ان العقل لا يحكم بحسن الشيء البتة ولا بقبحه بل كل ما يقع في
الوجود من انواع الشرور كالظلم والعدوان والقتل والشرك والالحاد وسب الله تعالى وسب ملائكته وانبيائه واوليائه فانه
حسن قال الناصب خفضه الله تعالى اقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل
قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملائمة الغرض ومنافرته
وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وذلك ايضا عقلي اي يدركه
العقل كالمعنى الاول الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل
والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل قبيحا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو
عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله و
عقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تابعهم من الامامية عقلي وادراك
الحسن والقبح موقوف على حكم الشرع والشرع كاشف عنهما فيما لا يستقل العقل بادراكه وفيما يستقل فالعقل حاكم هذا مذهب
الفريقين فيا معشر العقلاء باي مذهب يلزم ان يكون الظلم والعدوان والقتل والشرك وسب الله وسب رسوله وما ذكره
من الترهات والطامات حسنا هل الشرع حسن هذه الاشياء وحكم بحسنه وعلى تقدير ان يكون الشرع حاكما بالحسن هل
يقول الاشاعرة ان الشرع حكم بحسن هذه الاشياء حتى يلزم ما يقول لعلم ان الرجل كودن طامات متعصب تعصب لنفسه
لا لله ورسوله والعجب انه كان لا يماثل الا العقلاء ربما ينظرون في هذا الكتاب فيفتضح عندهم ما اجهله من رجل متعصب
نعوذ بالله من شر الشيطان وشركه اقول قد اجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الاشاعرة
من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه ولذلك اسندوا الخلق جميع الافعال اليه تعالى سواء كانت حسنا او قبيحا والامامية
والمعتزلة من جهة انه يترك القبيح ويفعل الواجب وهذا الخلاف مبني على ان الحسن والقبح عقليان او شرعيان هذا ملخص
المذهبين وقد ظهر منه ان الاشاعرة حيث حكموا بان لا قبيح منه تعالى ولا بالنسبة اليه فقد جوزوا ان يصدر عنه تعالى ما
يستقبحه العقل واتضح ان انكار الناصب لا يسوى باقة من البقل ولهذا ذلك الانكار والتاويل تمويه وتدليس نعم شنع عليهم
الناس والا فمعتقدهم نفي العدل كما صرح به شيخهم وشاعرهم نظامي الكنجوي حيث قال شعر اگر عدلست در دو ربا

اگر در تیغ دوران رخنه هست ٭ چرا بر تو ز تاخن برادست ٭ اگر بر
درکوه ٭ چرا تو در نشانی من بر اندوه ٭ اگر در تیغ دوران رخنه هست ٭ چرا برد تو ز تاخن برادست
مهر شکستان کردون ٭ چرا یخشد تر اشیر و مراخون ٭ وسیجی تحقیق مسئلة الحسن والقبح في موضعه اللايق به
ان شاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية ومتابعوهم من المعتزلة ان جميع افعال الله تعالى حكمة
وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا كذب ولا عيب ولا فاحشة والفواحش والقبايح والكذب والجهل من افعال العباد
والله منزه عنها وبريء منها وقالت الاشاعرة ليس جميع افعاله تعالى حكمة وصوابا لان الفواحش والقبايح كلها صادرة عنه تعالى
لانه لا موثر غيره انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب
وذلك من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب وجميع افعاله تعالى حكمة وصواب
والفواحش والقبايح من مباشرة العبد للافعال ولا يلزم من قولنا لا موثر في الوجود الا الله ان يكون الفواحش والقبايح
صادرة عنه بل هي صادرة من العبد ومن مباشرته وكسبه والله تعالى خالق للافعال ولا قبح بالنسبة اليه بل قبح الفعل
باشرة العبد كما سيجيء في بحث خلق الاعمال فما نسب اليهم هو افتراء محض ناش من تعصب وغرض فاسد انتهى اقول
لما قال الناصب بانه انما حلوا بان الله تعالى لا يفعل القبيح لاجل انه لا قبيح منه تعالى ولا واجب عليه فقد اعترف بانه يصدر
منه تعالى ما يستقبحه العقل كما ... في الدليل على انهم قايلون بصدور الفحشاء وحسنه ما حكاه الشارع الجديد للتجريد
من انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فراى الاستاد ابا اسحق الاسفراينى الاشعري فقال سبحان من تنزه
عن الفحشاء تعريضا للاستاد بانهم ينسبون الفحشاء الى الله تعالى فقال الاستاد سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء
فافهم واما ما ذكره من ان الفواحش والقبايح من مباشرة العبد للافعال الخ فهو كلام مبني على القول بالكسب وسيبطله
المصنف قدس سره ونحن نشيد اركانه ان شاء الله تعالى وكذلك قيل ما الا ما اشتهر من انه لا معقولية الى البهشمي وكسب الاشعري
قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله حلوه ومره لانه لا يقضي الا بالحق
وقالت الاشاعرة لا نرضى بقضاء الله كله لانه قضى بالكفر والفواحش والمعاصي والظلم وجميع انواع الفساد قال
الناصب خفضه الله تعالى اقول يقول الاشاعرة نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله والكفر والفواحش والمعاصي والظلم وجميع
انواع الفساد ليست هي القضاء بل هي المقضيات والفرق بين القضاء والمقضي ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا
بالشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت
الانبياء وهو باطل اجماعا وايضا الكفر المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية فالكفر نسبة الى الله سبحانه
باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية
دون الاولى ثم انهم قايلون بان التمكين على الشر من الله تعالى والتمكين بالقبيح قبيح فيلزمهم ما يلزمون به الاصحاب انتهى
اقول حاصل كلام الاشاعرة وما ذكره الناصب من الفرق بين القضاء والمقضي ان هاهنا امران قضاء وهو فعل قايم
بذات الله تعالى ومقضي وهو المفعول المنفصل عنه فالقضاء كله خير وعدل وحكمة فنرضى به كله والمقضي قسمان منه ما
يرضى ومنه ما لا يرضى به وفيه نظر اما اولا فلانا لو سلمنا ان القضاء غير المقضي لكن الرضا باحدهما يستلزم الرضا بالآخر
واما ثانيا فلان ما قيل من ان الرضا انما يجب بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي ليس بمرضي مردود بان القايل رضيت

بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله تعالى بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي
ولا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضا به من حيث ذاته وكونه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث المحلية والكسب
لبطلان الكسب على ما سيجيء ان شاء الله تعالى ونقول هاهنا ان كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب الرضا
به من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات باجمعها الى القضاء والقدر
مع ان الحديث النبوي وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم الخير فيما يقضي الله يدل على ان الرضا بالمقضي من حيث ذاته وا...
واما ما ورد من انه تعالى خالق الخير والشر فاريد بالشر ما لا يلايم الطبع وان كان مشتملا على مصلحة لا ما كان قبيحا خاليا
عن المصالح فان الشر يطلق على معنيين احدهما غير الملايم للطبع كخلق الحيوانات الموذية والثاني ما يكون مستلزما للفسا
كالسرقة واللواطة والزنا وامثالها والمنفي عن الله تعالى الشر بالمعنى الثاني دون الاول واما ثالثا فلان ما ذكره من دعوى
الاجماع على بطلان الرضا بموت الانبياء عليهم السلام اسخف من دعواه الاجماع على امامة ابي بكر لان موت الانبياء عليهم السلام غير
ملايم لطباع امتهم من حيث حرمانهم عن سعادة ارشاده وشرف صحبته لا انهم لا يرضون بذلك وغير راضين به على
تركيب والعاقل يعلم ان الاصلح بحال الانبياء عليهم السلام خلاصهم من مضيق الدنيا ووصولهم الى لقاء ربهم وايضا يمكن
ان يكون حكمته تعالى مقتضية لبعث نبي آخر ويكون الاصلح بحال النبي الثاني عدم بقاء الاول الى غير ذلك من المصالح التي
يهتدي اليها العقل واما رابعا فلان ما ذكره من ان التمكين من القبيح قبيح مردود بان القبيح هو التمكين من خصوص القبيح
لكنه تعالى لا يمكن المكلفين منه فقط بل يمكنهم من كل من الحسن والقبيح فافاض عليهم الوجود واعطاهم القدرة والارادة
وخلق لهم الآلات وفعل الالطاف وارسل الرسل ونصب الحجج وانزل الشرايع واقام البراهين لكل مكلف فكان كلهم على الصراط
الموصل لهم الى الثواب فمن قبل منهم ما عرض له وحصل وصلة الى الثواب سعد من قبل نفسه ومن ابى فقد شقي من
قبل نفسه وذلك نحو من اولم وليمة وبسط بساطا وفتح الدهليز واذن للناس في الدخول اذنا عاما وارسل
رسله الى كلهم فمن وصل منهم الى المائدة استنفع ومن لم يصل حرم ذلك من قبل نفسه لا من قبل صاحب الوليمة
والجهة على تمامه قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية والمعتزلة لا يجوز ان يعاقب الله الناس على فعله ولا
يلومهم على صنعه ولا تزر وازرة وزر اخرى وقالت الاشاعرة لا يعاقب الله الناس الا على ما لم يفعلوه ولا يلومهم الا
على ما لم يصنعوه وانما يعاقبهم على فعله فيهم ينعل فيهم سبه وشتمه ثم يلومهم عليه ويعاقبهم لاجله ويخلق فيهم الاعراض
ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين ويمنعهم من الفعل ويقول ما منع الناس ان يومنوا انتهى قال الناصب خفضه الله
تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل شيء كما نص عليه في كتابه ولا خالق سواه ويعاقب الناس على كسبهم
ومباشرتهم الذنوب والمعاصي ويلوم العباد بالكسب الذميم وهو يخلق الاشياء والله يخلق الاعراض و
لكن العبد مباشر للاعراض فهو معرض والمعرض من باشر الفعل لا من يخلقه وكذا المنع انتهى اقول النص الدال على انه تعالى
خالق كل شيء مخصوص بالعقل الحاكم بانه تعالى لم يخلق ذاته المقدسة وبمعارضة النصوص النقلية كقوله تعالى تبارك الله
احسن الخالقين والادلة العقلية الدالة على ان العبد فاعل لنفسه كما سيجيء فيكون المراد انه تعالى خالق لجميع الافعال
المنسوبة اليه بقيل انه تعالى انما قال انه خالق كل شيء تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض

كافعال نفسه لان كل حيوان عند الامامية والمعتزلة كذلك قلنا يجوز ان يكون التمتع بفعل نفسه لكونه اتقن واجمل واكمل
ذاتا ونفعا فلا حاجة في افادة التمتع الى العموم واما حديث الكسب فسيجيء الكلام فيه في موضعه ان شاء الله تعالى قال المصنف
رفع الله درجته قالت الامامية ان الله تعالى لم يفعل شيئا عبثا انما يفعل لغرض ومصلحة وانما يمرض لمصالح العباد ويعوض
المولم بحيث ينتفي العبث والظلم وقالت الاشاعرة لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض من الاغراض ولا لمصلحة ويولم العبد
بغير مصلحة ولا غرض بل يجوز ان يخلق خلقا في النار مخلدين فيها ابدا من غير ان يكون قد عصوا اولا قال الناصب خفضه الله
تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض كما
سيجيء بعد هذا ووافقهم في ذلك جماهير الحكماء والالهيين وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ان اراد تخليد عباده في النار
فهو المطاع والحاكم ولا تاثير للعصيان في افعاله بل هو الموثر المطلق انتهى اقول لا يخفى على المحصلين ان اهل السنة يشنعون دائما
على الامامية والمعتزلة بموافقتهم للفلاسفة في بعض المسائل وان وقع تلك الموافقة على سبيل الاتفاق وههنا اقر الناصب
بموافقة الحكماء للاشاعرة ومن المضحكات انه اورد بدل الفلاسفة لفظ الحكماء تعديلا للاذهان مما كانوا يشنعون بغيرهم
من موافقة الفلاسفة ثم جعل الاشاعرة المتاخرين عن الفلاسفة بالوف سنين متبوعا لهم مع ان ما نسبه اليهم من موافقتهم
للاشاعرة في نفي تعليل افعال الله تعالى عن الاغراض افتراء عليهم وانما ذلك شيء فهمه بعض القاصرين من ظواهر كلامهم وقد صرح بخلافه
في مواضع منها ما ذكره بعض المتالهين من المتاخرين حيث قال في خطبة بعض مصنفاته والصلوة على الغاية والمقصود محمد منبع
الوجود ثم قال في شرحه ولقايل ان يقول انكم منعتم الاغراض بالنسبة الى الفعال الجواد المطلق وقلتم ان افاضته للوجود ولوازم وجوده
مطلقا فلا يستلزم لشيء من الاغراض والا لما تحقق معنى الجود كما قررتموه فكيف اثبتم الغاية وجعلتموها ههنا العلة في الفيض
وذلك ينافي ما قررتموه ثم اجاب بانا لا نمنع الغرض مطلقا وانما منعنا الغرض المستلزم للاستكمال او لاظهار الكمال فلم نمنع
الغاية اللازمة في افعال الكامل لان فعل الكامل يجب ان يكون كاملا في حد ذاته لاستحالة ان يصدر عن الكامل ما ليس بكامل
بل افعاله كلها كمالات مستلزمة لحكم واغراض وغايات يعجز العقل عن تفصيلها واذا تحقق ذلك لم يلزم التناقض بين ما
قررناه آنفا وبين ما اثبتناه ههنا من ان الغاية من الافاضة المذكورة والمقصود الحقيقي منها هو النشاة المحمدية من حيث ان
انتساق الوجود على ترتيبه موديا الى الختم بالوجود الكامل الظاهر فيه خصايص تلك الوجودات فصح ان يقال انها كلها مقصودة
بالعرض لانها كالشروط والاسباب المعدة لهذه النشاة الخاتمة فلا جرم صح ان يقال انها الغاية والمقصود وهذا دقيق لا يفهمه
الا اهل الالباب لا من تمسك بالقشر انتهى كلامه واما قول الناصب وان اراد تخليد عباده في النار فهو المطاع اه ففيه انه يقتضي
نفي الحكمة والمصلحة عن افعاله تعالى ايضا وعلم منه ان ما يذكره المتاخرون من الاشاعرة في بعض المراتب من اثبات الغرض و
الغاية دون الحكمة والمصلحة كلام لا اصل له عندهم وانما ذكروه عند ضيق الخناق والاستحياء عن الافتضاح عند العقلاء انتهى
قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية لا يحسن في حكمة الله تعالى ان يظهر المعجزات على يد الكذابين ولا يصدق المبطلين ولا يرسل
السفهاء والفساق والعصاة وقالت الاشاعرة يحسن كل ذلك قال الناصب خفضه الله تعالى اقول لا حسن ولا قبح بالعقل عند الاشاعرة
بل جرى عادة الله تعالى بعدم اظهار المعجزة على يد الكاذبين لا لقبحه في العقل وهو يرسل والرسل هم الصادقون ولو شاء تعالى ان
يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم في خلقه ولا يجب عليه شيء ولا شيء منه قبيح يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد انتهى اقول اما ان الاشاعرة

لا حسن



لا حسن ولا قبح عندهم بالعقل فدليل على انهم معزولون عن العقل بل عن السمع ايضا كما سنوضحه ان شاء الله تعالى واما
قاعدة جريان العادة فقد سبق الكلام في بطلانها بما لا مزيد عليه فالبناء عليه كالبناء على الهواء والرقم على الماء ثم لا يخفى ان قول
الناصب ولو شاء تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم آه صريح في جواز بعث النبي الكاذب فان قوله من يريد من خلقه
عام شامل للصادق والكاذب ولم يصرح به استحياء وهو دليل على تعنتهم فافهم قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية
ان الله سبحانه وتعالى لم يكلف احدا فوق طاقته وقالت الاشاعرة لم يكلف الله احدا الا فوق طاقته وما لا يتمكن من تركه وفعله
ولامهم على ترك ما لم يعطهم القدرة على فعله وجوزوا ان يكلف الله تعالى مقطوع اليد الكتابة ومن لا مال له الزكوة ومن لا يقدر
على المشي لزمانة الطيران الى السماء وان يخلق العاطل الزمن المفلوج الاجسام وان يجعل القديم محدثا والمحدث قديما وجوزوا
ان يرسل رسولا الى عباده بالمعجزات ليامرهم بان يجعلوا الجسم الاسود ابيض دفعة واحدة ويامرهم بالكتابة الحسنة ولا يخلق
لهم الايدي والالات وان يكتبوا في الهواء بغير دوات ولا مداد ولا قلم ولا ايدي ما يقرءه كل احد وقالت الامامية ربنا اعدل واحكم
من ذلك قال الناصب خفضه الله تعالى اقول تكليف ما لا يطاق جايز عند الاشاعرة لانه لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه فعل
اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا والحال انهم لا بد ان يقولوا به فان الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابي لهب
وكلفه الايمان فهذا تكليف ما لا يطاق لان ايمانه محال وفوق طاقته لانه ان آمن لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال اتفاقا
وهذا شيء يلزم المعتزلة القول بتكليف ما لا يطاق ثم ان ما لا يطاق على مراتب اوسطها ما لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة
سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء و
الامثلة التي ذكرها الرجل الطامات فهذا يجوزه الاشاعرة وان لم يقع بالاستقراء وبقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وقد عرفناك معنى هذا التجويز فيما سبق انتهى اقول قد مر ان الوجوب الذي ذهب اليه الامامية والمعتزلة انما هو بمعنى ايجابه
تعالى على نفسه شيئا بمقتضى حكمته كما دل عليه قوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وغير ذلك لا بمعنى ايجاب غيره تعالى شيئا عليه
كما توهم الاشاعرة والايجاب بذلك المعنى مما يجب القول به لقيام الدليل عليه كما عرفت واما قوله اذ يفعل ما يشاء فان اراد به
الاشارة الى قوله تعالى يفعل الله ما يشاء يتوجه عليه انه لا يستلزم انه يشاء القبيح ايضا وهو ظاهر فلا يدل على صدور القبيح
منه تعالى وان ذكره كلاما من عند نفسه من غير الاشارة الى الاية فلا التفات اليه اصلا واما قوله والحال انهم لا بد ان
يقولوا به فان الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابي لهب اه فمردود بان لنا الف مندوحة عن ذلك فان شبهة اخبار الله تعالى بعدم
ايمان ابي لهب شبهة سخيفة عتيقة ركيكة قد اجاب عنها المصنف قدس سره في كتاب تهذيب الوصول ونهاية الوصول بالمنع من الاخبار
بعدم ايمان ابي لهب والوعيد بانه سيصلى نارا لا يدل على الاخبار بعدم تصديقه النبي صلى الله عليه وآله وسلم لامكان تعذيب
المسلم كالفاسق ولو سلم لنا ان نقول انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه وكذا قوله تعالى في قصة نوح انه لن يؤمن من قومك
الا من قد آمن اي بتقدير عدم هداية الله تعالى لهم الى ذلك سلمنا لكن نمنع انهم كلفوا بتصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما
اخبر به من عدم تصديقهم بنبوته لجواز وروده حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف ولو سلم ان تصديق الله تعالى في كل ما
اخبر به من الايمان لم يلزم منه امره بتصديق هذا الخبر عينا لان الايمان انما هو بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء
علمه المكلف او لم يعلمه ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه به وتخصيص ان الايمان التصديق الاجمالي

بان كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي فهو مشروط بعلمه
بوجود هذا الخبر عينا ولا نسلم علم ابي لهب به حتى يلزم المحال ولنختم هذا الفصل ببعض المناظرات الجارية في هذا الباب قال
عدلي لصغير المجبر الا ان فرعون يقدر على الايمان قال لا قيل افعلم موسى انه لا يقدر قال نعم قيل فلم بعثه الله اليه قال بحرية واجتمع
النظام والنجار للمناظرة فقال له النجار لم يدفع ان يكلف الله عباده ما لا يطيقون فسكت النظام فقيل له لم سكت قال كنت اريد
بمناظرتنا ان الزمه القول بتكليف ما لا يطاق فاذا التزمه ولم يستحي فبما الزمه وقال مجبر لعدلي لكان نظيرنا ما دليلك على
ان الاستطاعة قبل الفعل قال الهرة والفارة قال لا تهزء لي قال ما قلت الا الحق لولا ان الفارة يعلم ان السنور يقدر على اخذها لما
هربت منها وسال عدلي مجبرا عن قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا قال هذا لا معنى له لانه المانع لهم قال فما معنى قوله ما يفعل
الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم قال قد فعل ذلك بهم وعذبهم من غير ذنب ولا معنى لهذه الآيات قال هذا رد للكتاب قال (?) امنع
اذ كان هذا هو المذهب وسيجيء تفصيل الكلام في هذه المسئلة في المطلب الثامن المعقود للبحث بالذات عنها فانتظر قال
المص رفع الله درجته وقالت الامامية ما اضل الله تعالى احدا من عباده عن الدين ولم يرسل رسولا الا بالحكمة والموعظة الحسنة
وقالت الاشاعرة قد اضل الله كثيرا من عباده عن الدين ولبس عليهم واغواهم وانه يجوز ان يرسل رسولا الى قوم ولا يامرهم الا بسبه
ومدح ابليس فيكون من سب الله ومدح الشيطان واعتقد التثليث والالحاد وانواع الشرك مستحقا للثواب والتعظيم و
يكون من مدح الله طول عمره وعبده ولم يقصر وذم ابليس دائما في العقائد الحقة مستحقا للعن المؤبد ويجوز ان يكون فيمن
سلف من الانبياء من لم يبلغنا خبره ومن لم يكن شريعته الا هذا قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى
خالق كل شيء ولا يجري في ملكه الا ما يشاء ولا يجوزون وجود الالهة في الخلق كالمجوس بل يقولون هو الهادي وهو المضل كما صرح
في كتابه المجيد يضل من يشاء ويهدي من يشاء وهو تعالى يرسل الرسل ويامرهم بارشاد الخلائق وما ذكره الرجل الطامات من تجويز
ارسال الرسل بغير هذه الهداية فقد علمت معنى هذا التجويز وان المراد من هذا التجويز نفي الوجوب عليه وهذه الطامات الهائلة
لقلوب العوام لا ينفع ذلك الرجل وكل ما ذكره من الطامات افتراء على اهل السنة والجماعة والهداية انتهى اقول لا يذهب عليك ان قوله
ان الله تعالى خالق كل شيء اشارة الى مضمون الآية الموهمة لما قصده الناصب من العموم وقد ثبت انه مخصوص بقوله تعالى تبارك
الله احسن الخالقين وبغيره من ادلة العقل والنقل واما قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فهو ليس بقرآن ولا حديث كما توهمه بعضهم
وانما هو كلام ذكره ابو اسحق الاسفرايني الاشعري عند مخاطبته القاضي عبد الجبار المعتزلي ثم اشتهر والتبس بالحديث فلا يصلح
به واما قوله ولا يجوزون وجود الالهة في الخلق كالمجوس ففيه ان اهل العدل والتوحيد لم يقولوا بقدم الخلق ولا بعدم كونه مخلوقا
لله تعالى حتى يلزمهم القول بتعدد الالهة كالمجوس وانما يلزم مشابهة المجوس والنصارى لاهل السنة القائلين بقدم الصفات
الزائدة وعدم خلق الله تعالى اياها فليفهم الناصب ذلك وليعلم ان من كان بيته من الزجاجة لا يرجم الناس بالحجر ومن كان ثوبه
من الكاغذ لا يغير (?) عن المطر واما ما استدل به على انه تعالى هو الهادي والمضل من قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء
فهو مدفوع بما فصله الاصحاب في تحقيق معنى الهداية والضلالة وحاصله ان الهدى يستعمل في اللغة بمعنى الدلالة والارشاد
نحو ان علينا للهدى وبمعنى التوفيق نحو والذين اهتدوا زادهم هدى وبمعنى الثواب نحو سيهديهم ويصلح بالهم في قصة المقتولين
ونحو ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم جنات تجري من تحتها الانهار وبمعنى الفوز والنجاة نحو لو هدانا الله

هديناكم



لهديناكم اي لو انجانا لانجيناكم لانكم اتباع لنا فلو نجانا الله نجوتم وقوله والله لا يهدي القوم الكافرين اي لا ينجيهم وبمعنى
الحكم والتسمية نحو فما لكم في المنافقين فئتين الى قوله اتريدون ان تهدوا من اضل الله المعنى ما لكم مختلفين فيهم بعضكم
يسميهم مهتدين وبعضكم يسميهم بخلاف ذلك اتريدون ان تسموا مهتديا من سماه الله ضالا او حكم بذلك عليه ومنه قول
الشاعر شعر ما زال يهدي قومه ويضلنا * جهلا وينسبنا الى الكفار * واما الضلال ففيه لفظتان ضل واضل اما لفظة
ضل فقد يكون لازما نحو ضل الشيء اي ضاع وهلك ومنه قوله تعالى قالوا ضلوا عنا اي ضاعوا وقوله ضل من تدعون الا اياه
اي ضاع وبطل وقد يكون متعدية نحو ضل فلان الطريق والدار وضل عنهما اذا جهل مكانهما ومنه قوله تعالى فقد ضل سواء
السبيل واما لفظة اضل فيأتي على وجوه احدها ان يكون بمعنى ضل المتعدية ويكون الهمزة للفرق بين ما يفارق مكانه
وما لا يفارقه قال ابو زيد يقال ضللت الطريق ولا يقال اضللته والمكان لا يفارق مكانها ويقال اضللت بعيري ولا يقال ضللت عن بعيره
لما كان البعير يفارق مكانه اللهم الا ان لا يكون البعير يفارق مكانه بان يكون مربوطا او محبوسا فيكون كالطريق يقال فيه ضل
عن طريقه ولا يقال اضله وثانيها ان يكون من ضل اللازمة التي بمعنى ضاع وبطل فترد الهمزة للتعدية الى واحد فيقال اضله
اي اضاعه وابطله ومنه قوله تعالى اضل اعمالهم اي ابطلها وثالثها بمعنى الحكم والتسمية يقال اضل فلان فلانا اي حكم عليه بذلك
وسماه به كقول الشاعر شعر ما زال يهدي قومه ويضلنا * وكقول الكميت في مدح اهل البيت * وطائفة قد اكفروني بحبكم
وطائفة قالوا مسيء ومذنب * ومنه قوله تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله ورابعها بمعنى الوجدان والمصادفة يقال
اضللت فلانا اي وجدته ضالا كما يقال اجبنته وابخلته اي وجدته كذلك وعليه حمل بعضهم واضله الله على علم اي وجده … وقد
حمل ايضا على معنى الحكم والتسمية وعلى معنى العذاب وخامسها ان يفعل ما عنده يضل ويضيفه الى نفسه مجازا لاجل ذلك كقوله
تعالى يضل به كثيرا اي يضل عنده كثير وان جاز ان يحمل هذه الآية على معنى … فيه بضلالة كثير وعلى ما ذهب اليه الناصبة
يجوز ان جعل الله هذا القرآن اضلالا للخلق وان الحق في خلاف ما جاء به تعالى عما يقول الكافرون علوا كبيرا وسادسها ان
يكون من ضل المتعدية وترد الهمزة للتعدية الى مفعول ثان ويصير متعدية الى اثنين نحو اضله الطريق ومنه قولهم اضلونا
السبيل وقوله ليضل عن سبيله بالضم وان كاد ليضلنا عن آلهتنا ونحو ذلك وهذا هو الاضلال بمعنى الاغواء وهو محل الخلاف
بيننا وبين الناصب واصحابه وليس في القرآن ولا في السنة شيء يضاف الى الله تعالى بهذا المعنى فلا يكون لهم في ذلك شبهة
قط كما عرفت وعلم ان قول الناصبة ان الله تعالى هو المغوي عن الدين المضل عن الرشد المانع عن سواء السبيل وان كل ضلال
هو فاعله باطل منحل ولا دليل لهم عليه واما نحن فدليلنا اللغة والمعنى والعقل والسمع اما اللغة فلم يرد لفظ اضل بمعنى
خلق الضلال ولا لفظة هدى بمعنى خلق الاهتداء مع ان من حمل غيره على سلوك طريق جبرا لا يقال هداه اليها وكذا من
صرف غيره من طريق جبرا لا يقال اضله عنها واما المعنى فهو انه لا خلاف بيننا وبين الناصبة ان التكليف لا يصح الا مع …
والاضلال والاغواء هو التلبيس فلا يصح ان يجامع التكليف وايضا فلو كان الله اضلهم عن الهدى لما امكن الاحتجاج عليهم
بالكتب والرسل لكان لا معنى للترغيب والترهيب والوعد والوعيد والتوبيخ في نحو قوله تعالى فما لهم عن التذكرة معرضين
وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ونحو ذلك وايضا فالاضلال والاغواء الوارد على سبيل التلبيس انما يصدر ممن
يعجز عن المنع والقهر كالشيطان وهو ظاهر واما العقل فهو ما ثبت من ان الله تعالى عدل حكيم لا يكلف العباد ما لا يطيقون

[illegible]

ولا يأخذهم بالآية نعوت اذ ذلك يؤدي الى ابطال الكتب والرسل والتكليف ويرفع فائدة الامر والنهي ونحو ذلك ايضا

فكيف ينهى عن الاضلال والاغواء ويفعله والطارف من العقلاء ينزه نفسه عن ان يفعل ما نهى عنه ولهذا قال شعيب

عليه السلم وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه ان اريد الا الاصلاح وقال اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وفي

الاخبار ان الله نزل لقوم موسى بلاء فسأل ربه عن سببه فقال فيكم رجل نمام فقال موسى اخبرنا به يا رب لنقتله فقال

تعالى كيف اعيب خصلة ثم افعلها وقال الشاعر **شعر** لا تنه عن خلق وتأتي مثله ۝ عار عليك اذا فعلت عظيم ۝ وبالجملة فلو

نسبت الى بعض المخالفين مثل ذلك لقلت كل فساد وضلال منك وانت اغويت على عبيدك واضللتهم عن الرشد لو ان

والتبه مضطرا الى ذلك نسبت اليه صفات النقص فكيف يضاف الى احكم الحاكمين وارحم الراحمين واما الشبهة قلنا فيه

طريقان احدهما ان الله تعالى هدى جميع الخلق وارشدهم والثاني انه لم يضل احدا بالمعنى المختلف فيه اما الطريق الاول

فقال تعالى ان علينا الهدى فبين ان عليه ان يهدي الناس وقال تعالى هدى للناس وبينات وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا

العمى على الهدى وقال فاما يأتينكم مني هدى وقال قد جاءكم بصائر من ربكم وقال وعلى الله قصد السبيل وقال الله

يهدي للحق افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع وقال او تقول لو ان الله هداني وقال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وامثال هذا

كثير واما الطريق الثاني فدليله انه تعالى اضاف الاضلال بالمعنى المختلف فيه الى غيره فقال واضل فرعون قومه

ان الذين يضلون عن سبيل الله ولاضلنهم ولامنينهم ليضل عن سبيل الله قد ضلوا واضلوا كثيرا واضلونا السبيلا

فازلهما الشيطان عنها واتبعوا ما تتلو الشياطين وزين لهم الشيطان لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم ربنا

هؤلاء اضلونا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم وامثال ذلك كثير واما

احاله لعلم الله به من حق يجوز ارسال الرسل بغير هذه الهداية على ما ذكره سابقا فقد سبق مرارا منا انه كلام مظلم لا

هداية فيه فتذكر ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيله **قال** المصنف رفع الله درجته قالت الامامية قد اراد الله الطاعات

واحبها ورضيها واختارها ولم يكرهها ولم يسخطها وانه كره المعاصي والفواحش ولم يحبها ولا رضيها ولا اختارها

وقالت الاشاعرة قد اراد الله من الكافر ان يسبه ويعصيه واختار ذلك وكره ان يمدحه وقال بعضهم احب وجود الفساد

ورضي بوجود الكفر **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة كما سبق ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات فهو مريد

الطاعات ويرضى بها للعبد ويريد المعاصي بمعنى التقدير لان الله تعالى مريد للكائنات فلا بد ان يكون كل شيء بتقديره وارادته

ولكن لا يرضى بالمعاصي والارادة غير الرضا وهذا الرجل يحسب ان الارادة هو عين الرضا وهذا باطل واما قوله كره ان يمدحه

فهذا عين الافتراء وكذا قوله احب الفساد ورضي بوجود الكفر ولا عجب هذا من الشيعة فان الافتراء والكذب طينتهم وبه خلقت

غريزتهم انتهى **اقول** قد مر مرارا ان الارادة بمعنى التقدير لم يجر في الاستعمال ولم يصطلح عليه سواه احد من اصحابه ولا ممن

يعتد به مع عدم جدواه واما ما ذكره من ان الارادة غير الرضا آه فقد قال فيه صاحب المواقف حيث قال الرضا ترك الاعتراض

والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به ويؤيده ان العبد لا يريد الآلام والامراض وليس مأمورا بارادتها وهو مأمور

بترك الاعتراض عليها فالرضا اعني ترك الاعتراض يغاير الارادة انتهى وليس بمرضي اما اولا فلانا لا نسلم ان الرضا بمعنى

ترك الاعتراض بل هو ارادة صادقة لما قضى الله تعالى لا يشوبه في ذلك تردد ولا مزاحمة مراد آخر كما يشعر به كلام ابن القيم

الحنبلي في شرح منازل السائرين وغيره في غيره واما ثانيا فلان تفسير الرضا بترك الاعتراض اصطلاح منهم لا يعني

لغوي له ومن البين ان القرآن لا يترك باصطلاح حادث منهم فان الرضا على ما يقتضيه لغة القرآن مستلزمة للارادة

او ارادة مخصوصة على ان ارادة الكفر من شخص والاعتراض عليه قبيح بحسب العقل فلا يصح اسناده اليه تعالى وايضا ذلك التفسير غير

مانع اذ يدخل فيه ترك الاعتراض الناشي من الخوف فان ذلك لا يسمى رضا ولو سلم فلا يدل هذا التفسير على مغايرته

للارادة غاية الامر ان يكون نوعا من الارادة كما ان العزم يكون نوعا منه فان الارادة قد يكون مع سبق تردد وقد يكون

بدون سبقه واما ثالثا فلانا لا نسلم انه تعالى يريد الكفر من الكافر ولهذا يعترض عليه لا لانه يريده ولا يرضيه كما زعمه

واما رابعا فلانا لا نسلم ان الرضا مأمور به ولم يجئ الامر به وانما جاء الثناء على اصحابه ومدحهم نعم جاء الامر بالصبر

وهو غير الرضا نقل ابن قيم عن القاضي ابو يعلى والباقلاني وغيرهما انهم قالوا لم يجئ دليل من الكتاب والسنة على

جواز الرضا بكل قضاء فضلا عن وجوبه واستحبابه فاين امر الله عباده او رسوله ان يرضوا بكل ما قضاه وقدره واما

ما روي من الاثر لم يصبر على بلائي ولم يرض بقضائي فليتخذ ربا سواي فقد قال ابن القيم انه اثر اسرائيلي لم يصح عن نبينا

صلى الله عليه وآله وسلم وايضا فقد ذهب بعضهم الى انه من جملة الاحوال التي ليست بمكتسبة وانه موهبة محضة فكيف يؤمر به

وليس مقدورا ولو سلم بناء على عدم ملائمته ظاهر المدح انه تعالى على اهله والثناء عليهم فنقول عدم اتحاد الرضا و

الارادة ينافي قول الاشعري وقدماء اصحابه على ما نقله ابن قيم وابن هشام في المسايرة حيث قالا ان هؤلاء يقولون ان

كل ما شاءه وقضاه فقد احبه ورضيه وبالجملة لا معنى لارادة الله تعالى امرا لا يرضاه ولا يحبه وكيف يشاؤه ويكونه

كيف يجتمع ارادته وبغضه وكراهته كما هو حاصل كلام القوم ولقد ظهر بما نقلناه ان الفرق بين الارادة والرضا انما

تزوج به المتأخرون من منتحلي مذهب الاشاعرة كصاحب المواقف واقرانه دون المتقدمين عليهم وكلام المصنف مع

المتقدمين فافهم **قال** المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية قد اراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الطاعات ما اراده

الله تعالى وكره من المعاصي ما كرهه الله وقالت الاشاعرة بل قد اراد النبي عليه وآله السلام كثيرا مما كرهه الله تعالى وكره كثيرا

مما اراده الله انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول غرضه من هذا الكلام كما سبق ان الله تعالى يريد كفر الكافر والنبي عليه السلام

يريد ايمانه وطاعته فوقع المخالفة بين الارادتين واذا لم يكن احدهما مريدا للشيء يكون كارها له هكذا نعم وقد علمت

ان معنى الارادة من الله ههنا هو التقدير ومعنى الارادة من النبي ميله الى ايمانهم ورضاه به والرضا والميل غير الارادة

بمعنى التقدير فالله يريد كفر الكافر بمعنى انه يقدره لما في الازل هكذا والنبي صلى الله عليه وآله لا يريد كفره بمعنى انه لا يرضى

ولا يستحسنه فهذا الجمع بين ارادة الله وعدم ارادة النبي صلى الله عليه وآله ولا محذور فيه نعم لو رضي الله بشيء ولم يرض

رسوله بذلك الشيء وسخطه كان ذلك محذورا وليس هذا مذهبا لاحد انتهى **اقول** قد مر مرارا ان ارادة التقدير من

الارادة مخالف لاجماع القوم وليس الا من مخترعات الناصب لما لم يجد محيصا عن الاشكال الآبد وبينا انه مع ذلك لا يجدي

نفعا فتذكر **قال** المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية قد اراد الله تعالى من الطاعات ما اراده انبياؤه وكره

ما كرهوه واراد ما كرهه الشياطين من الطاعات وكره ما ارادوه من الفواحش وقالت الاشاعرة بل قد اراد الله ما ارادته

الشياطين من الفواحش وكره ما كرهوه من كثير من الطاعات ولم يرد ما ارادته الانبياء من كثير من الطاعات بل كره ما ارادوه

قال شارح الفصل النصير هو الموقف عند ارادة الحق بما ذكره غير ... وهو على درجات ثلث ...

قال ابن هشام وقال امام الحرمين ان ... محققي ... عن القول بان المعاصي ... لغة ... الاشعري ... لحسن ونقله بعضهم ... فان من اراد شيئا او شاءه فقد رضيه فاحبه انتهى

منها انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول هذا يرجع الى ان معنى الارادة التي ذكرناها في الفصل السابق وهذا
الرجل لم يفرق بين الارادة والرضاء وجعل تشنيعاته ناشئ من عدم هذا الفرق واما قوله كره الله ما كره الشياطين من
الطاعات فهذا افتراء على الاشاعرة انتهى اقول قد مر ان معنى الارادة التي ذكره لا معنى له ولا جدوى له في دفع الاشكال
والالزام وان الفرق بين الارادة والرضاء ليس بمرضي فتشنيع المصنف قدس سره للاشاعرة واقع في موقعه واما ما ذكره من ان
القول بان الله تعالى يكره ما كره الشياطين افتراء على الاشاعرة آه فليس كما زعمه لانهم وان لم يقولوا بذلك صريحا لكن
يلزمهم القول به من قولهم بعدم وجوب شيء على الله تعالى لزوما لا ستره به وايضا قد سبق في الفصل السابق من ان الناصب
في تقرير كلام المصنف ان الله تعالى يريد كفر الكافر على مذهب الاشاعرة والنبي عليه السلم يريد ايمانه وطاعته فوقع المخالفة بين
الارادتين واذا لم يكن احد منهما مريدا لما يكون كارها له انتهى فنقول اذا لزم من ذلك كراهة الله تعالى لما اراده النبي صلى
الله عليه وآله وسلم من الايمان والطاعة ومن البين ان الشيطان قد كره ذلك فيلزم ان يكره الله تعالى ما يكره الشيطان كما
ذكره المصنف قدس سره قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية قد امر الله عز وجل بما اراده ونهى عما كرهه وقالت الاشاعرة
قد امر الله بكثير مما كره ونهى عما اراد قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما سلف ان الله تعالى لا يجب عليه شيء ولا
قبح بالنسبة اليه فله ان يامر بما شاء وينهى عما يشاء فالخذ المخالفون من هذا انه يلزم على هذا التقدير ان يامر بما يكره و
ينهى عما يريد وقد عرفت جوابه ان المراد بهذا عدم وجوب شيء عليه وهذا التجويز لنفي الوجوب وان لم يقع شيء من الامور
المذكورة في الوجود فالامر بالمكروه والنهي عن المراد جائز ولا يكون واقعا فهو محال عادة وان جاز عقلا بالنسبة اليه
كما مر غير مرة وسيجيء تفاصيل هذه الاجوبة عند مقالاته فيما سياتي انتهى اقول العادة لا يمنع الوقوع وقد ذكرنا سابقا
ان جريانها ليس بواجب على الله تعالى عندهم ولا الزمهم الوقوع فيما هو بواعنه كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته فهذه
خلاصة اقاويل الفريقين في عدل الله عز وجل وقول الامامية في التوحيد يضاهي قولهم في العدل فانهم يقولون ان الله تعالى
واحد لا قديم سواه ولا اله غيره ولا يشبه الاشياء ولا يجوز عليه ما يجوز عليها من الحركة والسكون وانه لم يزل ولا يزال حيا
قادرا عالما سميعا بصيرا لا يحتاج الى الاشياء يعلم بها ويعيد ويعيد وانما خلق الخلق امرهم ونهاهم ولم يكن آمرا ولا ناهيا
قبل خلقه لهم وقالت المشبهة انه يشبه الخلق ووصفوه بالاعضاء والجوارح وانه لم يزل آمرا وناهيا ولا يزال قبل خلق
خلقه ولا يستفيد بذلك شيئا ولا يفيد غيره ولا يزال آمرا وناهيا بعد خراب العالم وبعد الحشر والنشر دايما بدوام ذاته
وهذه المقالة في الامر والنهي ودوامها مقالة الاشعرية ايضا وقالت الاشاعرة ايضا انه تعالى قادر عالم حي الى غير ذلك
من الصفات بذوات قديمة ليست هي الله ولا غيره ولا بعضه ولولاها لم يكن قادرا عالما حيا تعالى الله عن ذلك انتهى
قال الناصب خفضه الله تعالى اقول اكثر ما في هذا الفصل قد مر جوابه فيما سبق من الفصول على ابلغ الوجوه بحيث لم يبق لمرتاب
ريب وما لم يذكر جوابه من كلام هذا الفصل فيما سبق هو ما قال في الامر والنهي وان الاشاعرة يقولون بدوامهما فالجواب
انهم لما قالوا بالكلام النفساني وانه صفة لذات الله تعالى فيلزم ان يكون هذه الصفة ازلية وابدية والكلام لما اشتمل
على الامر والنهي يكون الامر والنهي في الكلام النفساني ازلا وابدا ولكن لا يلزم ان يكون امرا وناهيا بالفعل قبل وجود
المخاطب والمخاطبين حتى يلزم السفه كما سبق بل الكلام بحيث لو تعلق بالخطاب عند التلفظ به يكون المتكلم به امرا وناهيا





وهذا نوع لاثبات الكلام النفساني فاي غرابة في هذا الكلام انتهى اقول قد سبق دفع اجوبة الناصب على وجه لا
مزيد عليه وبحيث لا يتطرق الريب اليه واما ما ذكره هيهنا من الجواب وزعم ان كلام المصنف في قوله وانه تعالى لم يزل آمرا
وناهيا مبني على ما ذكره الاشاعرة في الكلام النفساني فباطل بل مبني على ما ذكروه في اصول الفقه من جواز الامر بالمعدوم
وعلى تقدير البناء على ما ذكروه في الكلام نقول ان كلامهم صريح في ان الامر والنهي والامر والناهي موجود في الازل بالفعل لكن
تعلق الامر والنهي بالمامور والمنهي انما موقوف بوجودهما واهليتهما للتكليف ولولا ادعاؤهم ذلك لما احتاجوا الى اثبات
الكلام النفسي والحكم بثبوته في الازل وكونه مسموعا كما نقل عن الاشعري فان اتصافه تعالى بكونه امرا وناهيا بالقوة حاصل
على تقدير عدم اثبات الكلام النفسي ايضا كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية ان انبياء الله تعالى و
ائمته منزهون عن المعاصي وعما لا يستحق وينفرون بتعظيم اهل البيت عليهم السلام الذين امر الله تعالى بمودتهم وجعلها اجر
الرسالة فقال الله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى وقالت السنة كافة انهم غير معصومين جوزوا عليهم الصغاير وجوز
الاشاعرة عليهم الكباير قال الناصب خفضه الله تعالى اقول اجمع اهل الملل والشرايع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب
فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله واما ساير الذنوب فاجمعت الامة على عصمتهم من الكفر
وجوز الشيعة اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام ح القاء للنفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لانه
يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق و
كثرة المخالفين واما غير الكفر من الكباير فمنعه الجمهور من الاشاعرة والمحققين واما الصغاير عمدا فجوزه الجمهور الا
الصغاير الخسيسة كرقة حبة او لقمة للزوم المخالفة لمنصب النبوة هذا مذهبهم فنسبة تجويز الكباير على الانبياء الى الاشاعرة
افتراء محض واما ما ذكر من تعظيم انبياء الله تعالى واهل بيت النبوة فهو شعار اهل السنة والتعظيم ليس بعداوة الصحابة
كما زعم الشيعة والروافض بل التعظيم اداء حقوق عظم قدرهم في المتابعة وذكرهم بالتعظيم واعتقاد قربهم من الله ورسوله
هذا خلاصة القصد من اهل السنة والجماعة انتهى اقول قد مر وسيجيء في مسئلة النبوة ان اهل السنة انما اوجبوا عصمة
الانبياء عن الكباير بعد البعثة واجمعوا على جواز صدورها عنهم قبل البعثة قال ابن همام الحنفي في المسايرة شرط النبوة
الذكورة الى قوله والعصمة من الكفر واما من غيره مما سنذكره فمن موجبات النبوة متاخر عنها ثم قال ويجوز القاضي
وقوع الكفر قبل البعثة عقلا قال واما الوقوع فالذي صح عند اهل الاخبار والتواريخ انه لم يبعث من اشرك بالله طرفة
عين ولا من كان فاسقا فاجرا ظلوما ولما بعث من كان تقيا زكيا امينا مشهور النسب والمحج في ذلك في قضية التهم
موجب العقل التجويز والتوبة ثم اظهار المعجزة يدل على صدقهم وطهارة سريرتهم فيجب توقيرهم وبه يندفع النفرة عنهم و
بعض اهل الظواهر انتهى وقال صاحب المواقف في مسئلة عصمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما يقرب من كلام ابن همام
ثم قال في بحث الامامة عند نفيه لعصمة الفاطمة المعصومة المظلومة عليها السلم وايضا عصمة الانبياء وقد تقدم ما فيه
انتهى فافهم ما فيه واما ما نسبه الى الشيعة من تجويز اظهار الكفر على الانبياء تقية فهو افتراء عليهم ولعل المعاندين من
اهل السنة توهموا ذلك من استماع اطلاق جواز التقية فنسبوه اليهم ولو فرض صدور ذلك عمن لا يعبا به من فرق الشيعة
فالامامية الذين هم المحقون المحققون خلفا عن سلف وعلومهم مقتبسة من مشكاة النبوة والولاية مبرؤن عن ذلك

اي المتصف بوصف الامرية ووصف
كونه ناهيا في الاقتران بارتقاء ...
هذا الوصف موجود في الازل بلا
شبهة ١٢ منه

قال ابن همام الحنفي في المسايرة وهذا قول الاشعري
اعني كون الكلام النفسي مما يسمع ...
ما ليس بصوت ... ما ليس بلون ...
فليعقل سماع ما ليس بصوت ...
سماع ما ليس بصوت ثم قال وبعد اتفاق اهل
السنة على انه متكلم لم يزل ... اختلفوا في
انه تعالى هل هو متكلم لم يزل ... فنفى الاشعري
نعم وعن بعض اهل السنة ونقله بعض مشايخ
الحنفية عن اكثرهم لا انتهى ١٢ منه

وتصانيف علمائهم خالية عنه ولعل الذي ذكروه في ذلك ان التقية جائزة وربما وجبت ويعرفونها بانها اظهار
موافقة اهل الخلاف فيما يدينون به خوفا وقد استثنوا منها اوكد زمان الدعوة وكذا وطي المنكوحة على خلاف مذهب
اهل الحق فلا يحل باطنا وكذا التصرف في المال المضمون عنه لو اقتضت التقية اخذه الى غير ذلك وكيف يجوزون
اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام تقية مع قولهم بحجية العقل ولعل هذا وهم يتتبع ادلتهم فهم اولى بوجوبات الدليل الذي
ذكره الناصب نقلا عن المواقف في امتناع اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام وسيجيء لهذا المقام مزيد تاسيد وتفصيل
بحث عصمة النبي والامام عليهم السلام بل الدليل المذكور ماخوذ من كتبهم ومصنفاتهم كما لا يخفى على المتتبع واما قوله وتعظيم
ليس عداوة الصحابة فمردود بان الامامية لا يوجبون عداوة جميع الصحابة كما اشعر به اطلاق كلامه بل الجماعة الذين
غصبوا الخلافة عن ذوي القربى من اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا ريب في ان حق تعظيمهم ومحبتهم يتوقف
على عداوة هؤلاء والبراءة عنهم اذ لا يمكن الجمع بين ما امرنا الله تعالى به في محكم كتابه من مودة ذوي القربى وما ثبت
من شكايتهم عليهم السلام عنهم على ما سيذكره المص في مسئلة الامامة وقد اشار اليه ايضا الشيخ العارف الرباني محي الدين
الاعرابي في فتوحات المكية وقد بلغنا ان رجلا قال لامير المؤمنين عليه السلام انا احبك واتولى عثمان فقال له اما الآن
فانت اعور فاما ان تعمى واما ان تبصر ولعمري ما ودك من تولى عدوك ولا احبك من صوب غاصبك ولا اكرمك
مكرم من هضمك ولا عظمك معظم من ظلمك ولا اطاع الله فيك متمثل لعاديك ولا اهتدى اليك متمثل لمخالفيك ولقد قيل
الهوا نافخ ولمنار وانخ ولنعم ما قيل: تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب قال المصنف
رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه الى المقالتين وليلمح المذهبين ولينصف في الترجيح وليعتمد على الدليل الواضح
الصحيح وليترك تقليد الآباء والمشايخ الآخذين بالاهواء وغرتهم الحيوة الدنيا بل ينصح نفسه ولا يعول على غيره فلا يقبل عذره
غدا في القيامة ان قلدت شيوخي الضلالة او وجدت آبائي واجدادي على هذه المقالة فانه لا ينفعه ذلك يوم القيمة يوم تبرأ
المتبعون من اتباعهم ويفرون من اشياعهم فقد نص الله تعالى على ذلك في كتابه ولكن اين الآذان السامعة والقلوب
الواعية وهل يشك العاقل في الصحيح من المقالتين وان مقالة الامامية هي احسن الاقاويل واشبهها بالدين وان الذين
يهام الذين قال الله تعالى فيهم فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك
هم اولوا الالباب فالامامية هم الذين قبلوا هداية الله واهتدوا بها وهم اولوا الالباب ولينصف العاقل من نفسه انه
لو جاءه مشرك وطلب شرح اصول دين المسلمين في العدل والتوحيد رجاء ان يستحسنه ويدخل فيه معهم هل كان الاولى
ان يقال له حتى يرغب في الاسلام ويتزين في قلبه انه من ديننا ان جميع افعال الله تعالى حكمة وصواب وانه لا يرضى بقضائه
انه منزه عن فعل القبائح والفواحش لا يقع منه ولا يعاقب الناس على فعل يفعله فيهم ولا يقدرون على دفعه عنهم ولا يتمكنون
من امتثال امره بل خلق فيهم الكفر والشرك ويعاقبهم عليهما ويخلق فيهم اللون والطول والقصر ويعذبهم عليه او يقال
ليس في افعاله حكمة وصواب وانه امر بالسفه والفاحشة ولا يرضى بقضاء الله وانه يعاقب الناس على ما فعله فيهم وهل كان الاولى
ان نقول من ديننا ان الله لا يكلف الناس ما لا يقدرون عليه ولا يطيقون او نقول انه تكلف الناس ما لا يطيقون فيعاقبهم
ويلومهم على ترك ما لا يقدرون على فعله وهل الاولى ان نقول انه يكره الفواحش ولا يريدها ولا يحبها ولا يرضاها او نقول

انه يكره الفواحش ولا يريدها ولا يحبها ولا يرضاها او نقول انه يحب ان يشتم ويسب ويعصى بانواع المعاصي
ويكره ان يمدح ويطاع ويعذب الناس لم كانوا كما اراد ولا يكونون كما كره وهل الاولى ان يقول له انه تعالى لا يشبهه
الاشياء ولا يجوز عليه ما يجوز عليها او نقول انه يشبهها وهل الاولى ان نقول ان الله يعلم ويقدر ويحيي ويدرك بذاته
او نقول انه لا يدرك ولا يحيي ولا يقدر ولا يعلم الا بذوات قديمة لولاها لم يكن قادرا ولا عالما ولا غير ذلك من
الصفات وهل الاولى ان نقول انه ما خلق الخلق الا لرحمهم ونفعهم او نقول انه لم يزل في القدم ولا يزال بعد افناء العالم
الابد يقول اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة لا يخل بذلك اصلا وهل الاولى ان نقول انه تعالى يستحيل رؤيته والاحاطة بكنه
ذاته او نقول يرى بالعين اما في جهة من الجهات له اعضاء وصورة او يرى بالعين لا في جهة وهل الاولى ان نقول
ان انبياءه وائمته منزهون عن كل قبيح وسخيف او نقول انهم اقترفوا المعاصي المنفرة عنهم ولم يقع منهم ما يدل على
الخسة والرذالة كسرقة درهم وكذب فاحش ويداومون على ذلك مع انهم محل وحيه وحفظة شرعه وان النجاة يحصل
بامتثال اوامرهم القولية والفعلية فاذا عرفت انه لا ينبغي ان يذكر لهذا السائل عن دين الاسلام الا مذهب الامامية
دون قول غيرهم عرفت عظم موقعهم في الاسلام وتعلم ايضا زيادة بصيرتهم لانه ليس في التوحيد دليل ولا جواب عن
كل شبهة الا عن امير المؤمنين عليه السلام واولاده اخذ وكان جميع العلماء يستندون اليه على ما يأتي فكيف لا يجب تعظيم
الامامية والاعتراف بعلو منزلتهم فاذا سمعوا شبهة في توحيد الله او في عيب بعض افعاله انقطعوا بالفكر فيها عن كل
اشغالهم فلا تسكن نفوسهم ولا تطمئن قلوبهم حتى يتحققوا الجواب عنها ومخالفتهم اذا سمع دلالة قاطعة على ان الله
تعالى لا يفعل الفواحش والقبائح ظل ليله ونهاره مغموما مهموما طالبا لاقامة شبهة يحسب بها حذرا ان يصح عنده
ان الله لا يفعل القبيح فاذا ظفر بادنى شبهة قنعت نفسه وعظم سروره بما دلت الشبهة عليه من انه لا يفعل القبيح و
انواع الفواحش غير الله فشتان ما بين الفريقين وبعد ما بين المذهبين ولنشرع الآن في تفصيل المسائل وكشف الحق
منها بعون الله تعالى ولطفه قال الناصب خفضه الله تعالى اقول حاصل ما ذكر في هذا الفصل الحكيم الانصاف و
الرجوع الى الوجدان والدليل في ترجيح مذهب الامامية وان المنصف اذا ترك التقليد ونظر الى المذهبين نظر الانصاف
علم ان مذهب الامامية ترجح ومثل هذا في حال من اراد دخول الاسلام وحاول ان يتبين عنده ترجيح مذهب من المذاهب
فلا شك ان معتقدات الامامية ابين واظهر عند العقول واقرب من سائر المذاهب الى التلقي والقبول ونحن انشاء الله
تعالى في هذا الفصل نعد وجوه معاذيره فصلا فصلا بعقيدة بعقيده على شرط تجنب التهمة والافتراء ومحافظة
شريطة الصدق والانصاف فنقول لو استجار مشرك في بلاد الاسلام واراد ان يسمع كلام الله رجاء ان يستحسنه ويميل
قلبه الى الاسلام فطلب من العلماء اصول دين المسلمين في العدل والتوحيد ليرغبهم الى الملة البيضاء فيا معشر العقلاء
هل كان الاولى ان يقال له حتى يرغب ويتزين الاسلام في قلبه ان الاله الذي يدعوك الى الطاعة وعبوديته هو خالق كل
الاشياء وهو الفاعل المختار ولا يجري في ملكه الا ما يشاء وهو يحكم ما يريد لا شريك له في الخلق والتصرف في الكائنات
ولا يسقط ورقة ولا يتحرك نملة الا بحكمه وارادته وقضائه وقدره دبر امور الكائنات في ازل الآزال وقدر ما يجري
وما يصدر عنهم قبل خلقهم واوجدهم ثم خلقهم وامرهم ونهاهم وافعاله جملة حكمة وصواب ولا قبح في فعله و

يجب عليه شيء وكل ما يفعله في العباد من اعطاء الثواب واجراء العقاب فهو تصرف في ملكه ولا يتصور منه ظلم
لا يسئل عما يفعل وهم يسألون وهو منزه عن فعل القبائح اذ لا قبح بالنسبة اليه ونحن نرضى بقضائه والقضاء غير
المقضي وهل الاولى هذا او يقال لا اله الا الذي تدعون اليه له شركاء في الخلق فانت خلقت افعالك وكل الناس يخلقون
افعالهم وهو الموجب الذي لا تصرف له في الكائنات بالارادة والاختيار بل هو كالنار اذا صادف الحطب يجب عليه
الاحراق والعبد اذا عمل حسنة وجب عليه الثواب فهذه الحسنة كالدين على رقبته يجب عليه اداء ثوابها واذا عمل معصية
يجب عليه عقابها وليس له ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن ذلك الذنب بل الواجب واللازم عليه عقابه كالنار
الواجب عليها الاحراق وانه خلق العالم ولم يجر له قضاء سابق وعلم متقدم بل يحدث الاشياء على سبيل الاتفاق وله
الشركاء في الخلق هو يخلق والناس يخلقون وهل الاولى ان يقال له من ديننا انه تعالى حاكم قادر مختار يكلف الناس
كيف ما شاء لانه يتصرف في ملكه فان اراد كلفهم حسب طاقتهم وجاز له ولا يمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة لكن
بفضله وكرمه لم يكلف الناس فوق الطاقة ولم يقم هذا او يقال انه يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم ليس
له التصرف فيهم ويمتنع عليه التكليف حيثما اراد وهل الاولى ان يقال له ان كل ما جرى في العالم فهو بتقديره وارادته
ولكن الخير والطاعة برضاه ومحبته والشر والمعصية بغير رضاه او يقول انه مغلول اليد فيجب عليه ان يحب الخير وهو
خالقه ولا يخلق الشر فالشر فاعل غيره وله شركاء في الملك والتصرف وهل الاولى ان يقال له انه تعالى لا يشبه الاشياء
ولكن له صفات لا تأخذ معرفتها انت من صفاته صفات غير ان صفات نفسك حادثة وصفاته تعالى قديمة او تقول
انه لا صفات له ولا يجوز عليه ان يعرف صفاته من صفات الكمال وهل الاولى ان يقال له ان الله تعالى عالم بعلم ازلي
قادر بقدرة ازلية حي بحيوة سرمدية متكلم بكلام ازلي او يقال له ان الصفات مسلوبة عنه وليس له علم ولا قدرة
بل ذاته يعلم الاشياء بلا علم فيتحير ذلك المسكين ان العالم كيف يعلم بلا علم والقادر كيف يفعل بلا قدرة وهل
الاولى ان يقال له ان كان في الاول متكلما بكلام نفسي هو صفة ذاته وبعدما خلق الخلق خاطب الرسل بذلك الكلام
وامر الناس ونهاهم او يقال له انه خلق الكلام وليس هو بمتكلم فان خالق الكلام لا يسمى متكلما وانه احدث الامر والنهي
بعد الخلق بلا قصد وارادة سابقة وهل الاولى ان تقول انه تعالى يرى يوم القيمة لعباده ليزدادوا بذلك شغفا في عبادة
ربهم رجاء ان ينظر اليه يوم القيمة ولكن هذه الرؤية بلا كيفية كما استوى ويتكلم او يقال له هذا الرب لا ينظر اليه في الدنيا
ولا في الآخرة وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله تعالى عباد مكرمون معصومون من الكذب والكبائر ولكنهم بشر لا يأمنون
من امكان وقوع الصغائر عنهم فلا تيأس انت من عفوه لهم وكرمه ان صدر عنك معصية فانهم اسوة الناس ويمكن
ان يقع منهم الذنب فانت لا تقنط من الرحمة او يقال له الانبياء كالملائكة يستحيل عليهم الذنب فاذا سمع شيئا من ذنوب
الانبياء كما جاء في القرآن وعصى آدم ربه يتردد في نبوة آدم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا وهل الاولى ان
يقال له ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه واقاموا في خدمته وصحبته
طول اعمارهم وقاسوا الشدة والبلايا في اقامة الدين ودفع الكفرة وذكرهم الله تعالى في القرآن واثنى عليهم بكل خير
ورضي عنهم ثم بعده اقاموا بوظائف الخلافة ونشروا الدين وفتحوا البلاد واظهروا احكام الشريعة واحكموا قواعد





المحدود حتى بقي منهم الدين والحفظ من سهم الشريعة الى يوم الدين او يقال له ان هذه الاصحاب بعد رسول الله
صلى الله عليه وآله خالفوه وكفروا ورجعوا الى الكفر ولم يهتد بهدي محمد صلى الله عليه وآله الا سبعة عشر نفرا فيا معشر العقلاء
انظروا الى المذهبين وتأملوا وامعنوا في عقائد الفريقين مثل الفريقين كالاعمى والاصم والسميع البصير هل يستويان مثلا الحمد
لله بل اكثرهم لا يعقلون اما ما ذكر انه ليس في التوحيد دليل ولا جواب شبهة الا ومن امير المؤمنين علي عليه السلم فان هذا امر لا يختص
به دوننا بل كل ما نأخذ من العقايد ونتلقى من الادلة فانها مأخوذة من تلك الحضرة ومن غيره من اكابر الصحابة كالخلفاء الاربعة
سواء وكبار الصحابة الذين شهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعلمهم واجتهادهم وامانتهم وهم يذكرون الاشياء من الائمة
ويروون كلما ينقلون عنهم بالمفتريات كالكهنة الساعية لاخبار الغيب ونحن لا نرويه ولا ننقل الا بالاسانيد الصحيحة الصريحة
المعتبرة المحمودة والحمد لله على ذلك وبه التوفيق انتهى اقول في جوابه ان الناصب الفضول في الفصل الاستفهامية من تقرير مذهب
اهل السنة وتقرير مذهب الامامية تمويهات واطلاقات واجمالات لو كشف عنها وفصل الحكم كل مؤمن ومشرك باولوية مذهب
الامامية اما ما ذكره من تقرير مذهب الاشاعرة في الفصل الاول بقوله هو خالق كل الاشياء فلان في اطلاقها صرف الذهن منه
حيث لا يشعر الى الفرد الكامل اعني ما يستحسنه العقل فلو قيل له ان المشرك المستجير انه خالق لكل الاشياء حتى السرقة والزنا و
اللواطة والكذب ونحوها من القبائح والفواحش لا تقبح طبعه من ذلك واستكره عقله ولعله لعدم جملة افعال الله تعالى الارض
الذي هو فيه لتزيين ذلك في قلبه وفتر رغبته في تحقيق دين الاسلام وايضا قصدهم ان القرآن غير مخلوق وهو شيء فان قالوا
ان هذا مما خصه الدليل قلنا وكذلك افعال العباد خصها الدليل وكذا الكلام في قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فانه لو ذكر
انه يشاء تلك القبائح والفواحش لوقع وارتدع وكذا القول في قوله يحكم بما يريد فان ارادة القبائح والحكم بها قبيحة ايضا عند
المشرك ان لم يكن معزولا عن العقل كالناصب واصحابه واما قوله لا شريك له في الخلق ففيه اجمال يحل ببداهة الناصب
لان المشرك السامع لقوله لا شريك له في الخلق يفهم من الشركة حقيقتها لا ما قصده الاشاعرة من ان حكم اهل العدل بكون العبد
فاعلا لافعاله يوجب اثبات الشريك له تعالى فانه لو اطلع على هذا المقصود وعلم انهم مع الحكم بكون العباد فاعلين لافعالهم
يحكمون بان العباد انفسهم مخلوقون له تعالى وان قدرتهم وتمكينهم على افعالهم انما هو من الله تعالى وتصرفهم ليس على وجه الاستقلال
والمغالبة مع الباري سبحانه بل لانه لما كان التكليف ينافي الجبر خلى بينهم وبين افعالهم لما عد ذلك شركا حقيقة ولا مجازا
فاجمال الناصب ههنا وعدم بيانه لما اراده من الشرك الذي نسب القول به الى اهل العدل تخمينا غش وتلبيس كما لا يخفى واما قوله
ولا يسقط ورقة ولا يتحرك نملة الا بحكمه اه فهو من فضول الكلام لان الامامية انما قالوا بفاعلية العباد المكلفين لافعالهم
لا بفاعليتهم لسائر الجواهر والاعراض والحيوان والنبات والجماد وحركاتها وسكناتها فان فاعليته تعالى في خلق الجواهر والاعراض
المختصة به امر اتفاقي بين اهل الاسلام واما قوله وافعاله جملة حكمة وصواب فهو من قبيل يقولون بافواههم ما ليس
في قلوبهم فان قدماء الاشاعرة لم يقولوا بذلك كما ذكرناه سابقا وانما ذكره بعض المتأخرين منهم لضيق الخناق عليهم عند
مناظرة اهل العدل واما ما ذكره من انه لا قبح في فعله فهو كذب لان قولهم هذا مبني على ما قالوه من ان صدور القبائح
الواقعة في العالم منه ليس بقبيح ولو علم المشرك المستجير انهم نفوا القبح بهذا المعنى لاستقبح رأيهم وكلامهم في ذلك واما قوله
ولا يجب عليه شيء فكأنه يجب عليه ان يذكر ان الوجوب المنفي بمعنى ايجاب غيره شيئا عليه وان ما ختمه بن الاشاعرة الخ

الامامية يوجبون على الله تعالى شيئا هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه شيئا يقتضي حكمته بايصال ما وعده من الثواب الى
عباده كما دل عليه قوله تعالى كتب على نفسه الرحمة فانه لو سمع المشرك هذا التفصيل فلا ريب انه يرجح مذهب الامامية
اذ على هذا يحصل له الوثوق على ما نيل ما وعده ربه من الثواب لا على مذهب من سلب الايجاب ويقول بجواز ان يدخل المطيع
في النار والعاصي في جنات تجري تحتها الانهار واما ما ذكره من ان كل ما يفعل في العباد من اعطاء الثواب واجراء العقاب
فهو تصرف في ملكه فلا عجب لذكره في متفردات اهل السنة اذ لا خلاف للامامية في ذلك ولعل الناصب وجد ان اصحاب مذهبه
شيئا معقولا يرغب به العاقل ويوجب استمالة المشرك المستجير للنجاة الى ذكر ما شاركت فيه سائر المذاهب واما قوله ولا يتصور منه
ظلم ففيه انه كاذب في ذلك فان الاشاعرة قائلون بصدور القبائح عنه تعالى كما مر بيانه وهذا عين الظلم وانما الحاكم بذلك حقيقة
اهل العدل دونهم واما قوله لا يسئل عما يفعل فهم يعنون به ان الله تعالى مالك الملك وله التصرف في ملكه بما يشاء
فلا يسأل عنه فيما يفعل من الحسن والقبيح وفيه ان كونه تعالى مالك الملك انما يلزم منه ان يتصرف في ملكه ابتداء بما شاء بان يخلق
العبد اصم او ابكم او اكمه او يخلق من اصناف الجواهر والاعراض من اصناف الحيوانات والنباتات والمعادن ما شاء واما ان يخلق
العبد ويكلفه بالعمل الحسن وترك القبيح ويعده بالثواب على الاول وبالعقاب على الثاني فامتثل العبد وبادر الى الطاعة ولا
يليق منه تعالى التصرف فيه بخلاف ما وعده بان يدخل هذا العبد في النار ويدخل من عصاه في الجنة كما انه لا يليق منا ان نغرس
الاشجار في الاراضي المملوكة لنا وحصل الثمار منها على الوجه الاتم ان نأخذ فاسا او منشارا ونقطع تلك الاشجار بلا غرض وحكمة
ومصلحة ظاهرة يترتب على ابقاء تلك الاشجار فان ذلك يعد ظلما او سفها وحماقة كما لا يخفى وكما اذا ملكنا عبدا نشتم [?]
فقتله من غير ان يحدث حدثا فان جميع العقلاء يعدونه ظالما سفيها سفاكا وبهذا ظهر ان الظلم ليس منحصرا في التصرف في ملك
الغير بغير اذنه هذا واما معنى قوله تعالى لا يسئل عما يفعل على ما ذهب اليه اهل العدل انه لما ثبت حكمته تعالى وعدله في خلقه بالعقل
والنقل فلا وجه لان يسأل عن فعله اذا خفي وجهه كما لا يسأل المريض الطبيب الحاذق عن حقيقة الدواء الذي ناوله اياه ولا
عن كيفية مناسبته لمزاجه وتاثيره في دفع مرضه واما قوله ونحن نرضى بقضائه فهو امر مشترك بين الفريقين واما حديث مغايرة
القضاء والمقضي فقد سبق انه ليس بمرضي فتذكر واما ما ذكره في هذا الفصل في تقرير مذهب الامامية من ان الاله الذي
ندعو اليه له شركاء في الخلق فقد سبق منا بيان ان ذلك لا يستلزم وجود الشريك في الالوهية لاستناد الكل اليه واليه
يرجع الامر كله واما قوله فهو الموجب الذي لا تصرف له في الكائنات بالاختيار ففيه انه افتراء على الامامية وسائر اهل العدل
لانهم قائلون بان تصرفه تعالى في افعاله المختصة به من خلق السموات والارض والجواهر والاعراض بارادته واختياره وان افعاله
تعالى ينقسم الى ثواب وعوض وتفضل وحكمته تقتضي ان لا يخلف وعده ويأتي بما وعد عبده من الثواب وعدله يقتضي اعطاء
العوض لا انه تعالى مجبور على ذلك ولا ان غيره اوجب عليه شيئا من ذلك والوجوب بالمعنى المذكور لا يقتضي الايجاب وسلب
الاختيار كما في صدور الاحراق من النار ولا يلزم ايضا ان يكون وجوب الثواب عليه كالدين ولو سلم فنلتزم ان ما وعده الكريم
لغيره يكون عليه كالدين وكما ان المكلف لا يكون في اداء الدين مجبورا موجبا كذلك لا يكون الله سبحانه في ايصال ما وعده الى
عبده مجبورا واما قوله وليس له ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن الذنب فافتراء على الامامية اذ عندهم ان خلف الوعد قبيح دون
خلف الوعيد لانه كرم ورحمة ولهذا اثبتوا العفو والشفاعة قال المحقق الطوسي طاب ثراه في كتاب التجريد والعفو واقع لانه حقهم [?]



فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه فحسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع وللاجماع على الشفاعة اه واما قوله ولم نوجب عليه قضاء
سابق وعلم متقدم اه فهو افتراء بلا امتراء ايضا لانهم انما ينكرون القضاء بمعنى الخلق الشامل لخلق افعال العباد واما القضاء
بمعنى الايجاب فصحيح عندهم في الافعال الواجبة وبمعنى الاعلام والتبيين صحيح مطلقا كما صرح به المحقق قدس سره في التجريد
والمصطاب ثراه في تصانيفه ومثلوا المعنى الاول من الاخيرين بنحو قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبقوله تعالى
نحن قدرنا بينكم الموت والمعنى الثاني منهما بنحو قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاية وقوله تعالى
الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمناه بذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ فعلى الاول يكون الواجبات بقضاء الله تعالى وقدره
وعلى الثاني يكون جميع الافعال بالقضاء والقدر وقد اشار الى هذا مولانا امير المؤمنين عليه السلم في حديثه المشهور المذكور
في التجريد وغيره وسنذكره في موضعه اللائق به عن قريب ان شاء الله تعالى وبالجملة ان القضاء والقدر يستعملان في معان بعضها
في حقه تعالى صحيح وبعضها فاسد وكل لفظ هذا حاله لا يجوز اطلاقه الا بالنفي ولا بالاثبات لايهام الخطا فلا يجوز اطلاق
القول بان افعال العباد بقضاء الله وقدره لايهامه معنى الخلق والامر الذي قال به المجبرة ولا اطلاق القول بانها ليست من
قضائه وقدره لايهامه نفي العلم والكتابة والاخبار بمعنى ذلك مما هو صحيح في حقه تعالى وكذا الكلام في كل لفظة هذا
سبيلها من المشتركات لا بد فيها من التقييد بما يزيل الايهام هذا وروي عن الحسن البصري ان من المخالفين قوما
يقصرون في امر دينهم ويحملون فيه ربهم على القدر ثم لا يرضون في امر دنياهم الا بالجد والاجتهاد في الطلب والاخذ
بالجزم فاذا امر احدهم بشيء من امر الاخرة قال لا استطيع قد جفت الاقلام وقضي الامر ولو قلت له لا تتعب نفسك في
طلب الدنيا وتتحمل مشاق الاسفار والحر والبرد والمخاطرة فانه سياتيك ما قدر لك ولا تتق عدوك ولا تحترسه ولا تقفل
بيوتك ولا تغلق باب دارك ولا تلتمس لغنمك راعيا فانه لا ياتيك في جميع ذلك الا ما قدر لك لانكر ذلك عليك ولم
يرض به في امر دنياه وقد كان امر الدين بالاحتياط اولى ومن اللطائف ما حكي عن عدلي انه قال لمجبر اذا ناظرتم اهل العدل
قلتم بالقدر واذا دخل احدكم منزله ترك ذلك لاجل فلس قال وكيف قال اذا كسرت جاريته كوزا يساوي فلسا ضربها
وشتمها ونفى مذهبه وصعد سلام القاري المنارة فاشرف على بيته فراى غلامه يفجر بجاريته فبادر يضربهما فقال
الغلام القضاء والقدر ساقانا فقال الملك بالقضاء والقدر احب الي من كل شيء انت حر لوجه الله تعالى وراى شيخ
باصبهان رجلا يفجر بامرأته فجعل يضرب امراته وهي تقول القضاء والقدر فقال يا عدوة الله اتزنين وتعتذرين بمثل
هذا فقالت اوه تركت السنة واخذت مذهب ابن عباد الرافضي فتنبه والقى السوط وقبل ما بين عينيها واعتذر اليها
قال انت سنية حقا وجعل لها كرامة على ذلك واما قوله وله الشركاء في الخلق فتكرار بارد قد مر ما فيه ثم ما ذكره في الفصل
الثاني من تقرير عقائد الاشاعرة بقوله ان الله تعالى حاكم قادر مختار يكلف الناس ما شاء لانه يتصرف في ملكه فهو تكرار
لما ذكره في الفصل الاول مع ادنى تغيير في اللفظ وانما ارتكب ذلك لتكثير مذهبه عن النقد الذي يرجع عن الناقد البصير
واما قوله ولا يمتنع عليه ان يكلف فوق الطاعة فالظاهر انه لو سمعه المشرك المستجير لاحترف الانكار واختار طريق الفرار
ولم يطمئن قلبه بذلك على ضمان الاشاعرة له بعدم الوقوع فلا يسمن ولا يغني من جوع واما ما ذكره في تقرير مذهب الامامية
من انهم قالوا يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم فمن البين انه اقوى في رغبة المكلفين من القول بتكليفهم فوق طاقتهم

هو كما عرفت واما ما ذكره من انهم يقولون ليس له التصرف فيهم فكذب صريح لانهم يقولون بان خلقهم واقدارهم
وتمكينهم وحياتهم ومماتهم وابقاءهم وافناءهم ونحو ذلك كله من الله تعالى فكيف يصح نسبة نفي تصرفه تعالى في عباده اليهم
نعم انهم ينفون تصرفه في القبائح والفواحش الصادرة من العباد وهذا تنزيه لا يليق بكماله سبحانه وقد اضاف الله تعالى في
رسوله والسلف مثل ذلك الى ابليس وشياطين وقد روي عن ابي بكر انه قال في مسئلة هذا ما رآه ابو بكر فان يكن صوابا
فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريان منه ومثله عن عمر وابن مسعود وهذا شيء لا ينكره الا مكابر
على الحق واما قوله يمتنع التكليف عليه حينئذ الخ فليس يصح على اطلاقه لانهم يقولون ان الله تعالى يكلف عباده فيما يليق به حينئذ(?)
اراد ولا يكلفهم بما لا يليق به من القبائح والفواحش وهذا ايضا من التنزيه والتقديس كما لا يخفى واما ما ذكره في الفصل الثالث
من تقرير مقالة اهل السنة بقوله كل ما يجري في العالم بتقديره وارادته ففيه خلط ظاهر لانهم انما ينفون ارادته تعالى للقبائح
كما مر لسائر ما في العالم ثم انهم انما ينفون التقدير بالمعنى الشامل لخلق افعال العباد لا بمعنى خلق افعاله تعالى المخصوصة به والمتفرد
في ايجادها ولا بمعنى الايجاب والاعلام كما مر بيانه عن قريب واما ما ذكره من ان الخير والطاعة برضاه وحبه والشرور والمعصية
بغير رضاه فمتحد مع مقالة الامامية وانما الفرق في ان الامامية ينفون ارادته تعالى للشرور والمعاصي والاشاعرة لا
ينفونه ويفرقون بين الارادة والرضا كما مر مع بيان بطلانه واما ما ذكره من ان الامامية يقولون انه تعالى مغلول اليد
فيجب عليه ان يجب الخير ففيه ان مغلول اليد لا يجب الخير فكيف يقول الامامية انه تعالى مغلول اليد ثم يدعون عليه وجوب
حب الخير واما قوله ولا يخلق الشر آه فكل ما مر منه مجرد افتراء واما ما ذكره في الفصل الرابع من تقرير مذهب اهل السنة
بقوله وهل الاولى ان يقال انه تعالى لا يشبه الاشياء ولكن له صفات تلحق معرفتها ان من صفات نفسات آه ففيه
ان القول بانه تعالى لا يشبه الاشياء مشترك بين اهل الاسلام واما ما ذكره من معرفته تعالى بصفاته بالقياس الى معرفة
انفسنا من صفاتنا ففيه ان معرفة الذات في الواجب تعالى والممكن لا يحصل من نفس الصفات بل من نتائجها وثمراتها وقد كان
الامامية وسائر اهل التوحيد والعدل لحصول تلك النتائج والثمرات من نفس الذات فالكلام في معرفة الذات من غير القول بها بان
الى المشرك من قيام الصفات القديمة بمغايرتها الذات وبهذا ظهر ان ما نسبه بعد ذلك الى الامامية بقوله او يقال انه لا
صفات له اه حق لا ريب فيه فلا تغفل واما ما ذكره في الفصل الخامس من تقرير مذهب اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقال
ان الله تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية آه فالامامية مشاركون معهم في ذلك غاية الامر انهم يحكمون بان تلك الصفات
الازلية عين ذاته بمعنى ان الذات نائب عنها في صدور نتائجها وثمراتها منه لا انها مغايرة زائدة عليه قائمة به كما قال به اهل السنة
ليلزم ما مر من اثبات قدماء سوى الله تعالى كما لزم النصارى في اثباتهم للاقانيم الثلثة واما الكلام النفسي فقد مر انه غير معقول
فلا يعقله المشرك المستجير ايضا ويتحير ويغيب(?) الى التعمية والالغاز وحاشا ان يتحير المؤمن والمشرك ان لم يشارك
الاشاعرة في قلة الشعور فيما قاله الامامية من انه تعالى عالم بلا علم زائد وقادر بلا قدرة زائدة ومريد بلا ارادة زائدة بل
عالم بعلم هو عين الذات قادر بقدرة هي عينه مريد بارادة كذلك الى غير ذلك ولو فرض توقفه في الجملة فنوضحه له بمثل الضوء
والمضيء حتى يصير واضحا له كضوء النهار واما ما ذكره في الفصل السادس من تقرير مذهب اهل السنة بقوله وهل الاولى ان
يقال انه تعالى مرئي يوم القيمة لعباده آه فنحو تكرار لما ذكره المص سابقا اثباتا ونفيا فلا وجه لاعادته ثم كيف يزداد شعف المشرك

المستجير



المستجير بقولهم انه تعالى يرى يوم القيمة بعد ما ذكره له الرازي(?) بلا كيف وكيف يعقل ذلك مع ان القائلين به لم يعقلوه
الى الآن وانما هو كلام غير معقول المعنى تستروا به عن تشنيع الورى عليهم باستلزام مذهبهم الحكم بجسميته تعالى كما نقله
عن صاحب الكشاف وغيره ثم هل الكشف التام الذي قال به الامامية ادون من الروية بلا كيف ومن العجائب تشنيع الناصب الشقي
على اهل العدل بنفي الروية مع اعتراف امامه الرازي بالعجز عن اثباتها كما ذكره في كتاب الاربعين كما مر والحمد لله تعالى
واما ما ذكره في الفصل السابع من تقرير عقيدة اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله تعالى يكونون معصومين
من الكذب والكبائر فهو مقالة اهل العدل وقد ذكرها المصنف عند تقرير مذهب الامامية سابقا واما اهل السنة فهم لا
ينزهون الانبياء عن الكبائر مطلقا بل بعد النبوة فقط على خلاف في ذلك بينهم واما قبل النبوة فقد مر انهم جوزوا صدور
سائر الكبائر عليهم حتى الكفر وسيجيء ما يزيد ذلك بيانا في مسئلة النبوة ان شاء الله تعالى واما ما ذكره بقوله ولكنهم بشر يجوز
وقوع الصغائر عنهم فلا تيأس(?) انت من عفو الله تعالى آه ففيه ان الله تعالى قد بشر المذنبين بعدم اليأس والقنوط من رحمته بقوله
لا تقنطوا من رحمة الله فاي حاجة في ذلك الى اثبات الذنب للمعصومين عليهم السلام واما قوله في تقرير مذهب الامامية من انهم
يقولون ان الانبياء كالملائكة يستحيل عليهم الذنب ففيه انه كذب وافتراء وذلك لان العصمة عندهم مفسرة بلطف
يفعله الله في المكلف لطفا منه بحيث لا يكون له داع الى ترك طاعة وارتكاب معصية مع قدرته على ذلك كيف ولو كان الذنب
ممتنعا من المعصوم لما صح تكليفه بترك الذنب وللزم بطلانه اتفاقا ورد بقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله
لا تجعل مع الله الها آخر الى غير ذلك من النصوص واما ما ذكره من انه اذا سمع المشرك المستجير شيئا من ذنوب الانبياء كما جاء
في القرآن وعصى آدم ربه يتردد في نبوة آدم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا ففيه ان هذا التردد لازم له سواء قيل بعصمة
الانبياء كقول الامامية او بعدمها كقول اهل السنة فاذا لم يكن في طبعه ان غير المعصوم لا يصلح للنبوة فسمع الآية المذكورة
يحكم بنفي نبوة آدم سواء قال له اهل السنة انه لا يجب عصمة النبي او لم يقل له ذلك لكن اذا رجع في تحقيق الآية الى احد من علماء
الامامية وقيل له ان المراد بعصيان آدم في تلك الآية صدور خلاف الاولى منه من الامور التي هي حسنات عند صدورها
من غيرهم لان حسنات الابرار سيئات المقربين اطمأن قلبه واندفع تردده واما ما ذكره في الفصل الثامن من تقرير مذهب
اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه آه ففيه
اجمال وابهام وحيلة يكشف عنها من حضر هناك من الامامية فيقول له نعم كان ممن صحبه جماعة على تلك الاوصاف الحسنة
لكن كان فيهم ايضا من كان ينافق في دين الله تعالى وصحبة نبيه ويظهر الاخلاص والطاعة طمعا في جاهه ولم يبين الله
تعالى اعداءهم في القرآن ولا سماهم باسمائهم فلا نحب(?) الا الى من ثبت استقامته بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم
على متابعة الكتاب والسنة وعدم ارتداده على اعقابه القهقرى كما وقع عن قوم من صرح حمية(?) ويدل حديث الحوض المذكور
في البخاري على وقوع ذلك من اصحاب نبينا صلى الله عليه وآله وسلم بعد وفاته واما ما ذكره من انهم اقاموا بعده بوظائف
الخلافة ثم من بعض الصحابة كانوا من المتهمين بالنفاق في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم فغصبوا الخلافة بعده ممن نص
الله تعالى ورسوله عليه بذلك ولهذا تبرء عنهم الامامية من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم والحاصل ان هؤلاء وان كانوا من اصحاب
النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومنتسبين الى الاسلام والى نصرته لكنهم كانوا اعداء له في الحقيقة ولهذا كانوا يظهرون ذلك في

من شعائر الاسلام لما رام انتظام رياستهم الباطلة في تلك كانوا يخرجون عداوة الاسلام واهله في كل قالب يظهر الجاهل
انه علم واصلاح وورع وصلاح وهو غاية الجهل والافساد والبعد عن التقوى والفلاح فكم من ركن للاسلام قد هدموه و
كم من حصن له قد قلعوا اساسه ونزعوه وكم من علم له قد طمسوه وكم من لواء مرفوع له قد وضعوه كما اشار اليه مولانا امير
المؤمنين عليه السلام في دعاء صنمي قريش بقوله اللهم العن صنمي قريش وجبتيهما وطاغوتيهما اللذين خالفا امرك وانكرا
وحيك وجحدا انعامك وعصيا رسولك وقلبا دينك وحرفا كتابك وعطلا احكامك وابطلا فرائضك والحدا في اياتك
وعاديا اولياءك وواليا اعداءك وخربا بلادك وافسدا عبادك اللهم العنهما واتباعهما واوليائهما واشياعهما ومحبيهما اللهم
العنهما فقد خربا بيت النبوة والحقا سماءه بارضه وعلوه بسفله وشاخصه بخافضه الى اخر الدعاء الشريف المجرب في قضاء
الحاجات هذا والحق لا يدفع بمكابرة اهل الزيغ والتخليط وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط
ولنعم ما قال بعض العارفين قدس سره ۞ كر روبهان ببيشه ابرى دعوى باطل باك نيست ۞ در قيامت قاضى روز جزا بيدا
كنيت واما ما ذكره في تقرير مذهب الامامية بقوله او يقال لهذه الاصحاب بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خالفوا النص
وكفروه الى اخره ففيه اجمال واختلال لان الامامية لا يقولون بمخالفة جميع الصحابة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد وفاته بل لمخالفة
الثلثة او الستة او التسعة كما مر نعم قد تابعهم اكثر المهاجرين والانصار في هذه الطامة لما اوقعوا في قلوبهم من الشبهة
التي ستسمعها في مسئلة الامامة ثم تنبهوا ورجعوا وتابوا واظهروا الندامة وتمسكوا بذيل صاحب الحق وفازوا بالحق
واما ما ذكره من ان الاخذ عن امير المؤمنين عليه السلام ليس مما يختص به الامامية دوننا فهو مما يقولونه بافواههم والله يعلم
ما في صدورهم من بغضه عليه السلام باخفاء فضائله وكتمانها وانكارهم ما تم من محبته ووجوب موالاته والحمد لله الذي رزقنا محبته
ومحبة اولاده واهل بيته الاطهار وصان ربي قلوبنا عن غبار توقد الاغيار ونسئله ان يحشرنا معهم في دار القرار وان
يبعدنا عنهم ما صدر عن جناب الاثام والاوزار قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في اثبات الحسن والقبح العقليين ذهب
الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى ان من الافعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل كعلمنا بحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار فكل عاقل لا يشك في ذلك وليس جزمه بهذا الحكم بادون من الجزم بافتقار الممكن الى السبب وان الاشياء
المساوية لشيء واحد متساوية ومنها ما هو المعلوم بالاكتساب انه حسن او قبيح كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع
ومنها ما يعجز العقل عن العلم بحسنه او قبحه فيكشف الشرع عنه كالعبادات وقالت الاشاعرة ان الحسن والقبح شرعيان ولا يقضي
العقل بحسن شيء ولا قبحه بل القاضي بذلك هو الشرع فما حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح وهو باطل بوجوه انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل
قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملائمة الغرض ومنافرته
وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول الثالث تعلق المدح والثواب
بالفعل عاجلا واجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الاجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم
في العاجل والعقاب في الاجل يسمى قبيحا وهذا المعنى الثالث محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال العباد كلها
ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع

واحبا اعدائك م





بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تبعهم من الامامية كما ذكر هذا الرجل هذا هو المذهب وكثيرا ما يشتبه على الناس احد
المعاني الثلثة بالاخر ويحصل منه الغلط فتحفظ عليه ولهذا كررنا ذكر هذا المبحث واعدناه في هذا الموضع ليتحفظ عليه انتهى اقول
استثناء بعض المعاني الثلثة عن محل النزاع من تصرفات متاخري الاشاعرة فرارا منهم عن صريح الافحام وقد انطق الله تعالى لسانهم
بذلك فيما سيجيء من المطلب العاشر حيث قالوا ان الاشاعرة لم يقولوا بالحسن العقلي اصلا وناهيك في ذلك ان كلام ابن الحاجب في
مختصره خال عن ذلك ولهذا ذكر العضد الايجي في شرحه له وفي كتاب المواقف وناقض نفسه ايضا فيهما كما ستعرفه وتوضيح ذلك
ان ههنا امرين بل اصلين احدهما ان الفعل نفسه مشتمل على صفة اقتضت حسنه او قبحه بحيث ينشأ الحسن والقبح منه
فيكون منشأ لهما ام لا والثاني ان الثواب المترتب على حسن الفعل والعقاب المترتب على قبحه ثابت بل واقع بالعقل ام لا يقع الا
بالشرع فذهب الامامية وساير اهل العدل الى اثبات الامرين وتلازمهما والاشاعرة الى نفيهما رأسا وجعلوا الافعال كلها
سواء في نفس الامر وانها غير منقسمة في ذواتها الى حسن وقبح ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه ان يكون هو هذا القبيح
وكذا الحسن فليس الفعل عندهم منشأ حسن ولا قبح ولا مصلحة ولا مفسدة ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان و
السجود للرحمن في نفس الامر ولا بين الصدق والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا وحرم هذا فمعنى
حسنه كونه مأمورا به من الشارع لا انه منشأ مصلحة ومعنى قبحه كونه منهيا عنه منه لا انه منشأ مفسدة وهذا المذهب بعيد
تقريره وتصوره لوازمه يجزم العقل ببطلانه وقد دل القرآن على فساده في غير موضع وشهدت به الفطرة السليمة وصريح العقل
فان الله فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة والاحسان ومقابلة النعم بالشكر وفطرهم على استقباح اضدادها
ونسبة هذا الى فطرتهم كنسبة الحلو والحامض الى اذواقهم وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن الى مشامهم وكنسبة الصوت
اللذيذ وضده الى اسماعهم وكذلك ما يدركونه بسائر مشاعرهم الظاهرة والباطنة فيفرقون بين طيبه وخبيثه ونافعه وضاره
وقد اجاب بعض المتاخرين من نفاة التحسين والتقبيح بان هذا متفق عليه وهو راجع الى النقص والكمال او الملائمة والمنافرة
بحسب اقتضاء الطباع وقبولها الشيء وانتفاعها به ونفرتها عما يضرها وانما النزاع في كون الفعل متعلقا للمدح عاجلا والثواب
والعقاب اجلا وهذا هو الذي نفيناه وقلنا انه لا يعلم الا بالشرع وقال خصومنا انه معلوم بالعقل والعقل مقتض له وانت
خبير بما قررنا لك من كلامهم بان هذا الجواب مع كونه فرارا عن الحق لا ارتباط له بدفع الاصل الاول اصلا لما مر من
ان المتنازع فيه في هذا الاصل هو ان ما حسنه الشارع وامر به كان سابقا حسنا ثم امر به ام لا ونحن نقول نعم وهم يقولون
لا بل لما امر به الشارع صار حسنا واثبات حسن الفعل بمعنى النقص والكمال وموافقة الطبع ومنافرته بل باي معنى كان مناف
لذلك كما لا يخفى وقد اعترف بذلك صاحب المواقف فيما نقلنا عنه الناصب سابقا في مبحث صدق كلامه تعالى من قوله
واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها
وانما يختلف العبارة انتهى وقد وضحناه هنالك ودفعنا ما اورده الناصب عليه فتذكر والحاصل ان الكمال والنقص
جاريان في الافعال وان تسليم الحسن والقبح بهذا المعنى في الافعال يستلزم القول بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه كما
اشار اليه صاحب المواقف وغيره لان بديهة العقل حاكمة بانه لا يجوز من الحكيم الكامل التعري عن الصدق وجعله متعلقا
للعقاب والامر بالكذب وجعله متعلقا للثواب فانكار هذا يكون مناقضا للاعتراف بذلك على ما تقدم منه بطلان ما قالوا

تبعهم

کتابخانه مجلس شورای ملی
۱۳۰۲

بان من راى من احد بعض الافعال الحسنة عند العقل
من الله امر فصار حسنا او نهى عنه فصار قبيحا ويمكن ان ينبه على ذلك بان من راى من احد بعض الافعال الحسنة عند العقل
وجد من نفسه اقداما بالاحسان الى فاعله اما بالمدح واما بغيره بل يجعل الاحسان اليه حقا ثابتا فى ذمته واذا وجد فى
من نفسه حكم يقينا بان الجواد المطلق احق بان يجعل الاحسان اليه ولا سيما بعد امره بالافعال المذكورة حقا ثابتا فى
ذمته فيحسن اليه فى الاجل اما باللذات العقلية والبدنية معا واما باللذات العقلية المحضة واما باللذات البدنية الصرفة
واما باعادة الى شكل افضل من الاول ويتضح من ذلك ان الشرع الصريح والعقل الصحيح فى ادراك ما يستقل العقل بادراكه

الشرع ظ

متوافقان متطابقان فان العقل الصحيح الخالى عن شوائب الوهم حجة من حجج الله وسراج منير الهى والحجة الالهية غير واحدة
والسراج الالهى لا يصير موجبا للضلالة التى هى ظلمة وما اشتهر من المخالفات بين قواعد الشرع ومقاصد العقل فيما بين الناس
فاما لان الوهم تصرف فى قواعد العقل واسقطه عن درجة الفطرة الالهية التى فطر الناس عليها واما بواسطة ان حكم الشرع
ليس معلوما ويتوهم احد من ظن المخالفة ويحسب ان العقل يخالف لما ورد به الشرع والحال انه ليس يعلم فى حكم الشرع
والعقل فيما ظن المخالفة فيه وقد مثل الغزالى هذا بان بيتا يكون فيه الامتعة والاثاث موضوعا كل واحد فى مكانه كالرابع
والثياب والكوز وما يكون فى البيت فيدخل رجل اعمى فى ذلك البيت ولا يرى مكان كل شئ من الاثاث فيعثر به ويسقط
على وجهه ويقول لاى شئ وضع هذا فى غير مكانه والحال ان كل شئ موضوع فى مكانه ولكن هو اعمى ولا يرى الامكنة فيحسب ان
الامتعة غير موضوعة فى مكانه حتى يعثر به ويقرب ما قال الشاعر ٭ عاشق اربطا فتى هردم بجاى سر فند ٭ عشق خواب برده
بدارد كه باليش بدلست ٭ وهكذا الذى يحسب ان الشرع غير موافق للعقل لانه لا يعلم ما عليه الشرع استقر وما عند ارباب
العقل مع اصحاب النقل فان بهذا يظهر الخلاف ويحصل السائق المانع عن الايتلاف وبعد طول التامل والانصاف يظهر
حقيقة الموافقة ويرتفع الاختلاف هذا والى ما قررناه من تحقق التزوم بين المعنيين قد اشار صاحب التوضيح من
المادة رديه فى مقام المنع حيث قال ان الاشعرى سلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود
وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالهم واصحاب النقايص مذمومون بنقايصهم فانكار الحسن
والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما فى غاية التناقض انتهى كلامه واذا جعل الشارة الى ما قررناه
يندفع عنه ما اورده عليه الفاضل التفتازانى فى التلويح حيث قال بعد ذكر بعض المناقشات على صاحب التوضيح والعجب
من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقايصه حيث يحمد عليهما ويذم و
ادعاءه التناقض فى كلام الاشعرى حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر فى اول الفصل ان النزاع فى
الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم فى الدنيا والثواب والعقاب فى الاخرة انتهى كلامه ووجه الدفع ان التناقض لازم
من كلام الاشعرى كما قررناه ولم يدع صاحب التوضيح ان ذلك مستفاد من صريح كلام الاشعرى او ظاهره وذلك ظاهر جدا
واما المعنى الثالث الذى استثنوه ايضا عن محل النزاع وهو ملائمة الغرض ومنافرته الذى قد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة
كما فى المواقف فهو من باب تحسين الطبع وتقبيحه دون العقل كما اشار اليه المهم قدس سره فى النهاية حيث قال واعلم
ان الاشاعرة يلزمهم نفى القبح بالكلية لان الواقع مستند الى قدرته تعالى وكلما يفعله الله تعالى عندهم وهو حسن فيكون
انواع الكفر والظلم وجميع القبائح الصادرة عن البشر غير قبيحة واعتذارهم بان القبح المعلوم بالضرورة انما هو القبح بمعنى



ملائمة الطبع ومنافرته ضعيف فان الظالم العاقل يميل طبعه الى الظلم ومع ذلك فانه يحكم صريح عقله حاكما بقبحه وايضا
من خاطب الجماد فامره ونهاه لا ينفر طبعه عنه وهو قبيح قطعا ومن انشاء قصيدة حسنة فى شتم الانبياء والملائكة عليهم السلام
وقرا ما بصوت طيب حسن فانه يميل الطبع اليه وينفر العقل منه فعلمنا المغايرة بين تنفر العقل والطبع انتهى وايضا
لو كان الحسن والقبح عين التنفر والميل الطبيعيين لوجب اختلاف العقلاء فى ذلك لانا نجدهم يختلفون فيما يميل اليه
طباعهم وينفر عنه ولم نجدهم يختلفون فى حسن الصدق وامثاله وقبح الكذب ونظايره وايضا لو كان ذلك كذلك لسقط
ذم العقلاء عمن فعل قبيحا اذا اعتقد موافقته لغرضه وبالجملة ما اشتهر من تفصيل معنى الحسن والقبح على الوجوه الثلثة
واستثناء بعضها عن محل النزاع مما استحدثه متاخرو الاشاعرة وجعلوه سدا للمجاوزين اليهم يضطرهم حجة اهل الحق
اليه فيقولون ان مثل حسن الاحسان وقبح الظلم متحقق باحد المعانى المذكورة لا بمعنى المتنازع فيه ولم يتفطنوا لما ذكرنا
من الاستلزام او اغمضوا عنه ترويجا للمرام على القاصرين من الانام هذا ويدل على هذا الاصل من الادلة التى لم يتعرضوا لها
فى هذا المقام قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون
على الله ما لا تعلمون قل امر ربى بالقسط الى قوله قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغى بغير الحق و
ان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فاخبر سبحانه ان فعلهم فاحشة قبل نهيه عنه وامره
باجتنابه والفاحشة ههنا طوافهم بالبيت عراة الرجال والنساء الا بعض قريش ثم قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اى
لا يامر بما هو فاحشة فى العقل والفطرة ولو كان انما علم كونه فاحشة بالنهى وانه لا معنى لكونه فاحشة الا تعلق النهى به
لصار معنى الكلام ان الله لا يامر بما ينهى عنه وهذا مما يصان عن التكلم به احاد العقلاء فضلا عن كلام العزيز الحكيم واى فائدة
فى قوله ان الله لا يامر بما ينهى عنه كما يقتضى تفسيره به عند الاشاعرة فعلم ان المراد انه لا يامر بما يستقبحه العقول كما
يقتضيه راى الامامية ومن تابعهم ثم قال تعالى قل امر ربى بالقسط والقسط عند الاشاعرة يلزم ان يكون هو المامور به لا ما
هو قسط فى نفسه وحقيقة الكلام قل امر ربى بما امر به ثم قال قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق دل
على انه طيب قبل التحريم وان وصف الطيب فيه مانع من تحريمه فتحريمه مناف للحكمة ثم قال انما حرم ربى الفواحش ولو كان
كونها فواحش انما هو تعلق التحريم بها وليست فواحش قبل ذلك لكان حاصل الكلام قل انما حرم ربى ما حرم وكذلك
تحريم البغى والاثم فكون ذلك فاحشة واثما وبغيا بمنزلة كون الشرك شركا فهو شرك فى نفسه قبل النهى وبعده فمن
قال ان الفاحشة والقبائح والاثم انما صارت كذلك بعد النهى فهو بمنزلة قائل يقول الشرك انما صار شركا بعد النهى
وليس شركا قبل ذلك ومعلوم ان هذا وهذا مكابرة صريحة للعقل والفطرة فالظلم ظلم فى نفسه قبل النهى وبعده والقبيح
قبيح فى نفسه قبل النهى وبعده وكذلك الفاحشة والشرك لان هذه الحقائق صارت بالشرع كذلك نعم الشارع كساها
بنهيه عنها قبحا الى قبحها فكان قبحها من ذاتها وازدادت قبحا عند العقل بنهى الرب تعالى عنها وذمه لها واخباره
ببغضها وبغض فاعلها كما ان العدل والصدق والتوحيد ومقابلة نعم المنعم بالثناء والشكر حسن فى نفسه وازداد
حسنا الى حسنه بامر الرب به وثنائه على فاعله واخباره بانه يحب ذلك ويحبه فاعليه بل من اعظم اعلام نبوة محمد صلى الله
عليه وآله انه يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فلو كان كونه معروفا ومنكرا و

وخبيث انما هو لتعلق الامر والنهي والحل والتحريم به لكان بمنزلة ان يقال يامرهم بما يامرهم به وينهاهم عما ينهاهم عنه
ويحل لهم ما يحله ويحرم عليهم ما يحرمه واي فائدة في هذا واي علم يبقى فيه لنبوته وكلام الله يصان عن ذلك واي مدح به
مثله وانما المدح والثناء والعلم الدال على نبوته ان ما يامر به تشهد العقول الصحيحة حسنه وكونه معروفا وما ينهى عنه
تشهد قبحه وكونه منكرا وما يحله تشهد كونه طيبا وما يحرمه تشهد كونه خبيثا وهذه دعوة الرسل وهي بخلاف دعوة
المتطلبين والكاذبين والسحرة فانهم يدعون الى ما يوافق اهواءهم واغراضهم من كل قبيح ومنكر وبغي وظلم ولهذا قيل لبعض
الاعراب وقد اسلم لما عرف دعوته صلى الله عليه وآله وسلم عن اي شيء اسلمت وما رايت منه مما دلك على انه رسول الله فقال
ما امر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته امر به ولا احل شيئا فقال العقل
ليته حرمه ولا حرم شيئا فقال العقل ليته اباحه فانظر الى هذا الاعرابي وصحة عقله وفطرته وقوة ايمانه واستدلاله على صحة
دعوة النبي صلى الله عليه وآله بمطابقة امره لكل ما هو حسن في العقل ومطابقة نهيه لما هو قبيح في العقل وكذلك مطابقة
تحليله وتحريمه ولو كان جهة الحسن والقبح والطيب والخبيث مجرد تعلق الامر والنهي والاباحة والتحريم لم يحسن منه هذا
الجواب ولكان بمنزلة ان يقول وجدته يامر وينهى ويبيح ويحرم واي دليل في هذا وكذلك قوله تعالى ان الله يامر بالعدل
والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وهؤلاء يزعمون ان الظلم في حق عباده هو المحرم المنهي
عنه لا ان في نفس الامر ظلما نهى عنه وكذلك الظلم الذي نزه الله تعالى نفسه عنه هو الممتنع المستحيل عندهم لا ان هناك امرا
ممكنا مقدورا لو فعله لكان ظلما فليس عندهم ظلم منهي عنه ولا منزه عنه انما هو المحرم في حقهم والمستحيل في حقه تعالى فالظلم
المنزه عنه عندهم منحصر في المحالات العقلية كالجمع بين النقيضين وجعل الجسم الواحد في مكانين في آن واحد ونحو ذلك و
القرآن صريح في ابطال هذا المذهب ايضا قال تعالى ربنا ما اطغيته ولكن كان في ضلال بعيد قال لا تختصموا لدي وقد
قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي لا اؤاخذ عبدا بغير ذنب ولا امنعه من اجر ما عمله
من صالح ولهذا قال قبله وقد قدمت اليكم بالوعيد المتضمن لاقامة الحجة وبلوغ الامر والنهي فاذا اخذتكم بعد التقدم فلست
بظالم بخلاف من يواخذ العبد قبل التقدم اليه بامره ونهيه فذلك الظلم الذي تنزه عنه سبحانه وقال تعالى ومن يعمل من
الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما يعني لا يحمل عليه من سيئات ما لم يعمله ولا ينقص من حسنات ما عمل
ولو كان الظلم هو المستحيل الذي لا يمكن وجوده لم يكن لعدم الخوف منه معنى ولا للامن من وقوعه فائدة وقال تعالى من
عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد اي لا يحمل المسيء عقاب ما لم يعمله ولا يمنع المحسن من ثواب عمله
وقال تعالى وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون فدل على انه لو اهلكهم مع اصلاحهم لكان ظلما وعندهم
يجوز ذلك وليس بظلم لو فعله ويؤولون الآية على انه سبحانه اخبر انه لا يهلكهم مع اصلاحهم وعلم انه لا يفعل ذلك
وخلاف خبره ومعلومه مستحيل وذلك حقيقة الظلم ومعلوم ان الآية لم يقصد بها هذا قطعا ولا اريد بها ولا تحتمله
بوجه اذ يؤول معناها الى انه ما كان ليهلك القرى بسبب اجتماع النقيضين وهم مصلحون وكلامه تعالى يتنزه عن هذا
ويتعالى عنه وكذلك عندهم ايضا العبث والسدى والباطل كلها هي المستحيلات الممتنعة التي لا يدخل تحت المقدور
والله تعالى قد نزه نفسه عنها اذ نسبها اليه اعداؤه المكذبون لوعده ووعيده المنكرون لامره ونهيه فاخبر ان ذلك يستلزم

الحجة

كون الخلق



كون الخلق عبثا وباطلا وحكمته وعزته تابى ذلك قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا اي لغير شيء لا تؤمرون ولا تنهون ولا تثابون
ولا تعاقبون والعبث قبيح فدل على انه مستقر في الفطر والعقول ولذلك انكر عليهم انكار منبه لهم على الرجوع الى عقولهم وانهم لو فكروا و
ابصروا لعلموا انه لا يليق به ولا يحسن منه ان يخلق خلقه عبثا لا لامر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب وهذا يدل على ان حسن الامر و
النهي والجزاء مستقر في العقول والفطر وان من جوز على الله الاخلال به فقد نسبه الى ما لا يليق به وياباه اسماؤه الحسنى وصفاته
العليا وكذلك قوله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى اي لا يؤمر ولا ينهى او لا يثاب ولا يعاقب وهما متلازمان فانكر على من
يحسب ذلك فدل على انه قبيح لا يليق به ولهذا استدل على انه لا يتركه سدى بقوله الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى
الى آخر السورة ولو كان قبحه انما علم بالسمع لكان يستدل عليه بانه خلاف السمع وخلاف ما اعلمنا واخبرنا به ولم يكن انكاره لكونه قبيحا
في نفسه بل لكونه خلاف ما اخبر به ومعلوم ان هذا ليس وجه الكلام وكذلك قوله تعالى وما خلقنا السماوات والارض وما بينهما باطلا
ذلك ظن الذين كفروا والباطل الذي ظنوه ليس هو الجمع بين النقيضين بل الذي ظنوه انه لا شرع ولا جزاء ولا امر ولا نهي ولا ثواب ولا
عقاب فاخبر ان خلقها لغير ذلك هو الباطل الذي تنزه عنه وذلك هو الحق الذي خلقت به وهو التوحيد وحقه وجزاؤه وجزاء
من جحده واشرك به وقال تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء
ما يحكمون فانكر سبحانه هذا الحسبان انكار منبه للعقل على حكمه وانه حكم سيء في الحاكم به يستحق ظالم ولو كان انما قبح لكونه خلاف ما
اخبر به لم يكن الانكار لما اشتمل عليه من القبح اللازم من التسوية بين المحسن والمسيء المستقر قبحه في عقول العالمين كلهم ولا
كان هناك حكما سيئا في نفسه ينكر على من حكم به وكذلك قوله تعالى ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في
الارض ام نجعل المتقين كالفجار وهذا استفهام وانكار فدل على ان هذا قبيح في نفسه منكر تنكره العقول والفطر افتظنون
ان ذلك يليق بنا او يحسن منا فعله فانكره سبحانه انكار منبه للعقل والفطرة على قبحه وانه لا يليق بالله نسبته اليه و
كذلك انكاره سبحانه قبح الشرك به في الهيته وعبادة غيره معه بما ضربه لهم من الامثال واقام على بطلانه من الادلة العقلية
ولو كان انما قبح بالشرع لم يكن لتلك الادلة والامثال معنى وعند نفاة التحسين والتقبيح يجوز في العقل ان يامر بالاشراك
به وعبادة غيره وانما علم قبحه بمجرد النهي عنه فيا عجبا اي فائدة يبقى في تلك الامثال والحجج والبراهين الدالة على قبحه في صريح
العقول وانه اقبح القبيح واظلم الظلم واي شيء يصح في العقل اذا لم يكن فيه علم بقبح الشرك الذاتي وان العلم بقبحه بديهي فذلك
معلوم بضرورة العقل وبان الرسل نبهوا الامم على ما في عقولهم وفطرهم من قبحه وان من لم يتنبه ليست لهم عقول ولا اسماع
ولا افئدة بل نفى الله تعالى عنهم السمع والبصر والمراد سمع القلب وبصره فاخبر انهم صم بكم عمي وشبههم بالانعام التي لا تعقل شيئا
يميز بها بين الحسن والقبيح والحق والباطل ولذلك اعترفوا في النار بانهم لم يكونوا من اهل السمع والعقل وانهم لو رجعوا الى
اسماعهم وعقولهم لعلموا حسن ما جاءت به الرسل وقبح مخالفتهم قال تعالى وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير وكم يخبر
لهم في كتابه افلا يعقلون لعلكم تعقلون فينبههم على ما في عقولهم من الحسن والقبيح ويحتج عليهم بها ويخبر انه اعطاهموها
لينتفعوا بها ويميزوا بها بين الحسن والقبيح وكم في القرآن من مثل عقلي وحسي ينبه به العقول على حسن ما امر به وقبح ما
نهى عنه فلو لم يكن في نفسه كذلك لم يكن لضرب الامثال للعقول معنى ولكان اثبات ذلك بمجرد الامر والنهي دون ضرب
الامثال وتبيين جهة القبح المشهود بالحس والعقل والقرآن مملوء بهذا لمن تدبره كقوله ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم

فدل على ان قبح

مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم كذلك نفصل الايات لقوم يعقلون يحتج
سبحانه عليهم بما في عقولهم من قبح كون مملوك احدهم شريكا له فاذا كان احدكم يستحيي ان يكون مملوكه شريكا له ولا يرضى بذلك
فكيف تجعلون لي من عبيدي شركاء تعبدونهم كعبادتي وهذا يبين ان قبح عبادة غيره تعالى مستقر في العقول والسمع نبه
العقول وارشدها الى معرفة ما اودع فيها من قبح ذلك وكذلك قوله تعالى ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا
سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون احتج سبحانه على قبح الشرك بما يعرفه العقول من الفرق بين حال المملوك
يملكه ارباب متعاسرون سيئو الملكة وحال عبد يملكه سيد واحد قد سلم كله له فهل يصح في العقول استواء حال العبدين
وكذلك حال المشرك والموحد الذي قد سلمت عبوديته لالهه الحق لا يستويان وكذلك قوله تعالى مثلا لقبح الرياء المبطل
للعمل والمن والاذى المبطل للصدقات بصفوان وهو الحجر الاملس عليه تراب غبار قد لصق به فاصابه مطر شديد فازال ما
عليه من التراب وتركه صلدا املس لا شيء عليه وهذا المثل في غاية المطابقة لمن فهمه فالصفوان وهو الحجر كقلب المرائي والمان
والمؤذي والتراب لصق به ما تعلق به من اثر عمله وصدقته والوابل المطر الذي به حيوة الارض فاذا صادف ارضا قابلة نبت
فيها الكلاء واذا صادف الصخور والحجارة الصم لم ينبت فيها شيئا فجاء هذا الوابل الى التراب الذي على الحجر فصادفه رقيقا
فازاله فافضى الى حجر غير قابل للنبات وهذا يدل على ان قبح المن والاذى والريا مستقر في العقول فلذلك نبهها على شبهه
ومثاله وعكس ذلك قوله مثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة بربوة اصابها وابل
فآتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير فان كانت هذه الجنة التي بموضع عال حيث لا يحجب عنها الشمس
والرياح وقد اصابها مطر شديد فاخرجت ثمرها ضعفي ما يخرج غيرها ان كانت مستحسنة في العقل والحس فكذلك نفقة
من انفق ماله لوجه الله لا لجزاء من الخلق ولا لشكورهم بثبات من نفسه وقوة على الانفاق لا يخرج النفقة وقلبه يرجع على اخراجها
ويداه ترتعدان ويضعف قلبه ويخور عند الانفاق بخلاف نفقة من لم يكن صاحب التثبيت والقوة ولما كان الناس في الانفاق
على هذين القسمين كان مثل نفقة صاحب الاخلاص والتثبيت كمثل الوابل ومثل نفقة الاخر كمثل الطل وهو المطر الضعيف فهذا
بحسب كثرة الانفاق وقلته وكمال الاخلاص وقوة اليقين فيه وضعفها فلا تراه سبحانه نبه العقول على ما فيها من
استحسان هذا واستقباح فعل الاول وكذلك قوله تعالى ايود احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجري من تحتها
الانهار له فيها من كل الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم
الايات لعلكم تتفكرون فنبه سبحانه العقول على قبح ما فيها من الاعمال السيئة التي تحبط ثواب الحسنات وشبهها بحال
شيخ كبير له ذرية ضعفاء بحيث يخشى عليهم الضيعة وعلى نفسه وله بستان هو مادة عيشه وعيش ذريته فيه النخيل والاعناب
ومن كل الثمرات اذا اصابته نار شديدة فاحرقته فنبه العقول على ان قبح المعاصي التي تحرق الطاعات بعدها كقبح هذه الحال
ولهذا فسره ابن عباس برجل عمل بطاعة الله زمانا فبعث الله اليه الشيطان فعمل بمعاصي الله حتى احرق اعماله ذكره البخاري في
صحيحه افلا تراه نبه العقول على قبح المعصية بعد الطاعة وضرب لقبحها هذا المثل ونفاة التعليل والاسباب والحكم بحسن الافعال
وقبحها يقولون ما ثم الا محض المشية لا ان بعض الاعمال يبطل بعضا وليس فيها ما هو قبيح لعينه حتى يشبه بقبيح آخر وليس فيها
ما هو منشأ المفسدة او مصلحة يكون سببا لهما ولا لها علل فاسبابها مقتضية اليها وانما هي متعلق المشية والارادة والامر والنهي





نظر الفقهاء لا يمكنهم البناء على هذه الطريقة كما مر واجمعوا عند التكلم بلسان الفقه على بطلانها اذ يتكلمون في العلل
والمناسبات الداعية لشرع الحكم ويفرقون بين المصالح الخالصة والراجحة والمرجوحة والمفاسد التي هي كذلك ويقدمون
ارجح المصلحتين على مرجوحها ويدفعون اقوى المفسدتين باحتمال ادناهما ولا يتم لهم ذلك الا باستخراج الحكم والعلل و
معرفة المصالح والمفاسد الناشئة من الافعال ومعرفة رتبها وكذلك الاطباء لا يصح لهم علم الطب وعمله الا بمعرفة قوى
الادوية والاغذية والامزجة وطبايعها ونسبة بعضها الى بعض ومقدار تاثير بعضها في بعض وانفعال بعضها عن بعض
والموازنة بين قوة الدواء وقوة المرض ودفع الضد بضده وحفظ ما يريدون حفظه بمثله ومناسبه فصناعة الطب
وعلمه مبنية على معرفة الاسباب والعلل والقوى والطبايع والخواص فلو نفوا ذلك وابطلوه واحالوا على محض المشية وصرف
الارادة المجردة عن الاسباب والعلل وجعلوا حقيقة النار مساوية لحقيقة الماء وحقيقة الدواء مساوية لحقيقة الغذاء
ليس في احدهما خاصية ولا قوة يتميز بها عن الاخر لفسد علم الطب ولبطلت حكمة الله تعالى بل العالم مربوط بالاسباب والقوى
والعلل الفاعلية والغائية وعلى هذا قام الوجود بتقدير العزيز العليم والكل مربوط بقضائه وقدره ومشيته واذنه وتكوينه
اعتذر بعض الاشاعرة عن نفيهم لذلك بان القول يقطع النظر عن تاثير الاسباب في مسبباتها وجعل ذلك تاثيرا لله تعالى زهد
والاخلاص بان لا يجعل مع الله في العالم خالق اخر ولا يخفى ان هذا اعتذار فاسد واعتقاد ردي وانما الاخلاص والتوحيد
النافع في الصدق والحق لا في الكذب والافتراء بما يعلم انه ليس كذلك مع تضمنه لكثير من المفاسد كالجبر والظلم وخلو بعثة الانبيا
عن الفائدة ومخالفته للعقل لما ورد في الكتب المنزلة واخبار الانبياء من ذكر الاسباب واسناد المسببات اليها ومع ما في
خلق الاسباب وتفويض المسببات اليها من الدلالة على قدرة الفاعل لذلك واتقانه لافعاله وبيان احكامها وعجيب صنعها فان في
كل واحد منها دلالة على قدرته وحكمته في خلقها وخلق تاثيرها وحصول الاحكام بخلقها وفي ترتب هذه المسببات عليها و
كونها اسبابا لها وجعل تلك الاسباب مؤثرة في مسبباتها وحصول تلك المسببات متفرعة عنها وهذا طريق مستقيم في
الحقيقة توحيده تعالى وظهور قدرته ووفور حكمته يوجب للعبد ان تجرى فيه الصعود من الاسباب الى مسببها والتعلق
به دونها وانها لا تضر ولا تنفع الا باذنه وانه اذا شاء جعل نافعها ضارا ودواءها داء او داءها دواء فالالتفات اليها بالكلية
شرك مناف للتوحيد وانكارها ان تكون اسبابا بالكلية قدح في الشرع والحكمة والاعراض عنها مع العلم بكونها اسبابا نقصان
في العقل وتنزيلها منازلها ومدافعة بعضها ببعض وتسليط بعضها على بعض وشهود الجمع في تفرقها والقيام بها هو محض
العبودية والمعرفة واثبات التوحيد والشرع والقدر والحكمة والله اعلم **قال** المصنف رفع الله درجته وهو باطل لوجوه
الاول انهم انكروا ما علم كل عاقل من حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار سواء كان هناك شرع او لا فمنكر الحكم الضروري
سوفسطائي **قال** الناصب خفضه الله اقول جوابه ان حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ان اريد بهما صفة الكمال والنقص
او المصلحة والمفسدة فلا شك انهما عقليان كما سبق وان اريد بهما تعلق المدح بالثواب او الذم بالعقاب فلا نسلم انه ضروري
بل هو متوقف على اعلام الشرع وكيف يدرك تعلق الثواب وهو من الله تعالى الا بالشرع والاعلام من الشارع انتهى **اقول** قد قرره
بعض الفضلاء المعاصرين في حاشيته على شرح اصول ابن الحاجب بهذا الجواب ظنا منه انه وجه تمرة الغراب حيث قال ان الحكم
بانا نعلم بالضرورة او بالنظر ان الصدق النافع والكذب الضار يترتب عليهما الثواب او العقاب في العقبى بعيد لان العقل لا

فان قيل هذا مناف لما ورد من اقوال المتكلمين
ان جميع الاشياء كلها واقعة بقدرة الله تعالى لا كما
هو زعم الفلاسفة ... قلنا ان هذا مما لم يعلم
القائلين بالجبر ولم يسلم فلاسفة ... ان ... بوجود
الاشياء واقعة بقدرة الله وانه ... لم يكن
... يقتضي نفي الاسباب بالكلية
الله تعالى ... الممكنات ...
اصلا فصح انه لا مؤثر في الوجود ابتداء
تمت ...

يستقل في امر الآخرة انتهى وقد دفعناه قبل ذلك في تعليقاتنا على ذلك الشرح حيث ان الاستبعاد انما يتوجه لو اريد الثواب
والعقاب بخصوصياتهما المعلومة من عرف الشرع ككون الثواب عطية يستحقها العبد من الله تعالى دايما في دار الآخرة و
اما اذا اريد به العطاء الذي يستحقه العبد من الله تعالى فلا اذ بديهة العقل حاكمة بان العبد المطيع الفاعل لما يوجب المدح
يستحق العطاء من المولى الجواد الحكيم كما اشرنا اليه سابقا وبعبارة اخرى نقول ان العقل حاكم قطعا بان من فعل ما وافق
امر مولاه الجواد الحكيم يجزيه خيرا ومن خالفه يجزيه شرا فان اراد هذا الفاضل ان العقل لا يحكم بهذا المجمل فهو مكابرة ظاهرة
وان اراد انه لا يحكم على ذلك مع خصوصيات كون الثواب بالتخليد في الجنة ونيل الحور والقصور وكون العقاب بالنار
والحيات ونحو ذلك في الاجل قلنا انا لا ندعي حكم العقل بهذه الخصوصيات غاية الامر انه قد يقع التقييد بذلك في بعض
العبارات لكونهما من لوازم ذلك المجمل اتفاقا من الفريقين وان علم ذلك من الشرع فقط ونظير ما اوردناه ههنا ما وقع
عن العلامة الدواني في بحث الوجود من حاشيته القديمة عند الكلام على قول الشارح الجديد للتجريد وما قيل من ان صحة
الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه باطل
قطعا لان كل احد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال صدق وحق مع انه لم يتصور العقل الفعال فضلا
عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتكلمين انتهى حيث اورد عليه اولا نقضا اجماليا
فقال هذا الكلام من قبيل ان يقال كون الشيء موجودا بوجود باطل لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انه لم يتصور
الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتكلمين او يقال كون الزمان مقدار الحركة الفلك باطل لان كل احد يقسم
الزمان الى اجزائه مع عدم تصورهم مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من النظاير التي لا يخفى شيء منها على من خاض في ساير الحكمة
الحكمية ثم ذكر حله تفصيلا فقال للمستدل ان يمنع عدم تصور كل واحد من العقلاء العقل اصلا ويقول بل تصور العقل بهذا
الوجه وهو انه الواقع ونفس الامر ومطابق الصوادق وان لم يتصور بخصوصية كونه عقلا ومحلا لارتسام صور الكائنات ثم
يدل البرهان على ان المتصور بهذا الوجه هو العقل المتصف بتلك الصفات كما في اثبات الزمان والنفس وغيرهما من المطالب
الحكمية التي لا تخفى على من ذاق الحكمة انتهى ومن العجب ان هذا الفاضل المعاصر مع طول ملازمته ومدارسته لذلك الشرح وحواشيه
قد غفل عن جريان نظير ذلك النقض والحل فيما نحن فيه والعجب من ذلك ان هذا الفاضل انكر ههنا استقلال العقل في امر الآخرة
مطلقا او سلم استقلاله في بعض احوال المعاد في اوايل حاشيته على الشرح الجديد للتجريد قال المصنف رفع الله درجته الثاني لو فرض
العاقل الذي لم يسمع الشرايع ولا علم شيئا من الاحكام بل نشأ في بادية خاليا من العقايد كلها بين ان يصدق ويعطى دينارا
وبين ان يكذب ويعطى دينارا ولا ضرر عليه فيهما فانه يختار الصدق على الكذب ولولا حكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق
لما فرق بينهما ولا اختار الصدق دايما قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق جواب هذا وان مثل هذا الرجل لو فرضنا انه
يختار الصدق فحكم عقله باختياره لكونه صفة كمال او موجب مصلحة وهذا لا نزاع فيه انهما عقليان لا انه اختاره لكونه
موجبا للثواب والعقاب وكيف وهو لا يعرف الثواب ولا العقاب انتهى اقول قد سبق دفعه ايضا حيث بينا سابقا ان تلك
تلك المعاني ليست محل النزاع وقررنا قبيل ذلك بلا فصل ان خصوصيات الثواب والعقاب غير معتبرة وايضا قد ظهر لك
مما فصلناه سابقا من تحقيق الاصليين ان النزاع واقع فيهما ان قول الناصب انه لا نزاع في ان حسن الصدق وقبح الكذب





نحوهما عقليان لا يصح على اطلاقه لان احد الاصليين المتنازع فيه هو ان ما حسنه الشارع وامر به هل كان سابقا حسنا
بجهة وجهة ثم امر به ام لا ونحن نقول نعم لانا نعلم بالبديهة ان الصدق كان حسنا ثم امر به لا انه امر به ثم صار حسنا
فلا يجوز ان يرد النهي عن الصدق بالضرورة فبطل ما ذهب اليه الاشاعرة من انه امر به ثم صار حسنا وكذا الكلام في الظلم والعدل
ونحوهما فكيف يقال ههنا ان الصدق والكذب كانا قبل الامر والنهي مشتملان على الجهة المحسنة او المقبحة بمعنى صفة الكمال و
النقص دون الجهة المحسنة والمقبحة التي يترتب عليهما الثواب والعقاب فتامل فانه كاشف عن مغالطة القوم وفرارهم عن
الاعتراف بالحق كما مر قال المصنف رفع الله درجته الثالث لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرع والتالي
باطل فان البراهمة باسرهم ينكرون الشرايع والاديان كلها ويحكمون بالحسن والقبح مستندين الى الضرورة العقلية في ذلك قال
الناصب خفضه الله تعالى اقول جوابه ان البراهمة المنكرين للشرايع يحكمون بالحسن والقبح للاشياء لصفة الكمال والنقص والمصلحة
والمفسدة لا لتعلق الثواب والعقاب كما مر وكيف يحكمون بالثواب والعقاب وهم لا يعرفونهما انتهى اقول جواب هذا يظهر مما
مر في الفصلين السابقين والحاصل ان حكم البراهمة بوجود حسن الاشياء وقبحها عقلا يثبت احد جزئي المدعى وهو ان في
الفعل قبل ورود الامر والنهي جهة محسنة وصفة موجبة للحسن او جهة مقبحة واما الجزء الآخر وهو ترتب الثواب والعقاب
فهم يعرفونها كما يعرفها ارباب الشرايع لان البراهمة وان انكروا النبوات والشرايع فلم ينكروا الالهيات حتى يلزم ان لا يعرفوا
الثواب والعقاب على الاجمال غاية الامر انهم قالوا ان معرفة ذلك لا يتوقف على تعليم الانبياء عليهم السلام بل العقل مستقل به
كما نقله عنهم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند نقل شبههم على نفي النبوات حيث قال انهم قالوا قد دل العقل بان الله تعالى
حكيم والحكيم لا يتعبد الخلق الا بما يدل عليه عقولهم وقد دلت الدلايل العقلية ان للعالم صانعا عالما قادرا حكيما وانه انعم على
عباده نعما توجب الشكر فننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكره لآلائه علينا واذا عرفناه وشكرنا له استوجبنا ثوابه واذا انكرناه
وكفرنا به استوجبنا عقابه فما بالنا نتبع بشرا مثلنا فانه ان كان يأمرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر فقد استغنينا عنه
بعقولنا وان كان يأمرنا بما يخالف ذلك كان قوله دليلا على كذبه انتهى فظهر ان قول الناصب وهم لا يعرفونهما انما نشأ من جهله
وعدم معرفته بما ينبغي معرفته لمدعي الفضل والعرفان والله المستعان قال المصنف رفع الله درجته الرابع الضرورة قاضية
بقبح العبث كمن يستاجر اجيرا ليرمي من ماء الفرات في دجلة ويبيع متاعا اعطي في بلده عشرة دراهم في بلد آخر يحمله اليه بمشقة
عظيمة ويعلم ان سعره كسعر بلده بعشرة دراهم ايضا وقبح تكليف ما لا يطاق كتكليف الزمن الطيران الى السماء وتعذيبه دائما
على ترك هذا الفعل وقبح من يذم العالم الزاهد على علمه وزهده وحسن مدحه وقبح مدح الجاهل الفاسق على جهله وفسقه
وحسن ذمه عليهما ومن كابر في ذلك فقد انكر اجلى الضروريات لان هذا الحكم حاصل للاطفال والضروريات قد لا يحصل
لهم انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول جوابه ان قبح العبث لكونه مشتملا على المفسدة لا لكونه موجبا لتعلق الذم بالعقاب
وهذا ظاهر وقبح مذمة العاقل وحسن مدحه الزاهد للاشتمال على صفة الكمال والنقص وكلما نذكر هذا الرجل من الدلايل هو
اقامة الدليل على غير محل النزاع فان الاشاعرة معترفون بان كل ما ذكره من الحسن والقبح عقليان والنزاع في غير هذين المعنيين
انتهى اقول قد مر ان ما يقوم دفعا لهذا الجواب فتذكر قال المصنف رفع الله درجته الخامس لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع
لا غير لما قبح من الله شيء ولو كان كذلك لما قبح منه اظهار المعجزات على يد الكذابين وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة فان

نبي اظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه مع تجويز اظهار المعجز على يد الكاذب في دعوى النبوة انتهى قال
الناصب خفضه الله تعالى اقول في جوابه انه لم يقبح من الله شيء ولو كان كذلك لما قبح منه اظهار المعجزات على يد الكذابين قلنا
عدم اظهار المعجزة على يد الكذابين ليس لكونه قبيحا عقلا بل لعدم جريان عادة الله تعالى الجارية مجرى المحال العادي بذلك
الاظهار قوله فبتجويزه ينسد باب معرفة النبوة قلنا لا يلزم هذا لان العلم العادي حاكم باستحالة هذا الاظهار فلا ينسد
تلك الباب انتهى اقول قد مر بيان قباحة الحكم بعدم قبح صدور القبائح المعلومة قبحها بالعقل من الله تعالى وسبق بيان
قاعدة جريان العادة مع بطلانها بما ترى لا يفيد المعرفة لان ذلك الجريان غير واجب على اصل الاشاعرة اذ لا يجب عليه تعالى
شيء عندهم فيجوز تخلف العادة فلا يحصل الجزم بصدق النبي عليه السلام قال المصنف رفع الله درجته السادس لو كان الحسن والقبح
شرعيين لحسن من الله ان يامر بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام والمواظبة على الزنا والسرقة والنهي عن العبادة
والصدق لانها غير قبيحة في انفسها فاذا امر الله تعالى بها صارت حسنة اذ لا فرق بينها وبين الامر بالطاعة فان شكر المنعم
ورد الوديعة والصدق ليست حسنة في انفسها ولو نهى الله تعالى عنها كانت قبيحة لكن لما اتفق انه تعالى امر بهذه مجانا لغير غرض
ولا حكمة صارت حسنة واتفق انه نهى عن تلك فصارت قبيحة وقبل الامر والنهي لا فرق بينهما ومن اداه عقله الى تقليد
ذلك فهو اجهل الجهال واحمق الحمقى اذا علم ان معتقد رئيسه ذلك وانه لم يعلم ووقف عليه ثم استمر على تقليده فكذلك فلهذا
وجب علينا كشف معتقدهم لئلا يضل غيرهم ولا يستوعب البلية جميع الناس او اكثرهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
جوابه انه لا يلزم من كون الحسن والقبح شرعيين بمعنى ان الشرع حاكم بالحسن والقبح ان يحسن من الله الامر بالكفر والمعاصي
لان المراد بهذا الحسن ان كان مستحسنا فهذه الملازمة ظاهرة لان من الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم
وقد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة حاصلتان للافعال بحسب ذواتها وان كان المراد بهذا الحسن عدم الامتناع عليه فقد ذكرنا
انه لا يمتنع عليه شيء عقلا لكن جرى عادة الله تعالى على الامر بما اشتمل على مصلحة من الافعال والنهي عما اشتمل على مفسدة من
الافعال فالعلم العادي حاكم بان الله تعالى لم يامر بالكفر وتكذيب الانبياء قط ولم ينه عن شكر المنعم ورد الوديعة فحصل
الفرق بين هذا الامر والنهي لجريان عادة الله الذي يجري مجرى المحال العادي فلا يلزم شيء مما ذكر هذا الرجل وقد زعم انه
فلق الشعر في تدقيق هذا السؤال الظاهر دفعه عند اهل الحق حتى رتب عليه التشنيع والتفضيح فيا له من رجل ما اجهله انتهى
اقول ما ذكره في منع الملازمة من ان من الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم اه مردود بانه مخالف لما مر من ان
الاشاعرة جعلوا الافعال كلها سواء في نفس الامر وانها غير منقسمة في ذواتها الى حسن وقبيح ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت
قبحه ان يكون هو هذا القبيح وكذا الحسن فليس الفعل عندهم منشأ حسن وقبح ولا مصلحة ومفسدة ولا نقص ولا كمال ولا
فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمن في نفس الامر ولا بين الصدق والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع
اوجب هذا وحرم هذا وقد صرح بذلك صاحب المواقف حيث قال القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه ولا حكم
للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك اي حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه
الشرع كما تزعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية
فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا انتهى ثم قال عند بيان المعنى الثاني





فيه وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا الفعل حسن او قبيح في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله
مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة المحسنة او المقبحة قد يدرك
بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا
قد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد الشرع به علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان
حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف
على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره
ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة فيهما تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم
من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته
كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة
في القبيح دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الوصف
الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف
بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما انتهى كلامه والحاصل ان اعتراف الاشاعرة باشتمال الفعل على ما يحكم به العقل
قبل الشرع من صفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة الصالحتين لمناسبة الامر والنهي كما وقع من صاحب المواقف
وقلده فيه الناصب ههنا ينافي حكمهم بان الافعال سواء في نفس الامر وبعدم اشتمالها على ما يصلح ان يكون منشأ الحسن
او القبح لا بحسب الذات ولا بحسب شيء من الصفات الحقيقية او الاعتبارية التي قال بها الامامية وبعدم الفرق بين سجود
الرحمن وسجود الشيطان ونحو ذلك قبل ورود الشرع وبجواز عكس القضية في الحسن والقبيح وقلب الامر والنهي فان كل
هذه الكلمات في كلام الفريقين على وجه الاطلاق اثباتا ونفيا يابى عن ارادة التخصيص بوجه من الوجوه فتوجه هذا
واما حديث جريان العادة فقد جرى عليه ما جرى وان كان الناصب قد زعم انه خرق العادة فلق الحجر فالجواب ههنا كذلك
قال المصنف رفع الله درجته السابع لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم توقف وجوب الواجبات على مجيء الشرع
ولو كان كذلك لزم افحام الانبياء لان النبي اذا ادعى الرسالة واظهر المعجزة كان للمدعو ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك
بعد ان اعرف انك صادق فانا لا انظر حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر وقبله لا يجب علي امتثال الامر
فينقطع النبي ولا يبقى له جواب انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول جوابه هذا قد مر في بحث النظر وحاصله انه
لا يلزم الافحام لان المدعو ليس له ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك صادق بل النظر واجب عليه
بحسب نفس الامر ووجوب النظر لا يتوقف على معرفته له لئلا يلزم الدور كما سبق فلا يلزم الافحام انتهى اقول قد سبق
منا نقضه هناك ايضا بان ثبوت الوجوب في نفس الامر لا يدفع الافحام وانما يندفع باثبات الوجوب على المكلفين اذ لا شك
لاحد في ان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب الامتثال يتوقف على حين
امر المكلف بالنظر في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهي لا تثبت عقلا على ذلك التقدير فيكون بالسمع فقد ثبت
السمع لا يثبت ذلك الوجوب والسمع انما يثبت بالنظر فله ان لا ينظر ولا ياثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه كما

اذا وجب علينا حكم في نفس الامر مكتوب في اللوح المحفوظ ولم يظهر عندنا وجوبه علينا فلم نات به لم ناثم فيلزم الافحام
بخلاف ما اذا ثبت الوجوب العقلي فانه اذا قال انظر ليظهر لك صدقي فقال لم ليس له تركه لوجوبه عقلا لثبوت الحسن
العقلي الحاكم بحسن التكليف ومن المكلف به ما يستقل العقل بالاهتداء اليه اذا ذكر فيجب الرجوع في مثله الى الموضع عنده
تعالى قال المصنف رفع الله درجته الثاني لو كان الحسن والقبح شرعيين لم يجب المعرفة لتوقف معرفة الايجاب على
معرفة الموجب المتوقفة على معرفة الايجاب فيلزم الدور قال الناصب خفضه الله تعالى اقول جواب هذا ايضا قد مر فيما سبق
وان توقف وجوب المعرفة على الايجاب ثم انتهى اقول قد سبق منا ما اسقط نفعه المردود الى المالك الذي قطع فيه من
وادي الهذيان مسالك فليطالع اولياؤه هنالك قال المصنف رفع الله درجته التاسع الضرورة قاضية بالفرق بين
من احسن الينا دائما ومن اساء الينا دائما وحسن الاول وذم الثاني وقبح ذم الاول ومدح الثاني ومن تشكك في ذلك
فقد كابر مقتضى عقله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا الحسن وهذا القبح مما لا نزاع فيه بانهما عقليان لانهما يرجعان
الى الملائمة والمنافرة او الكمال والنقص على انه قد يقال جاز ان يكون هناك عرف عام هو مبدء ذلك الجزم المشترك و
بالجملة هو من اقامة الدليل في غير محل النزاع والله تعالى اعلم هذه جملة ما اورده من الدلائل على راية العاطل وقد وفقنا الله
تعالى لاجوبتها كما يقتضيه انشاء الله تعالى اولي الالباب الصائبة ولنا في هذا البحث تحقيق نريد ان نذكره في هذا المقام
فنقول اتفقت كلمة الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة على ان من افعال العباد ما يشتمل على المصالح او المفاسد وما يشتمل
على الصفات الكمالية والنقصانية وهذا مما لا نزاع فيه ويبقى النزاع في ان الافعال التي يتعلق الثواب او العقاب هل في
ذواتها جهة محسنة صارت تلك الجهة سبب المدح بالثواب وجهة مقبحة صارت سبب الذم بالعقاب او لا فنحن نقول
وجود هذين الجهتين في الفعل ماذا يريد من هذا النفي ان اراد عدم هاتين الجهتين في ذوات الافعال فبين بطلانه لانك
سلمت وجود الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة في الافعال وهذا عين التسليم بان الافعال في ذواتها جهة الحسن والقبح
لان المصلحة والكمال حسن والمفسدة والنقص قبيح وان اراد نفي كون هذين الجهتين مقتضيات للمدح والثواب بلا
حكم الشرع باحدهما لان تعيين الثواب والعقاب للشارع والمصالح والمفاسد التي تدركها العقول لا يقتضي تعيين الثواب
والعقاب بحسب العقل لان العقل عاجز عن ادراك اقسام المصالح والمفاسد في الافعال ومزج بعضها ببعض حتى يعرف
الترجيح ويحكم بان هذا الفعل حسن لاشتماله على المصلحة او قبيح لاشتماله على المفسدة فهذا الحكم خارج عن طوق العقل
فتعين تعيينه للشرع فهذا كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده المعتزلي مثلا شرب الخمر كان مباحا في بعض الشرائع فلو كان
قبحه حسنا في ذاته بالحسن العقلي كيف صار حراما في بعض الشرائع الاخر هل انقلب حسن الذاتي قبحا وهذا مما لا يجوز
فبقي انه كان مشتملا على مصلحة ومفسدة كل واحد منهما بوجه والعقل كان عاجزا عن ادراك المصالح والمفاسد الباقية
المختلفة فالشرع صار حاكما بترجيح جهة المصلحة في زمان وترجيح جهة المفسدة في زمان آخر فصار حلالا في بعض الشرائع
حراما في البعض الآخر فعلى الاشعري ان يوافق المعتزلي في اشتمال ذوات الافعال على جهة المصالح والمفاسد وهذا بيد
العقل ولا يحتاج في ادراكه الى الشرع وهذا في الحقيقة هو الجهة المحسنة والمقبحة في ذوات الافعال وعلى المعتزلي ان يوافق
الاشعري في ان هاتين الجهتين في العقل لا يقتضي حكم الثواب والعقاب والمدح والذم باستقلال العقل لعجزه عن مزج جهات



المصالح والمفاسد في الافعال وقد سلم المعتزلي هذا فيما لا يستقل العقل به فليسلم في جميع الافعال فان العقل في
الواقع لا يستقل في شيء من الاشياء بادراك ما يتعلق الثواب والعقاب فاذن كان النزاع بين الفريقين مرتفعا لفظا
بهذا التحقيق وبالله التوفيق اقول اما ما ذكره من ان هذا الحسن والقبح خارجان عن محل النزاع فقد بيناه مرارا انه اختيار
للفرار على القرار وانتشام لسوء الادبار واما ما ذكره من العلاوة فهو مما ذكره العضد الايجي في شرح المختصر موافقا لبعض
الرواية وقد رد عليه المولى الفاضل بدر الدين محمد التستري الشوشتري الحنفي في شرحه على المختصر ايضا بان كون العرف
العادة مدركا للحكم مدفوع اذ المدرك للحكم اما الشرع او العقل او الاجماع انتهى ووافقه ايضا سيد المحققين قدس سره
في حاشيته على شرح العضدي حيث قال في هذا المقام من حاشيته المتعلقة بما قالوا اي المعتزلة ثالثا واذا بطل كونه
شرعيا ثبت كونه عقليا اذ لا مخرج عنهما اجماعا انتهى واما ما ذكره الناصب في ذيل هذا المقام مما سماه تحقيقا وان
كان باسم نزع ضعيفا حقيقا فيتوجه عليه اولا ان ما تضمنه كلامه من تقسيم الافعال الى ما يشتمل على المصالح والمفاسد و
النقص والكمال والى ما يقتضي الثواب والعقاب تقسيم سقيم لان القسم الاول ايضا مما يقتضي الثواب او العقاب عند الامامية
والمعتزلة فان ما اشتمل عليه الفعل من المصلحة او المفسدة او النقص والكمال صالح لكونه سببا مقتضيا للثواب والعقاب
ايضا كما لا يخفى وثانيا ان ما ذكره في الشق الثاني من ترديده اعتراف بالجزء الثاني من المدعى الذي وقع فيه النزاع وحمل
له على الوفاق وترك الخلاف والشقاق واما ما ذكره في الشق الثاني وحكم بانه كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده المعتزلي
مردود بما ذكرناه في الفصول السابقة من الاستلزام وغيره من النقض والابرام وثالثا ان ما ذكره من ان شرب الخمر كان
مباحا في بعض الشرائع فهو كذب على الشرائع وليس غرضنا من ذلك المناقشة في المثال بل التنبيه على ما الحق من وهم حرمة
امور خمسة خالف في بعضها اهل السنة فقد صح عندنا من طريق اهل البيت عليهم السلام ان الخمسة لم تكن حلالا في شيء من
الشرائع الخمسة الردة لحفظ الدين والقتل بغير حق لحفظ النفس والمسكر لحفظ العقل والزنا لحفظ النسب والسرقة لحفظ
المال واما استبعاده لصيرورة الخمر حلالا ثم حراما في بعض الشرائع بعد ما كان حلالا في بعض آخر فلا يخفى ما فيه من
الاختلال اذ لعل الحديد كون الخمر حلالا في بعض الشرائع السابقة انما يلزم الانقلاب الذاتي عند الحكم بحرمته لو قلنا بان
حسن الافعال وقبحها لذاتها واما لو قلنا ان قبحها لما هو اعم من الذات ومن الصفات الاضافية والجهات الاعتبارية
فلا كما لا يخفى وقد ظهر بما قررناه ان ما رامه الناصب من المحاكمة بين اهل العدل والاشاعرة محاكمة فاجرة ناظرة
الى محاكمة الحكمين ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص بين مولانا امير المؤمنين عليه السلام وبين الفئة الباغية الطاغية
الخارجة عن الاسلام قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ذهبت
الامامية ومن تابعهم ووافقهم من المعتزلة الى انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب بل جميع افعاله تعالى حكمة و
صواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا عدوان ولا كذب ولا فاحشة لانه تعالى غني عن القبيح وعالم بقبح القبائح لانه عالم
بكل المعلومات وعالم بغناه عنه وكل من كان كذلك فانه يستحيل عليه صدور القبيح عنه والضرورة قاضية بذلك ومن فعل
القبيح مع الاوصاف الثلاثة استحق الذم واللوم وايضا انه تعالى قادر والقادر انما يفعل بواسطة الداعي والداعي اما داعي الحاجة
او داعي الجهل او داعي الحكمة اما داعي الحاجة فقد يكون العالم بقبح القبيح محتاجا اليه فيصدر عنه دفعا للحاجة واما داعي الجهل فبان

يكون القادر عليه جاهلا بقبحه فيصح صدوره عنه واما الاخرى الحكمة بان يكون الفعل حسنا يفعله لدعوة الداعي عليه والمقدمة
ان الفعل قبيح فانتفت هذه الدواعي فيستحيل القبح منه وذهبت الاشاعرة كافة الى ان الله تعالى قد فعل القبايح باسرها
من انواع الظلم والشرك والجور والعدوان ورضي بها واحبها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان الامة اجمعت
على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة ان لا قبيح منه ولا واجب عليه واما المعتزلة فمن جهة
ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب
الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه
وبينا ان الله تعالى هو الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه ولا استقباح منه هذا مذهب الاشاعرة وما نسبه
هذا الرجل المفتري اليهم اخذه من قولهم ان الله خالق كل شيء فيلزم ان يكون خالقا للقبايح ولم يعلموا ان خلق القبيح ليس فعله
اذ لا قبح بالنسبة اليه بل بالنسبة الى المحل المباشر للفعل كما ذكرنا مرة وسنذكر تحقيقه في مسئلة خلق الاعمال
انتهى اقول قد ابطل الناصب اكثر ما ذكره نصرة للاشاعرة بقوله واما المعتزلة فمن جهة انما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه
يفعله فان ذكره هذا في مقابلة قوله الاشاعرة صريح في ان الاشاعرة قايلون بانه تعالى لا يترك ما هو قبيح في الشاهد بل يفعل
الكل فان هذا القدر يكفينا في اصل المقصود ويبقى الكلام في انهم يدعون ان ما هو قبيح في الشاهد وبالنسبة اليه ليس بقبيح
بالنسبة الى الله تعالى وهو تحكم كما عرفت غير مرة واما قوله ونحن قد ابطلنا حكم العقل فقد عرفت بطلانه مع منافاته لما
صرح به سابقا في محاكمته المردودة بمحكومية العقل في الجملة واما قوله خلق القبيح ليس فعلا اذ لا قبح بالنسبة اليه فقد مر انه تحكم
ظاهر وسياق الكلام فيه فيما بعد ان شاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته فلزمهم من ذلك محالات منها امتناع الجزم
بصدق الانبياء لان مسيلمة الكذاب لا فعل له بل القبيح الذي صدر عنه من الله تعالى عندهم فجاز ان يكون جميع الانبياء
كذابين وانما يعلم صدقهم لو علمنا انه لا يصدر عنه القبيح فلا نعلم نبوة محمد نبينا ولا نبوة موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء
البتة فاي عاقل يرضى ان يقلد من لا يجزم بصدق نبي من الانبياء البتة وانه لا فرق عنده بين نبوة محمد صلى الله عليه و
آله ونبوة مسيلمة الكذاب فليحذر العاقل من اتباع اهل الاهواء والانقياد الى طاعتهم ليبلغهم مرادهم ويربح هو الخسران
بالخلود في النيران ولا ينفعه عذره غدا في يوم الحساب انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد مر ان صدق
الانبياء مجزوم به جزما ماخوذا من المعجزة ونعلم جريان عادة الله تعالى على اجراء المعجزة على يد الكاذبين وانه يجري مجرى
المحال العادي فنحن نجزم ان مسيلمة كذاب لعدم المعجزة ونجزم ان الله تعالى لم يظهر المعجزة على يد الكذاب ويفيدنا هذا الجزم
العلم العادي فالفرق بينه وبين الانبياء ظاهر مستند بالعلم العادي لا بالقبح العقلي الذي يدعيه وما ذكره من الطامات
والتشنيع فهو الجاري على عادته في المزخرفات والترهات انتهى اقول قد مر منا ايضا مرارا ان قاعدة جريان العادة معلق
عن اصلها ومع ذلك لا يجب بانها ولهذا يتعقبها الخارق من المعجزات وغيرها فتجويز وقوع الخرق والتخلف فيها سيما
مع ضم العلم بجواز صدور القبيح عن الله تعالى يمنع الجزم بصدق الانبياء كما لا يخفى وبالجملة انهم لا ينكرون انه يجوز على الله
فعل ما هو قبيح في الشاهد ولا يقبح بالنسبة اليه فليجز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب ولا يقبح بالنسبة اليه وبعبارة اخرى اذا
صح ان الله تعالى فعل القبايح ولا يقبح منه فلم لا يجوز ان ينصب الادلة من المعجزات وغيرها على الباطل ويكون الحق بعكس ما يقتضيه

الادلة



الادلة فلا يحصل الثقة بان النبي الذي اظهر دلالة المعجزة صادق وكذا لا يحصل الثقة بان ما عليه المسلمون من الادلة حق
ويقال لهم اليس قد ثبت ان مسيلمة ادعى النبوة وقال لاصحابه صدقت في انك نبي اليس كلامهم هذا تصديقا له فلا بد
لهم ان يقال اذا كان هذا التصديق من فعل الله تعالى وقد صدقه فلم لا يقولون بصدقه وما الفرق بينه وبين من ادعى
النبوة فنطق الاشجار والاحجار بصدقه بان يفعل الله فيه ذلك التصديق فان قالوا ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم قال لا نبي
بعدي قيل لهم ما انكرتم ان يكون هذا من جملة الاكاذيب التي يفعلها الله في العباد ولا قبح بالنسبة اليه ومع ذلك لم يكن محمد صلى الله
عليه وآله وسلم اولى بالتصديق من مسيلمة وقد صدقهما الله على حد واحد قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم
تكذيب الله تعالى في قوله ان الله لا يحب الفساد وان الله لا يرضى لعباده الكفر وما الله يريد ظلما للعباد وما ربك بظلام للعبيد
ولا يظلم ربك احدا وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها واذا فعلوا
فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء ومن يعتقد اعتقادا يلزم منه تكذيب القرآن العزيز
فقد اعتقد ما يوجب الكفر فيحصل بالارتداد الخروج من ملة الاسلام فليتحرز الجاهل والعاقل من هذه المقالة الردية التي
ابلغ انواع الضلالة وليحذر من حصول الموت عنده وهو على هذه العقيدة فلا يقبل توبته وليحترز من الموت بمجرد تحقيقها
نفسه فيطلب الرجعة فيقول رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت فيقال له كلا قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد مر
كل ما يقسمه من الدلائل هو اقامة الدليل في غير محل النزاع فان الاشاعرة مذهبهم المصرح به في ساير كتبهم انه تعالى لا يفعل القبيح
ولا يرضى بالقبايح والارادة غير الرضا وما ذكر من الايات ليس حجة عليهم انما هي حجة على من جوز الظلم على الله والرضا بالكفر و
هذا الرجل اصم اطروش لا يسمع نداء المنادي وصوت تحت نفسه مذهبا وافترى انه مذهب الاشاعرة ويورد عليه الاعتراضات
وليس احد من المسلمين قايلا بانه تعالى ظالم او راض بالكفر تعالى عن ذلك وما يزعم انه يلزم هذا الاشاعرة فهو باطل لان الخالق
غير الفاعل والعجب انه لا يخاف ان يلقى الله تعالى بهذه العقيدة الباطلة التي هي اثبات الشركاء لله تعالى في الخلق مثل المجوس
وتلك المذهب اردأ من مذهب المجوس بوجه لان المجوس لا يثبتون الا شريكا واحدا يسمونه اهرمن وهؤلاء يثبتون
شركاء لا تحصى كثرة فهم انهم اذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون انتهى اقول نعم الاشاعرة يقولون انه تعالى لا يفعل
القبيح لكن بمعنى ان ما هو قبيح في الشاهد ليس قبيحا بالنسبة اليه تعالى وليس في هذا نفي صدور القبيح عنه تعالى بحسب الحقيقة
بل بحسب اللفظ والعبارة فلا يكون الكلام فيه خارجا عن محل النزاع واما الفرق بين الارادة والرضا فقد مر انه غير مرضي و
اما ما ذكره من ان الايات انما هي حجة على من جوز الظلم على الله وما اشار به الى ان الاشاعرة لا يجوزون ذلك عليه ففيه
ان عدم تجويزهم للظلم عليه انما هو بمعنى ان ما هو ظلم في الشاهد ليس بظلم اذا صدر عنه تعالى بل يقولون هو ليس بظلم في نفسه
قبل النهي وانما صار كذلك بالشرع وبعد وروده فكل ما صدر عنه او امر به ليس بظلم وهذا سفسطة ظاهرة كما مر مرارا و
اما ما ذكره في دفع لزوم ما الزمه المصنف على الاشاعرة بان الخالق غير الفاعل فهو دعوى كاذبة ذكرها شارح العقايد في
دفع تمسك المعتزلة بانه لو كان تعالى خالقا للافعال العباد لكان هو القايم والقاعد والاكل والشارب والزاني والسارق
الى غير ذلك حيث دفعه بان ذلك جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده او لا يرون ان الله تعالى
هو الخالق للسواد والبياض وساير الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك انتهى وفيه ان حكمه بالجهل جهالة عظيمة لان

القيام قد يكون بمعنى الحصول والصدور من الشيء كما في اسم الفاعل من الضارب والآكل ونحوهما وقد يكون بمعنى الوقوع على الشيء وعروضه له ففي المعنى الاول يتصف الفاعل بصدور الفعل عنه لان الفاعل حقيقة سواء كان صانعا او مصنوعا لان الضارب مثلا من صدر عنه الضرب فاذا كان فاعل الضرب هو الله تعالى يلزم صحة اطلاق الضارب عليه و اتصافه بالضاربية واما ما زعمه من ان ذلك يستلزم كون خالق السواد اسود مع انه لا يقال له فذلك غلط واشتباه وقع له من اشتراك لفظ الفاعل بين الفاعل الكلامي الذي نحن فيه اعني الموجد وبين الفاعل النحوي اعني المسند اليه ووضع احدهما مكان الآخر لان الاسود في قولنا اسود زيد مفعول كلامي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد والذي يقتضي مقايسته مع الضارب والآكل اتصافه فيما نحن فيه بكونه اسود هو الفاعل النحوي الذي هو مفعول كلامي كزيد في المثال المذكور دون الفاعل الكلامي فلا يلزم من كون فاعل الضرب ضاربا ومتصفا به كون فاعل السواد اسود ومتصفا به كما زعمه بل فاعل السواد هو المسود فاذا كان السواد صادرا من الله تعالى واقعا على زيد فالله هو مسود زيد لا اسود غاية ما في الباب ان عدم اطلاقه عليه تعالى لعدم الاذن الشرعي لا لانه ليس بمسود حقيقة كما يظهر من كلامه لا يقال ان الزان مثلا هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف به لانا نقول عدم صحة اتصافه تعالى بان الزاني هو لدلالة العقل او الشرع على استحالته والكلام في اثباته بحسب اقتضاء اللغة وهو لا يمنع بحسبه كما لا يخفى وايضا يلزم على هذا ان لا يوجد زان اصلا اما عندكم فلان الزاني هو الله تعالى فلما ذكرت انه مصدر غير متصف به واما انه ليس هو العبد فلانه ليس بمصدر بمعنى الخالق عندكم وكونه مصدرا بمعنى الكسب لم يثبت بعد دون اثباته خرط القتاد واما قوله المجوس لا يثبتون الا شريكا واحدا وهؤلاء يثبتون شركاء لا تحصى ففيه ان الاشاعرة لو ارتقوا الى السماء لما امكن لهم الخلاص عن لزوم مشاركتهم للنصارى في اثبات الشركاء القدماء ولا يمكنهم معارضة ذلك بالزامنا اثبات الشركاء وذلك لظهور انه انما يلزمنا مشاركة المجوس فيما ذكره لو قلنا ان الشيطان نفسه او سائر العباد انفسهم ليسوا مخلوقين لله تعالى وقلنا انهم متصرفون مع الباري سبحانه تصرف مقاهرة ومغالبة ونحن لا نقول بشيء من ذلك بل عندنا ان ابليس كسائر شياطين الجن والانس لا يتمكن من اضلال الصالحين من الانبياء وغيرهم مع ضعفهم فكيف بجبار السموات والارضين وقد قال تعالى ان كيد الشيطان كان ضعيفا و قال خلق الانسان ضعيفا لكن لما كان التكليف ينافي الجبر خلى الباري تعالى بين الانسان وشيطانه ليميز الخبيث من الطيب و اعرابه من الطيب وقد نطق بذلك القرآن في قوله تعالى لاحتنكن ذريته الا قليلا وقوله لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وقوله الا عبادك منهم المخلصين وقوله ولقد اضل منكم جبلا كثيرا وامثال ذلك وكذا الكلام في تخلية سائر العباد بينهم وبين افعالهم وبالجملة انما يلزم مشاركة غيره تعالى معه في الفاعلية او عجزه ومغلوبيته عنهم كما قد يتوهم لو لم يقدر سبحانه على سلب القدرة والاختيار عنهم بقدرته ومشيته القاهرة اما لو قلنا بانه تعالى قادر على ذلك لكن انه لم يكن كراهته تعالى لايجاد العباد تلك الافعال على سبيل الجبر بل كان بسبب نهيه اياهم عن ايقاعها على سبيل الاختيار فلا يلزم المشاركة ولا المغلوبية وقد قال تعالى ولو شاء الله لهداكم اجمعين ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها اي على سبيل الجبر والقهر ولكن ذلك ينافي التكليف المنوط بالاختيار والمحذورات المشاركة او العجز والمغلوبية انما يلزم ان لو تخلف مراده تعالى عن المشية القطعية التي يسميها اهل العدل مشية قسر والجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما المشية التفويضية



فلا عجز في التخلف عنها مثل ان تقول لعبدك ان شئت كذا فلا اجبرك وارادة طاعة العاصي من قبيل الثاني عندهم فلا اشكال وايضا المجوس قالوا باصلين احدهما فاعل الخير وهو يزدان المعبر عنه تارة بالنور والآخر فاعل الشر وهو اهرمن المعبر عنه تارة بالظلمة واهل العدل يقولون الا باصل واحد هو الله سبحانه وقدرة العبد ليست اصلا بل فرع القدرة التامة لله تعالى مع ان قدرة العبد ليست فاعلة للشرور فقط بل الكل من الخير والشر الصادر عنه فلا مناسبة بين القولين عند التحقيق ومما يظهر حقيقة المناسبة بين قول المجوس وقول المجبرة وذلك من وجوه منها ان المجوس قايلون باصلين احدهما فاعل الخير والآخر فاعل الشر كما مر وليس للعباد عندهم فعل اصلا كما عند الاشاعرة فهم احق بشابهة المجوس ومنها ان المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية معلومة البطلان وكذلك المجبرة الا ترى منها ان مذهب المجوس ان الله تعالى يفعل فعلا ثم يتبرأ منه كما خلق ابليس ثم تبرأ منه وتنزه عنه وكذلك المجبرة قالوا ان الله تعالى يفعل القبايح ثم يتبرأ منها ومنها ان المجوس يقولون ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره وارادته ووافقهم المجبرة حيث قالوا ان نكاح المجوس لاخواتهم وامهاتهم بقضاء الله وقدره وارادته ومنها ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والمجبرة قالوا ان القدرة موجبة للفعل غير متقدمة عليه فالانسان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس ومنها ان المجوس يعلقون هذه الاحكام من مدح وذم وامر ونهي بما لا يعقل وهو طبع النور والظلمة والناصبة علقوا ذلك بما لا يعقل وهو الكسب فهذا جزاؤهم بما كسبوا ونصبوا والحمد لله رب العالمين

قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم عدم الوثوق بوعده ووعيده لانه لو جاز منه القبيح لجاز منه الكذب فينتفي الجزم بوقوع ما اخبر بوقوعه من الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ولا يبقى للعبد جزم بصدقه ولا ظن بل ربما توهم ما يقع منا انواع الكذب والشرور في العالم كيف يحكم العقل بصدقه في الوعد والوعيد وينتفي حينئذ فائدة التكليف من الحذر من العقاب والطمع في الثواب ومن يجوز لنفسه ان يقلد من يعتقد جواز الكذب على الله تعالى وانه لا جزم بما بعث والنشور ولا بالحساب والثواب ولا بالعقاب وهل هذا الا خروج عن الملة الاسلامية فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء ولا يعتذر بان ما عرفت مذهبهم فهذا هو عين مذهبهم وصريح مقالتهم نعوذ بالله منها ومن امثالها ومنها انه يلزم نسبة المطيع الى السفه والحمق ونسبة العاصي الى الحكمة والكياسة والاصل يقتضي العقل بل كلما ازداد المطيع من طاعته وزهده ورفض الامور الدنيوية والاقبال على الله بالكلية والانقياد الى امتثال اوامره واجتناب مناهيه نسب الى زيادة الجهل والحمق والسفه وكلما ازداد العاصي في عصيانه ولج في غيه وطغيانه واسرف في ارتكاب الملاهي المحرمة واشتغاله بالملاذ المزجور عنها بالشرع نسب الى العقل والاخذ بالحزم لان الافعال القبيحة اذا كانت مستندة اليه جاز ان يعاقب المطيع لطاعته ولا يفيده طاعته الا الخسران والتعب حيث جاز ان يعاقبه على امتثال امره ويحصل في الآخرة بالعذاب الاليم السرمد والعقاب المؤبد وجاز ان يثيب العاصي فيحصل له الربح في الدارين ويتخلص من المشقة في المنزلين ومنها انه تعالى كلف المحال لان الافعال كلها مستندة اليه تعالى ولا تاثير لقدرة العبد البتة فجميع الافعال غير مقدورة للعبد وقد كلف ببعضها فيكون قد كلف ما لا يطاق وجوزوا بهذا الاعتقاد وباعتبار وقوع القبيح منه ان يكلف الله العبد بخلق مثله تعالى ومثل نفسه وان يعيد الموتى في الدنيا كآدم ونوح وغيرهما وان يبلع جبل ابي قبيس دفعة ويشرب

والرياسة

ماء دجلة في جرعة وانه متى لم يفعل ذلك عاقبه بانواع العذاب فلينظر العاقل في نفسه هل يجوز له ان ينسب ربه
تبارك وتعالى وتقدس الى مثل هذه التكاليف الممتنعة وهل ينسب ظالم منا الى مثل هذا الظلم تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا ومنها انه لم يلزم منه عدم العلم بنبوة احد من الانبياء عليهم السلم لان دليل النبوة هو ان الله فعل المعجزة عقيب
الدعوى لاجل التصديق وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق فاذا صدر القبيح منه لم يتم الدليل اما الصغرى فلجواز ان يخلق
المعجز للاغواء والاضلال واما الكبرى فلجواز ان يصدق المبطل في دعواه ومنها ان القبائح لو صدرت عنه لوجب
الاستعاذة منه لانه اضر على البشر من ابليس لعنه الله وكان واجبا على قولهم ان يقول المتعوذ اعوذ بالشيطان الرجيم
من الله تعالى وهل يرضى عاقل لنفسه المصير الى مقالة تؤدي الى التعوذ من ارحم الراحمين واكرم الاكرمين وتخليص ابليس من اللعن
والبعد والطرد نعوذ بالله من اعتقاد المبطلين والدخول في زمرة الضالين ولنقتصر في هذا المختصر على هذا القدر
انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد عرفت فيما سبق مذهب الاشاعرة في عدم صدور القبيح من الله تعالى وان
اجماع المليين منعقد على انه تعالى لا يفعل القبيح فكل ما اقامه من الدلائل فذكرنا انه اقامة الدليل في غير محل النزاع فان
المذهبين واحد وهم يستندون الى قبح العقل والاشاعرة يستندونه الى انه لا قبح منه ولا واجب عليه ثم ان المعتزلة لو ارادوا
من نسبة فعل القبيح اليه تعالى انه خالق القبائح من افعال العباد على راي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم لان القبائح من الاشيا
كما تكون في الاعراض كالافعال تكون في الجواهر والذوات فالخنزير قبيح والعقرب والحية والحشرات قبائح وهم متفقون
ان الله تعالى يخلقهم فكل ما يلزم الاشاعرة يلزمهم في خلق القبائح الجوهرية وان ارادوا انه يفعل القبائح فان هذا شيء لم
يلزم من كلامهم ولا هو معتقدهم كما صرحنا به مرارا انتهى اقول قد بينا آنفا ان قول الاشاعرة بعدم صدور القبيح من
الاشياء التي لا اسمى لها والخيالات التي ليس لها حقيقة فهم ليسوا داخلين في اجماع المليين في الحقيقة واما ما ذكره
من انهم لو ارادوا من نسبة فعل القبيح اليه تعالى انه يخلق القبائح من افعال العباد على راي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم ففيه
اشتباه ظاهر وبحث اذ لا يلزم اهل العدل مثل ذلك لان مرادهم بالشرور والقبائح التي لا يفعلها الله تعالى ما يكون
مفاسده في نظام الوجود اكثر من مصالحه عند العقل وما هو محل النزاع من القبائح والمفاسد الصادرة من العباد كالزنا
واللواطة والسرقة ونحوها مما لا يجد العقل السليم فيها فائدة ومنفعة اصلا في حفظ النظام ولو كانت فيها مصلحة فهي
اقل من مفاسدها بخلاف ما قد يستقبحه العقل في بادي النظر من افعاله تعالى فانه اذا تامل فيها العاقل ربما اطلع على
ما فيها من حكم ومصالح لا تحصى فيعود الاستقباح في نظره استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلم من خرق السفينة
وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده او عبده للتاديب والزجر عن المنكرات واليه اشار تعالى بقوله اني اعلم ما لا
تعلمون وبهذا يتبين حسن خلق الحشرات والسباع المؤذيات وابليس وذريته وتبقيته واماتة الانبياء عليهم السلم واما ما
ذكره بعض متصوفة اهل السنة موافقا لبعض المتفلسفة من ان الشهوة مثلا من حيث انها ظل المحبة الذاتية السارية
في الوجود محمودة وعدمها وهو العنة مذمومة من حيث انها ليست سببا لبقاء النوع ومن حيث انها موجبة اللذة التي
هي نوع من التجليات الجمالية ايضا محمودة وعند وقوعها على غير موجب الشرع مذمومة لكونها سببا لانقطاع النسل
وموجبا للفتن العائدة الى العدم وهكذا جميع صور الظلم فالكل منه واليه من حيث الكمال انتهى فلا يخفى ما فيه من تدقيق





سوق الزنا ومخالفته لبديهة العقل ولما عليه الشرع ودونه واعلم ايدك الله ان جناية المجبرة على الاسلام كثيرة
وبليتها على الائمة عظيمة بحملهم المعاصي على الله تعالى وقولهم انه لا يكون الا ما اراده الله وانه لا قدرة للكافر على
الخلاص من كفره ولا سبيل للفاسق الى ترك فسقه وان الله تعالى قضى بالمعاصي على قوم بخلقهم لها او فعلها فيهم ليعاقبهم
عليها وقضى بالطاعات على قوم وخلقهم لها وفعلها فيهم ليثيبهم عليها وهذا الاعتقاد القبيح يسقط عن المكلف الحرص
على الطاعة والاجتهاد في الانزجار عن المعصية لانه يرى ان اجتهاده لا ينفع وعن جهته لا تغني بل لا اجتهاد له في الحقيقة
ولا حرص لانه مفعول فيه غير فاعل وموجد فيه غير موجد ومخلوق لشيء لا يجد له عنه وسوق الى امر لا انفصال له مفر
خوف مع هذا يقع واي وعيد معه ينفع نعوذ بالله مما يقولون ونبرأ اليه مما يعتقدون ونعم ما انشد بعض اهل العدل
اشارة الى ما اعتقده هؤلاء خذلهم الله تعالى • سالت المخنث عن فعله • علام تخنثت يا ماذق فقال ابتلاني بداء العضال
واسلمني القدر السابق • وسالت الزناة عن فعلهم • فقالوا بهذا قضى الخالق • وقلت لآكل مال اليتيم • اكلت وانت امرؤ فاسق
فقال وجلجج في قوله • اكلت واطعمني الرازق • وكل يحيل على ربه • وما فيهم احد صادق • ولنختم هذا المقام بمحاكمة
حكم بحسنها العاقل المتصف بالانصاف وهو ان نقول ان اراد الاشاعرة بقولهم انه لا مؤثر في الوجود الا الله انه علة
قريبة لجميع الموجودات بان يكون مؤثرا فيها لا بواسطة شيء آخر فهو بعيد عن الصواب وخروج عن الملة الاسلامية
واسناد القبائح والشرور اليه وكل ذلك مستلزم للحرج وان قول المعتزلة ان ارادوا انه يكون العبد موجد الفعل انه علة تامة
لوجود اثره وانقطاع تاثير الله تعالى اليه سواء كان بواسطة او بلا واسطة فهذا ايضا بعيد عن الصواب لان فعل العبد
بالضرورة متوقف على قدرته والاته وبالضرورة ليست منه فلا يكون هو علة تامة في وجود اثره ثم نقول علة العلة هل
هي علة بالحقيقة ام لا فان كان علة العلة علة حقيقية كان الجميع مستندا الى الله تعالى لكن الامر ليس كذلك بل علة العلة
علة على سبيل المجاز لوجوب استناد الاثر الى المباشر القريب ولما كان العبد مباشرا قريبا لفعله استندت افعاله
الواقعة بحسب قصده اليه لانه السبب في وجودها مثال ذلك ان النحل موجب للعسل ولا يقال ان النحل موجب الحلاوة
في الذائقة بل الموجب لها هو العسل لانه العلة القريبة فيها والنحل اوجد الحلاوة بواسطة العسل فهو علة العلة لا علة
حقيقية وعلى هذا يحمل الايات الواردة في القرآن العزيز التي بعضها تدل على استناد الافعال الينا وينطبق على المذهب
الحق اعني قولنا انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين كما روي عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلم واختاره
الشارح القديم للتجريد فقال والحق في هذه المسئلة ان لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين وذلك لان لقدرة العبد
تاثيرا في افعال نفسه لكن قدرته على الفعل لا يكون مقدورا له بل يخلقها الله تعالى فيه ولقدرة الله تعالى ايضا
مدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون جبرا صرفا ولا تفويضا صرفا بل امر بين الامرين قال المصنف رفع الله درجته المطلب
الرابع في انه تعالى يفعل لغرض قالت الامامية ان الله تعالى انما يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع الى المكلفين و
نفع يصل اليهم وقالت الاشاعرة انه لا يجوز ان يفعل شيئا لغرض ولا لمصلحة ترجع الى العباد ولا لغاية من الغايات و
لزمهم من ذلك محالات منها ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا في فعله فان العابث ليس الا الذي يفعل لا لغرض وحكمة بل
مجانا والله تعالى يقول وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ربنا ما خلقت هذا باطلا والفعل الذي لا لغرض

للفاعل فيه باطل ولعب تعالى الله من ذلك علوا كبيرا قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان الاشاعرة ذهبوا الى
ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم
على ذلك جماهير الحكماء وطوايف الالهيين وذهبت المعتزلة ومن تابعهم من الامامية الى وجوب تعليلها ودليل
الاشاعرة انه لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض
لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل ان كان وجوده مرجوحا
بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح
للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه هذا هو الدليل وذكر هذا
الرجل انه يلزم من هذا المذهب محالات منها ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا والجواب التحقيقي ان العبث ما كان خاليا
عن الفوايد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست
اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها
بل يكون غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله عبثا خاليا عن الفوايد وما ورد
من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة انتهى اقول قد سبق ان ما
نسب الى الحكماء الالهيين افتراء عليهم ولما نفوا عنه تعالى الغرض المستلزم للاستكمال او لاظهار الكمال لا مطلقا كما
ابينا ذلك هناك بكلام بعض المتالهين ونشد عضده ههنا بكلام بعض المحققين حيث قال قالت الفلاسفة ان واجب
الوجود تعالى وتقدس جواد مطلق وهو المعطي لما ينبغي لا لعوض اي لا لطلب الجزاء والتعويض في مقابلة تلك الافاضة بل ولا
مع قصد ذلك اذ من كان فاعلا لذلك لا يعد جوادا بل صانعا ومتاجرا ومستفيدا فلا يكون جوادا مطلقا بل الجواد المطلق
من تنزه فيضه وعطاؤه عن قصد شيء من ذلك ولهذا سر سلب افعاله عن الاغراض المستلزمة لشيء مما ذكرناه حتى قصد افاضة
الكمال لتحصيل الكمال او لاظهار الكمال فانه لا يكون كاملا مطلقا ولا جوادا كذلك واما ما ذكره من دليل الاشاعرة
فهو مما اخذه بعض متاخري الاشاعرة من ظاهر كلام الفلاسفة تقوية لمذهب شيخه الاشعري مع تشنيعهم اياهم على انهم مع
والمعتزلة بتوهم موافقتهم اياهم في بعض المطالب والدلايل وفيه نظر اذ لا يلزم من فعله تعالى لغرض ان يكون مستكملا بتحصيل
ذلك الغرض بل اللازم كونه مكملا لوجود ذلك الفعل لان الاستكمال عبارة عن الحصول بالفعل لما له ذلك الحصول ولا
حصل ههنا تجدد الا الوجود لذلك الفعل لا للفاعل بل هو مستجمع لجميع كمالاته من الازل الى الابد لاسباب الكمال
التي هي صفات واعتبارات لذاته من جملتها التكميل والايجاد الحاصل له دايما من غير تجدد بل المتجدد انما هو تعلقه فافهم
المكلفين وايضا انما يلزم الاستكمال لو كان الغرض عايدا اليه تعالى ونحن لا نقول بذلك بل الغرض اما عايد الى مصلحة
العبد او الى اقتضاء نظام الوجود بمعنى ان نظام الوجود لا يتم الا بذلك الغرض فيكون الغرض عايدا الى النظام لا اليه
على كل من الامرين لا يلزم الاستكمال فان قيل فاولوية عود الوجه الى الغير يفيد استكماله بالغير وسا واتهما بالنسبة اليه
تعالى ينافي الغرضية على ان تخليد الكفار في النار واماتة الانبياء وابقاء ابليس افعال لا مصلحة فيها اصلا قلت لا نسلم انه
لو استوى حصول الغرض وعدم حصوله بالنسبة اليه تعالى لم يصلح لان يكون غرضا داعيا الى فعله وانما يلزم لو لم يكن الفعل اولى





من الترك بوجه من الوجوه وههنا ليس كذلك فانه بالنسبة الى العبد اولى ولو سلم فنقول الغرض كالاحسان مثلا اولى
وارجح من عدمه عنده تعالى بمعنى انه عالم بارجحية الاحسان في نفس الامر ولا يلزم من اولوية الاحسان بالمعنى المذكور عنده
استكماله تعالى لان الانفع ارجح في نفس الامر فلو لم يكن عالما بالارجحية يلزم عدم علمه بكون النفع فيلزم النقص فيه وهو تعالى منزه
عن النقص هذا والنفع في التخليد راجع الى المؤمنين حيث يلتذون بايمانهم عند علمهم بتخليد الكفار في النار كما يفهم من قوله تعالى
ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا وفي اماتة الانبياء والحجج
عليهم السلم وصولهم من مكاره الدنيا وفوزهم برغايب العقبى واتصالهم بحظيرة القدس وفي ابقاء ابليس راجع الى المؤمنين حيث
يحاربونه ويجاهدونه فيفوزون بسبب ذلك الى الاجر والثواب فظهر ان فعله تعالى لا بد ان يشتمل على غرض سواء كان راجعا
الى المفعول او الى غيره ثم اقول يمكن ان يختار في الجواب ان فعله تعالى لغرض عايد اليه ويمنع لزوم نقصانه قبل حصول ذلك الغرض
لجواز ان يكون حصول ذلك الغرض في هذا الزمان كمالا وقبله لا فلا يلزم ان يكون الواجب قبل حصوله ناقصا ولا ان يكون عريا
عن صفة كمال بل اللازم ان يكون عريا عن شيء لم يكن كمالا الى ذلك الزمان وايضا لا نسلم ان يكون الاحتياج في الفاعلية الى الغير
مطلقا موجبا للنقصان فانه تعالى محتاج في صفاته الفعلية الى متعلقاته وايضا لا يجوز ان يكون الواجب تعالى علة تامة لوجود
الحادث والا يلزم قدمه فاحتاج ايجاده الى حادث آخر وهكذا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بحوادث غير متناهية والاحتياج
في فاعليته اليها غير مستلزم للنقصان فكيف يكون الاحتياج فيها الى الغرض مستلزما له وايضا يحتاج الواجب في ايجاد العرض
الى وجود المحل وفي ايجاد الكل الى وجود الجزء والشيخ الاشعري وان قال بانه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة الا بطريق
العادة على بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء وليس للمماسة والشرب مدخل في
الاحراق والري لكن بديهة العقل شاهدة بان وجود المحل له مدخل في وجود العرض ووجود الجزء في وجود الكل وايضا تعليل
افعاله تعالى راجع الى الصفات والكمالات الفعلية كخالقية العالم ورازقية العباد والخلو عنها ليس بنقص قطعا وانما النقص
خلوه عن الصفات الحقيقية وبهذا يندفع ما قيل ان الغرض علة لعلية العلة الفاعلية فلو كان لفعله تعالى غرض لاحتاج في
عليته اليه والمحتاج الى الغير مستكمل به بلا مرية انتهى ووجه الدفع ظاهر مما ذكرناه ويمكن ان يدفع بوجه آخر وهو ان الغرض
انما يكون سببا للفاعل على الاقدام بالفعل لا من حيث ان الغرض باعتبار الوجود الذهني العلمي لا الاصيل يكون باعثا على الاقدام
وهو بهذا الوجود كيفية فيك وعلم فعلى هذا انما يلزم استكماله تعالى من جملة في مذهب الاشاعرة وهو عندهم جايز بل ...
عن ساير اوصافه الثمانية وعندنا علمه ليس صفة موجودة حتى يلزم الاستكمال من الغير بل ليس ههنا الا عالمية محضة و...
ذات عالم بعين في الفارسية بدانا فيلزم علينا استكماله من الغير ويلزم عليهم استكماله من امر آخر سوى ما جوزوا استكماله
عنه لا يقال ان الاشاعرة انما قالوا بعدم الغرض في افعاله تعالى لان الغرض عند من قال به فاعل لفاعلية الفاعل وهم لا يقولون
بفاعل غير الله تعالى لانا نقول لا قايل بان الغرض فاعل لفاعلية الفاعل بل المشهور انه علة وهو اعم من الفاعل ولو سلم فنقول
انهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى يكون موثرا في الوجود والفاعلية امر اعتباري وايضا لو صح ذلك يلزم ان لا يقولوا بالغرض
في افعالنا ايضا ويمكن ان يجاب عن اصل الشبهة ايضا بان الغرض اذا كان عاديا كما ان النار سبب عادي للاحراق عند الاشاعرة
ولا يلزم منه الاستكمال فان الذات يمكن ان يفعل بلا سبب فلا يكون ناقصا لا يقال ان الاشاعرة انما استدلوا على نفي تعليل

افعال الله تعالى بالغرض حقيقة وليس مقصودهم نفي السببية العادية لانا نقول لا فرق بين الباعث الحقيقي والعادي
في انه لا بد ان يكون وجوده اولى واصلح بالنسبة الى الفاعل وايضا يتوجه على اصل مدعى الخصم ما مر من انهم يقولون
بحجية القياس وهو فرع ان يكون افعاله تعالى معللة بالاغراض ونقل شارح الطوالع عن اكثر الفقهاء انهم قالوا بتعليلها
وقد اعترف بذلك شارح المقاصد حيث قال الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام والمصالح ظاهر كايجاب الحدود
والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين الاية
ولهذا يكون القياس حجة الا عند شرذمة واما تعميم ذلك فمحل بحث انتهى كلامه وفيه ان النصوص كما دلت على اثبات الغرض
في البعض دلت على الكل لان الحديث القدسي لولاك لما خلقت الافلاك ويا انسان خلقت الاشياء لاجلك وخلقتك
لاجلي وكنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف وامثالها يدل على التعميم وايضا العقل كاف في الحكم بان
المختار لا بد لفعله من غرض والمانع كان النقص فاذا ارتفع النقص بالوجوه السابقة نفي الحكم صحيحا مؤيدا بالنقل والحق
ان القول بتعليل الافعال هو الحق الذي ليس للشبهة الى ساحته مجال والصواب الذي لا يرتفع قوله خطاء واختلال لكن
الاشعري قد سبق على لسانه ذلك المحال لقلة شعوره وتورطه في مخالفة اهل الاعتزال وطمعه بذلك رفعه شاده
الجهال ثم وسع اصحابه دائرة المقال بضم اضعافه من الاغاليط والتسويلات ليوقعوا في الاوهام ان ما ذكره شيخهم كلام
دقيق لا يفهم ولا يرام الا بعد طي مراتب النقض والابرام والذي يشهد على ذلك ما ذكره السيد معين الدين الايجي الشافعي
في رسالة الفها لتحقيق مسئلة الكلام حيث ساق الكلام فيها من تشنيع شيخه الاشعري في تلك المسئلة على ما ذكرناه
سابقا الى تشنيعه في هذه المسئلة فقال العلامة رضي الله عنه قد تعوق الى عقيدة جديدية بمجرد اقتباس قياس لا اساس له
مع انه مناف لصرايح القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير معلل بالغرض ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم
تأثر الرب من حصول علته وانت تعلم انه لا يثبت ذو مرة ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية
وفعله موقوف على صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها وتعالى جده رتبا عن ان يحصل له بواسطة
شعوره بغاية الشيء شوق وانفعال في ذاته الاقدس كما في الحيوانات انتهى كلامه ولا يخفى انه كما يدل على ان كلام
الاشعري في هذه المسئلة مبني على قياس لا اساس له يدل على ان ذلك القياس قياس الغايب على الشاهد مع الجهل
السنة لا يجوزون ذلك فتامل فان الفكر فيه طويل والله الهادي السبيل واما ما ذكره من الجواب الذي سماه تحقيقا
فجلاء بطلانه لا يمنع من التعاطي لما ذكره في بحث الحسن والقبح من انه ليس في الافعال قبل ورود الامر والنهي جهة محسنة
او مقبحة يصير منشأ للامر والنهي مردود بان الفاعل اذا فعل فعلا من غير ملاحظة فائدة ومدخليتها في ايجاد ذلك
الفعل عبثا او في حكم العبث في القبح وان اشتمل على فوايد ومصالح في نفس الامر لان مجرد الاشتمال عليها لا يخرجه عن ذلك
ضرورة ان ما لا يكون ملحوظا للفاعل عند ايقاع الفعل ولا مؤثرا في اقدامه عليه في حكم العدم كما لا يخفى على من اتصف بالانصاف
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان لا يكون الله تعالى محسنا الى العباد ولا منعما عليهم ولا راحما ولا
كريما في حق عباده ولا جوادا وكل هذا ثابت في نصوص الكتاب العزيز والمتواتر من الاخبار النبوية واجماع الخلق كلهم من المسلمين

وغيرهم

91

وغيرهم فانهم لا خلاف بينهم في وصف الله تعالى بهذه الصفات على سبيل الحقيقة لا على سبيل المجاز وبيان لزوم
ذلك ان الاحسان انما يصدق لو فعل المحسن نفعا لغرض الاحسان الى المنتفع فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا
لهذا لا يوصف مطعم الدابة لتسمن حتى يذبحها بالاحسان في حقها ولا بالانعام عليه ولا بالرحمة لان التعطف و
الشفقة انما يثبت مع قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه لا لغرض آخر يرجع اليه وانما يكون كريما وجوادا لو نفع الغير
للاحسان ويقصده ولو صدر منه النفع لا للغرض لم يكن كريما ولا جوادا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلينظر العاقل المنصف
من نفسه هل يجوز ان ينسب ربه الى العبث في افعاله وانه ليس بجواد ولا محسن ولا رحيم ولا كريم نعوذ بالله من مزال الاقدام
والانقياد الى مثل هذه الاوهام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول جوابه منع الملازمة لان خلو الفعل من الغرض لا يستدعي
كون الفاعل غير محسن ولا راحم ولا منعم فان معنى الغرض ما يكون باعثا للفاعل على الفعل ويمكن صدور الاحسان والرحم
والانعام من الفاعل من غير باعث له بل للاضافة الذاتية التي يلزم ذات الفاعل نعم لو كان خاليا من المصلحة والغاية لكان
ذلك الفعل عبثا وقد بينا ان افعاله تعالى مشتملة على الحكم والغايات والمصالح فلا يكون افعاله عبثا واما قوله ان التعطف
والشفقة انما يثبت مع قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه فان اراد بالقصد الغرض والعلة الغائية فممنوع وان اراد
الاختيار وارادة ايصال الاحسان الى المحسن اليه بالتعيين فذلك في حقه تعالى ثابت وهذا لا يتوقف على وجود الغرض
والعلة الغائية انتهى اقول ما ذكره في منع الملازمة منع لمقدمة اثبتها المصنف بقوله فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا الخ
وقد اشرنا اليه ايضا في دفع ما سبق من جوابه الذي سماه تحقيقا وكذا الكلام فيما ذكره في ترديده الاخير من المنع على ان
ما سلكه في هذا الترديد من ان يراد من قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه ارادة ايصال الاحسان الى المحسن اليه هو
عين القول بالغرض في المعنى لان ارادة ايصال الاحسان الى المحسن اليه يستلزم ما ذكرناه من ملاحظة فائدة ذلك الفعل
ومدخليتها فيه وهو معنى الغرض والعلة الغائية كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون جميع المنافع
التي جعلها الله تعالى منوطة بالاشياء غير مقصودة ولا مطلوبة لله تعالى بل وضعها وخلقها عبثا فلا يكون خلق
العين للابصار ولا خلق الاذن للسماع ولا اللسان للنطق ولا اليد للبطش ولا الرجل للمشي وكذا جميع الاعضاء التي في الانسان
وغيره من الحيوانات ولا خلق الحرارة في النار للاحراق ولا الماء للتبريد ولا خلق الشمس والقمر والنجوم للاضاءة ومعرفة
الليل والنهار والحساب وكل هذا يبطل الاغراض والحكمة والمصالح ويبطل علم الطب بالكلية وانه لم يخلق الادوية
للاصلاح ويبطل علم الهيئة وغيرها ويلزم العبث في ذلك كله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال الناصب خفضه الله
اقول اذا قلنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا ترجع الى المخلوق فانه تعالى لا يلزم ان يكون منافع
الاشياء غير مقصودة بل هو الحكيم خلق الاشياء ورتب عليها المصالح وقبل خلق الاشياء قدرها ودبرها ولكن ليست افعاله
محتاجة الى علة غائية كافعالنا الاختيارية فانا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختياري وليس هو تعالى
كذلك لانه يلزم النقص والاحتياج بل الاثار والمصالح يترتب على افعاله من غير نقص الاحتياج الى العلة الغائية الباعثة على
ولو لا هما لم يحصل الفعل الاختياري عن الفاعل هذا هو المطلوب من كلام الاشاعرة لا نفي منافع الاشياء وانها لم تكن
معلومة له تعالى وقت خلق الاشياء مثلا اقتضت حكمة خلق العالم ان يخلق الشمس مضيئة وعلم انها منافع للعباد فانه

قبل ان يخلق الشمس كان يعلم هذه المنافع المترتبة عليه بخلقها وترتب المنافع عليها من غير احتياج الى حالة باعثة
لا لهذا الخلق فلا يلزم ان لا يكون المنافع مقصودة بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة آه كلام مجمل ان اراد بانها
مقصودة لله تعالى ملحوظة له عند الايجاد بالفعل فقد ثبت الغرض كما مر بيانه وان اراد انه ملحوظة قبل ذلك غير
ملحوظة عند الايجاد بالفعل فهو عبث او في حكم العبث كما مر ايضا واما ما ذكره من انا لو فرضنا العلة الغائية لفعل
على الفعل الاختياري ليس هو كذلك لزم النقص والاحتياج آه فيتوجه عليه ما ذكرناه انفا من انا لا نسلم ان الاحتياج
في الفاعلية الى الغير مطلقا موجب للنقصان فانه تعالى محتاج في صفاته الفعلية الى المخلوقات اتفاقا على انا قد ذكرنا هناك
ما يدفع ذلك بوجه آخر وهو ما حاصله انه انما يلزم استكماله تعالى من علمه واحتياجه اليه وهو جائز عند الاشاعرة فتذكر
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم الطامة العظمى والداهية الكبرى عليهم وهو ابطال النبوات باسرها و
عدم الجزم بصدق احد منهم بل يحصل الجزم بكذبهم اجمع لان النبوة انما يتم بمقدمتين احديهما ان الله خلق المعجزة
على يد مدعي النبوة لاجل التصديق والثانية ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ومع عدم القول باصلهما لا يتم
دليل النبوة فانه تعالى لو خلق المعجزة لا لغرض التصديق لم يدل على صدق المدعي اذ لا فرق بين النبي وغيره فان خلق
المعجزة لو لم يكن لاجل التصديق كان لكل احد ان يدعي النبوة ويقول ان الله تعالى صدقني لانه خلق هذا المعجز ويكون
نسبة النبي صلى الله عليه وآله وغيره الى هذا المعجز على السواء ولانه لو خلقه لا للتصديق لزم الاغراء بالجهل لانه دال على
فان في الشاهد لو ادعى شخص بانه رسول السلطان وقال للسلطان ان كنت صادقا في دعوى رسالتك فخالف عادتك
واخلع خاتمك ففعل السلطان ذلك ثم تكرر هذا القول من يدعي رسالة السلطان ويكرر من السلطان هذا الفعل
عقيب الدعوى فان الحاضرين باجمعهم يجزمون بانه رسول ذلك السلطان كذا هيهنا اذا ادعى النبي صلى الله عليه
وآله الرسالة وقال ان الله تعالى يصدقني بان يفعل فعلا لا يقدر الناس عليه مقارنا لدعواه ويكرر هذا الفعل من ربه
تعالى عقيب تكرر الدعوى فان كل عاقل يجزم بصدقه فلو لم يخلقه لاجل التصديق لكان الله تعالى مغريا بالجهل وهو
قبيح لا يصدر عنه تعالى وكان مدعي النبوة كاذبا حيث قال ان الله تعالى خلق المعجز على يدي لاجل تصديقي فاذا استحال
عندهم ان يفعل لغرض كيف يجوز للنبي عليه السلام هذه الدعوى والمقدمة الثانية وهي ان كل من صدقه الله فهو صادق
ممنوعة عندهم ايضا لانه يخلق الاضلال والشرور وانواع الفساد والشرك والمعاصي الصادرة من بني آدم كيف يمتنع عليه
تصديق الكاذب فيبطل المقدمة الثانية ايضا هذا نص مذهبهم وصريح معتقدهم نعوذ بالله من عقيدة ادت الى ابطال
النبوات وتكذيب الرسل والتسوية بينهم وبين مسيلمة حيث كذب في ادعاء الرسالة فلينظر العاقل ويخاف ربه ويخشى
من عقابه ويعرض على عقله هل بلغ كفر الكافر الى هذه المقالات الردية والاعتقادات الفاسدة وهل هؤلاء اعذر في
مقالتهم ام اليهود والنصارى الذين حكموا بنبوة الانبياء المتقدمين عليهم السلام وحكم عليهم جميع الناس بالكفر حيث انكروا
نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وهؤلاء قد لزمهم انكار جميع الانبياء عليهم السلام فهم شر من اولئك ولهذا قال الصادق عليه السلام
حيث عدهم وذكر اليهود والنصارى انهم شر الثلثة ولا يعتذر المقلد بنفسه فان فساد هذا القول معلوم لكل احد ويجزم
بفساده ايضا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول حاصل ما ينعقد في هذا الاستدلال من هذا الكلام ان الله تعالى لو لم يخلق المعجزة

لغرض



لغرض تصديق الانبياء لم يثبت النبوة فعلم ان بعض افعاله تعالى معللة بالاغراض والجواب انه ان اراد بهذا الغرض العلة الغائية
الباعثة للفاعل المختار على فعله الاختياري فهو ممنوع وان اراد ان الله تعالى يخلق المعجزة بالقصد والاختيار وغايته وفائدته
تصديق النبي وان يكون تصديق النبي باعثا له على افاضة المعجزة فهذا مسلم يحصل من تصديق الانبياء من غير اثبات الغرض و
هذا مذهب الاشاعرة كما قدمنا ثم ان هذا الرجل يفتري عليهم المدعيات المخترعة من عند نفسه من غير تفهيم لكلامهم وتامل في غرضهم
فانهم يعنون بنفي الغرض نفي الاحتياج من الله تعالى ووافقهم في ذلك جميع الحكماء الالهيين فان كان هذا المدعي صادقا فكيف يكفرهم
ويرجح عليهم اليهود والنصارى وان كان باطلا يكون غلطا منهم في عقيدة بنوها على اختيارهم تنزيه الله تعالى عن الاغراض والنقص
والاحتياج فكيف يجوز ترجيح اليهود والنصارى عليهم ومع ذلك افترى على الصادق كذبا في حقهم وان كان قد قال الصادق هذا الكلام
فيجب حمله على طائفة اخرى غير الاشاعرة كيف والشيخ الاشعري الذي هو مؤسس هذه المقالة تولد بعد سنين كثيرة من زمان الصادق
والاشاعرة كانوا بعده فكيف ذكر الصادق فيهم هذه المقالة فعلم ان الرجل مفتري كذاب مثل كوادن حلة وبغداد لا افلح
من يجل بهو انتهى اقول قد مر رد ما لفق به الناصب الحمار المهتدين من الترديد وتشقيه وبيان كذب ما ادعاه من موافقة الحكماء مع
الاشاعرة في هذه المسئلة واما قوله وان كان هذا المدعي باطلا فيكون غلطا منهم في عقيدة آه ففيه انهم اصروا على تلك العقيدة
الباطلة ولم يتاملوا فيها نبههم اهل الحق عنادا واستكبارا ولم يلتفتوا الى نصحهم اياهم وايضاحهم ذلك لهم باوضح بيان ان النقص و
الاحتياج الذي توهموه غير لازم كما مر وهذا دليل التعنت واللجاجة على الله تعالى ورسوله عليه السلام فاذا اصروا فيما يؤدي الى انكار
جميع الانبياء صح صدق انهم اشر من اليهود والنصارى واما توهمه من منافات تاخر الشيخ الاشعري عن زمان مولانا الصادق
عليه السلام لصدق الحديث الذي رواه المصنف عنه عليه السلام مدفوع بانه لا يلزم من وصف شخص واحد او جماعة بوصف كلي ان يكون
ذلك الواحد المعين الموصوف به او جميع الجماعات الموصوفة به موجودا عند الوصف وذلك ظاهر والا لزم ان يكون الموصوفون
بالايمان في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا مخصوصا بالموجودين في زمان نزول الآية دون من بعدهم من المؤمنين وبطلانه ظاهر
وبالجملة مرجع الضمير البارز في قول المصنف حيث عدهم الناصبة المجبرة وهذا الوصف صادق على الاشعري واتباعه المجبرة
المتسترين بالكسب الذي لا محصل له كما مر وسيجيء وان وجد بعد زمان مولانا الصادق عليه السلام وكذا الحال في الحديث المشهور من
ان القدرية مجوس هذه الامة فان المعتزلة يقولون المراد بالقدرية الاشاعرة والاشاعرة يقولون المراد بها المعتزلة مع ان
سبب ظهور كل من هاتين الفرقتين متاخر عن زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم باكثر من مائة سنة ولا يخفى ان قصور شعور
الناصب عن ادراك هذا المعنى المعلوم المعهود من امثاله وهو على انه اجهل وابلد من كوادن اليهود قال المصنف رفع الله درجته
ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز لان الله تعالى قد نص نصا صريحا في عدة مواضع من القرآن انه يفعل لغرض وغاية لا عبثا ولعبا
قال الله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين وقال الله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقال الله تعالى وما
خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهذا كلام نص صريح في الغرض والغاية وقال الله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم
طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله وقال الله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك
بما عصوا وكانوا يعتدون وقال الله تعالى ولنبلو اخباركم والآيات الدالة على الغرض والغاية في افعال الله تعالى اكثر من ان تحصى
فليتق الله المقلد في نفسه ويخشى عقاب ربه وينظر في من يقلد هل يستحق التقليد ام لا ولينظر الى ما قال لا الى من قال

ليستعد لجواب رب العالمين حيث قال اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير فهذا كلام الله تعالى على لسان
النذير وهاديات الادلة العقلية النقلية المستندة الى العقل الذي جعله الله تعالى حجة على بريته وليدخل في زمرة الذين قال
الله عنهم فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله واولئك هم اولوا الالباب ولا يدخل
نفسه في زمرة الذين قال الله عنهم قالوا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا ليكونا من الاسفلين
ولا يعذر بقصر العمر فهو طويل على الفكر لوضوح الادلة وظهورها ولا بعدم المرشدين فالرسل متواترة والائمة متتابعة والعلماء
متظافرة انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد ذكرنا فيما سبق ان ما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى
فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية فقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فالمراد منه ان غاية
خلق الجن والانس والحكمة والمصلحة فيه كانت هي العبادة لان العبادة كانت باعثا للفاعل على الفعل كما في ارباب الارادات
الناقصة الحادثة وكذا غيره من نصوص الآيات فانها محمولة على الغاية والحكمة لا على الغرض انتهى اقول قدمنا فيما سبق ان ما
توهموه من استلزام اثبات الغرض للنقص مردود لا يصلح باعثا للتاويل المخصوص فالصواب ابقاؤها على ظواهرها قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انه يلزم تجويز تعذيب اعظم المطيعين لله تعالى كالنبي صلى الله عليه وآله وسلم باعظم انواع العذاب واثابة
اعظم العاصين له كابليس وفرعون باعظم مراتب الثواب لانه اذا كان يفعل لا لغرض وغاية ولا لكون الفعل حسنا ولا يترك الفعل
لكونه قبيحا بل مجانا لغير غرض لم يكن تفاوت بين سيد المرسلين وبين ابليس في الثواب والعقاب فانه لا يثيب المطيع لطاعته
ولا يعاقب العاصي لعصيانه فهذان الوصفان انما تجددا عند الاعتبار في الاثابة والانتقام لم يكن لاحدهما اولوية الثواب
ولا العقاب دون الآخر فهل يجوز لعاقل ان يخاف الله تعالى ويخاف عقابه ان يعتقد في الله مثل هذه العقائد الفاسدة مع ان الواحد
منا لو نسب غيره الى انه يسيء الى من احسن ويحسن الى من اساء وقابله بالشتم والسب ولم يرض ذلك منه فكيف يليق ان ينسب
ربه الى شيء يكره هو ان ينسب اليه قال الناصب خفضه الله تعالى اقول هذا الوجه بطلانه اظهر من ان يحتاج الى بيان لان
احدا لم يقل بان الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الاشياء والحكم والمصالح فيها فانهم يقولون في اثبات صفة العلم ان
افعاله متقنة وكل من كان افعاله متقنة فلا بد ان يلاحظ الغاية والحكمة فملاحظة الغاية والحكمة في الافعال لا بد من
اثباته بالنسبة اليه تعالى واذا كان كذلك كيف يجوز التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي وعندي ان الفريقين من
الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية لم يحرروا هذا النزاع ولم يبينوا محله فان جل ادلة المعتزلة دلت على انهم فهموا
من كلام الاشاعرة نفي الغاية والحكمة والمصلحة وانهم يقولون ان افعاله اتفاقيات كافعال من لم يلاحظ الغايات و
اعتراضاتهم واردة على هذا فنقول الافعال الصادرة من الانسان مثلا اسبابها دواعي مختلفة ولا بد لتلك الدواعي المختلفة
من ترجيح بعضها على بعض والمرجح هو الارادة الحادثة فتلك الداعي الذي بعث الفاعل على الفعل مقدم على وجود الفعل ولولاه
لم يكن للفاعل المختار ان يفعل ذلك الفعل فهذا الفاعل بالاختيار يحتاج في صدور الفعل عنه الى تلك الباعث فهو العلة
الغائية والغرض هذا تعريف الغرض في اصطلاح القوم فان عرض هذا على المعتزلي فاعترف بانه تعالى في افعاله صاحب هذا
الغرض لزمه اثبات الاحتياج لله تعالى في افعاله وهو لا يقول بهذا قطعا لانه ينفي الصفات الزائدة ليدفع الاحتياج فكيف يجوز
الغرض المودي الى الاحتياج فلا شك انه ينفي هذا من الله تعالى فبقي ان مراده من اثبات الغرض دفع العبث من افعاله تعالى فهو يقول



ان الله تعالى مثلا خلق الخلق للمعرفة يعني غاية الخلق والمصلحة التي لاحظ حكمة الله تعالى وراء عليها هي المعرفة لا انه يفعل
الافعال لا لغرض ومقصود كالعابث اللاعب فهذا عين ما تقوله الاشاعرة من اثبات الغاية والمصلحة فعلم ان النزاع نشا
من عدم تحرير المدعى انتهى اقول من العجب انه حكم ببطلان ما ذكره المصنف اظهر من ان يخفى ثم حكم اخرا بانه صالح للصلح
واما ما ذكره بقوله لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار لم يلاحظ غايات الاشياء الخ فانما يدل على عدم القول بان الفاعل للشيء
غير ملاحظ لغايته بمعنى انه يتصور تلك الغاية والمصلحة الحاصلة في ذات الشيء لا انه يجعل تلك الغاية والمصلحة منشاء و
علة لصدور ذلك الشيء والمعتزلة يوجبون ملاحظة الفاعل الغاية الشيء بمعنى قصده كون تلك الغاية منشاء وعلة لصدور ذلك
الشيء عنه واين هذا من ذاك ومن البين ان مجرد تصور الغاية الحاصلة في ذات الفعل بدون ان يجعل منشاء الصدور الفعل لا
يمنع عن التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي لجواز ان يتصور ذلك ولا يجعله علة ومنشاء لصدور الفعل فيجوز استعماله
في خلاف ما اقتضته الغاية الكائنة فيه واما ما ذكره من المصالح فهو مبني على تخليطه المذكور فيكون صلحا من غير تراضي
الخصمين قال المصنف رفع الله درجته المطلب الخامس في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي هذا مذهب الامامية قالوا ان الله
تعالى اراد الطاعات سواء وقعت او لا ولم يرد المعاصي سواء وقعت او لا ولم يكره الطاعات سواء وقعت او لا وخالفت الاشاعرة
مقتضى العقل والنقل في ذلك فذهبوا الى ان الله تعالى يريد كل ما وقع في الوجود سواء كان طاعة او لا وسواء امر به او لا وكره كلما
لم يقع سواء كان طاعة او لا وسواء امر به او نهى عنه فجعلوا كل المعاصي الواقعة في الوجود من الشرك والظلم والجور والعدوان
وانواع الشرور مرادة لله تعالى وانه تعالى راض بها وبعضهم قال انه محب لها وكل الطاعات التي لم يصدر عن الكفار مكروهة
لله تعالى غير مريد لها وانه تعالى امر بما لا يريد ونهى عما لا يكره وان الكافر فعل في كفره ما هو مراد الله تعالى وترك ما كرهه
تعالى من الايمان والطاعة منه وهذا القول يلزم منه محالات منها نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة وقد
بينا انه تعالى منزه عن فعل القبائح كلها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد
لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى
جملة واختلفوا في التفصيل كما هو مذكور في موضعه ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية انه تعالى مريد لجميع افعاله
واما افعال العباد فهو مريد للمامور به منها كاره للمعاصي والكفر ودليل الاشاعرة انه خالق الاشياء كلها وخالق الشيء بلا
اكراه مريد له بالضرورة واما ما استدل به هذا الرجل في عدم جواز ارادة الله تعالى الشرك والمعاصي فهو ما استدل به الا انت
المعتزلة والجواب ان الشرك مراد الله تعالى الشرك والمعاصي فهو من استدلال المعتزلة والجواب ان الشرك مراد الله تعالى بمعنى
انه امر قدره الله تعالى في الازل للكافر لا انه رضي به وامر المشرك به وهذا من باب التباس الرضى بالارادة واما كون الطاعات
التي لم يصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى فان اراد بالكراهة عدم تعلق الارادة به فصحيح لانه لو اراد لوجد وان اراد
بالكراهة عدم الرضا به فهو باطل لانه لم يحصل في الوجود حتى يتعلق به الرضا او عدمه واما انه تعالى امر بما لا يريد ونهى عما
لا يكره فانه تعالى امر الكفار بالاسلام ولم يرد اسلامهم بمعنى عدم تقدير اسلامهم فهذا لا يعد من السفه ولا محذور فيه وانما
يكون سفها لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به ولكن هذا الانحصار ممنوع لانه ربما كان لاتمام الحجة عليهم
فلا يعد سفها واما ما ذكر من لزوم نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة فجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وتعلقه

خلق القبيح في نظام العالم ليس بقبيح من الفاعل المختار اذ لا قبح بالنسبة اليه على ان هذا مبني على القبح العقلي وهو ممنوع عندنا
ومع هذا فانه شترك الالزام لان خلق الحسن الذي هو القبيح يكون قبيحا والله تعالى خلقه بالاتفاق منا ومنكم انتهى اقول
لا يخفى ان صغرى ما ذكره من دليل الاشاعرة ممنوعة وانما الله سبحانه خالق ما يكون خيره غالبا على شره والمصالح العائدة
من الشاهد لا يليق صدوره عنه سبحانه واما ما ذكره من الجواب فهو مبني على ما اخترعه واصطلحه من جعل الارادة بمعنى
التقدير وقد سبق انه يمكن كونه قد تبع في ذلك النعمانية من طوايف الشيعة وكونه شوها الاصطلاح اصحابه على ذلك بمنع كلام
شارح العقايد فتذكر وايضا ان اراد بالتقدير الخلق فهو اول البحث والنزاع لانا نمنع كون الشرك مفعولا من القبايح الشاهد فهو
في الشاهد صادر عنه تعالى وان اراد التبيين والاعلام والكتابة في اللوح المحفوظ ونحو ذلك من معاني القدر فهو
خارج عن محل النزاع كما عرفت في بحث القضاء والقدر وقد سبق ايضا ان الفرق بين الارادة والرضا غير مرضي واما ما ذكره
بقوله واما كون الطاعات التي لم يصدر عن الكفار مكروهة له تعالى فيظهر من تعقيبه اياه بالترديد الاتي انه في زعمه نقل
ذكر المصنف وهو افتراء بلا امتراء لان المصنف لم يذكر ان الطاعات التي لم يصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى
بل قال ان الله تعالى اراد الطاعات سواء وقعت او لا واين هذا من ذاك مع ان ذلك الترديد مردود بانه يفهم من تحقيقه
الثاني ان تعلق الرضا بالفعل فرع وجوده وهو ظاهر البطلان لان من خطب امرأة فاجابته يقال انها رضيت بتزويجه
ايا هام انه لم يحصل التزويج بعد واما ما ذكره بقوله فجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم
او وهم ظاهر اما اولا فلما مر من ان الارادة لم يجئ بمعنى التقدير لغة وعرفا واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله في نظام
العالم مجرد جعله طرفا لخلق القبيح اي خلق القبيح الواقع في جملة مخلوقات العالم فهذا لغو من القول كما لا يخفى وان اراد به
الاشعار بان مصلحة خلق القبيح في نظام العالم وتعليل حسنه في الجملة به فهو مخالف لمذهب الاشعري النافي لتعليل
الافعال وللقاعدة الاصلح بنظام الكل كما ذهب اليه الحكماء والامامية واما ثالثا فلانه لو تم ما ذكره اخيرا بقوله اذ لا قبح
بالنسبة اليه تعالى لم يحتج الى تلك المقدمات السابقة ولا يظهر وجه لتعليل تلك المقدمات بالعلة المذكورة كما لا يخفى
وبالجملة ظهر ان في كلام الناصب خلط وخبط وانه لا معنى للارادة عند الاشاعرة الا ما مر من الصفة المخصصة مع
نقل ان ارادة القبيح قبيحة لان الله تعالى اوعد الكفار والشياطين بارادة القبيح كما اوعدهم بفعله فقوله تعالى ويريد
الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا وقوله ويريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت الاية مع ان العقلاء يذمون من نهى شيئا عن
تحصل واتى مثله بقولهم لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم قال المصنف رفع الله درجته ومنها كون
العاصي مطيعا بعصيانه حيث اوجد مراد الله تعالى وفعل وفق مراده قال الناصب خفضه الله اقول جوابه ان المطيع من
اطاع الامر والامر غير الارادة فالمريد هو المقدر للاشياء ومرجح وجوداتها فاذا وقع الخلق على وفق ارادته فلا يقال انه خلق
الطاعة نعم اذا امر بشيء فالطاعة يكونون مطيعين انتهى اقول قد مر بيان ان الامر مستلزم للارادة وان كون الارادة
بمعنى التقدير والمريد بمعنى المقدر من اختراعات الناصب وتعدد تراته وتمويهاته ومع ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع
كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ومنها كونه تعالى يامر بما يكره لانه امر الكافر بالايمان وكرهه منه من حيث علم
يوجد وينهى عما يريده لانه نهاه عن الكفر واراده منه وكل من فعل ذلك من اشخاص البشر نسبه كل عاقل الى السفه والحمق



تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فكيف يجوز العاقل ان ينسب الى ربه تعالى ما يتبرأ العوام منه وينزه عنه انتهى قال الناصب
خفضه الله تعالى اقول قد سبق المنع من ان الامر بخلاف ما يريده بعيد سفيها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر
منحصرا في ايقاع المامور به وليس كذلك لان الممتحن بعبده هل يطيعه ام لا قد يامره ولا يريده منه الفعل اتيانه ال... 
منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده واما انه لا يريد الفعل منه فلانه لا يحصل مقصوده وهو
الامتحان اطاع او عصى فلا سفه في الامر بما لا يريده الامر انتهى اقول قد سبق ان ذلك المنع مكابرة وما استند به على كون الامر في
تلك الصورة امرا حقيقة بانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده مدفوع بان ذلك لا يكفي في حصول حقيقة الامر
بل لا بد ان يكون ذلك المامور به مرادا ولو كفى صورة الامر وصدق الامتثال في ذلك للزم ان يكون الخبر المراد به الامر لغة
كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الاية خبرا حقيقة لانه اذا سمعه المخاطب يحكم بانه كلام خبري
مشتمل على النسبة التامة وبطلانه ظاهر قال المصنف رفع الله درجته ومنها مخالفة النصوص القرانية الشاهدة بانه
يكره المعاصي ويريد الطاعات كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وكل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها وان الله لا يرضى
لعباده الكفر وان تشكروا يرضه لكم والله لا يحب الفساد الى غير ذلك من الايات فترى لاي غرض يخالفون هؤلاء القران
العزيز وما دل العقل عليه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد يستعمل لفظ الارادة ويراد به الرضا والاستحسان ويقابله
الكراهة بمعنى السخط وعدم الرضا فقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد اي لا يرضى ولا يرضى الظلم عن ذاته
المقدسة وهذا عين المذهب واما الارادة بمعنى التقدير والترجيح او سببه الترجيح فلا ينافيها الكراهة وهو معنى اخر وسائر
النصوص محمولة على الارادة بمعنى الرضا انتهى اقول قد مر ان الارادة يتضمن الرضا ولا يتحقق بدونه واما كون الارادة
بمعنى التقدير فقد مر انه من مصطلحات الناصب ولا يجديه الا العذاب الواصب وعطف الترجيح على التقدير غلط وتلبيس
لا يخفى على الطالب والراغب قال المصنف رفع الله درجته ومنها مخالفة المحسوس وهو اسناد افعال العباد الى المحقق
الدواعي وانتفاء الصوارف لان الطاعات حسنة والمعاصي قبيحة وان الحسن جهة دعاء والقبح جهة صرف ويثبت الله تعالى
في الطاعة دعوى الداعي اليها وانتفاء الصارف لا ينافي سبق ارادة الله تعالى لافعالهم وخلقه لها لان الاسناد بواسطة الكسب
والمباشرة فلا يكون مخالفة المحسوس واما ما ذكره من الدليل فهو مبني على اثبات الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناهما
انتهى اقول ان الناصب لم يفهم ان مراد المصنف فليس مرة من الداعي ما ذا فان مراد المص بالداعي الارادة المفسرة عنده
عند سائر الامامية وجمهور المعتزلة بالعلم بالنفع والعلم بالاصلح على اختلاف العبارتين ومع كيف يمكن انه يتوهم من
كلام المصنف انه ادعى ان اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف ينافي سبق ارادة الله تعالى حتى يرد عليه
بانه لا ينافي ذلك وبالجملة حاصل كلام المصنف ان ما ذهب اليه الاشاعرة من انه تعالى يريد كل ما وقع في الوجود من الطاعة و
المعصية يخالف ما هو المحسوس من استناد الافعال الى الداعي الى الارادة المفسرة بالعلم بالنفع فانه لو كان الباري تعالى مريدا لكل
الموجودات كما قالوا ابو يلزم ان يفعل من غير علم بالنفع وبدون ملاحظة الاصلح اذ لا نفع ولا اصلحية في اصدار بعض تلك
الموجودات وهي القبايح المحكوم عليها في الشاهد بالقباحة وعلى هذا لا يصير كلام الناصب متعلقا بكلام المصنف اصلا كما لا يخفى
ومن حصل له شعور محصلا مرتبطا بكلام المص نحن في صدد الاستفادة واما ما ذكره من ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين

عنها وفي القبح ثبوت الصارف وانتفاء الداعي
لا انه يجب ان يخرجه الحاجز لاستغنائه تعالى ولا داعي
الحكمة لان فاعلها فيه ولا داعي الجهل لاحاطة
علمه به في تحقق ثبوت الداعي الى الطاعات
وثبوت الصارف في العاصي فثبت ان الله
للاول وكراهته للثاني انتهى ثم قال الناصب
خفضه الله اقول ان اسناد افعال العباد الى تحقق
الدواعي وانتفاء الصوارف صح

فقد عرفت بطلان ابطاله بما قررناه آنفا قال المصنف رفع الله درجته المطلب السادس في وجوب الرضا بقضاء
الله تعالى اتفقت الامامية والمعتزلة وغيرهم من الاشاعرة وجميع طوائف الاسلام على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى
وقدره ثم ان الاشاعرة قالوا قولا لزمهم منه خرق الاجماع والنصوص الدالة على وجوب الرضا بالقضاء وهو ان الله تعالى
يفعل القبائح باسرها ولا مؤثر في الوجود غير الله تعالى من الطاعات والقبائح فيكون القبائح من قضاء الله تعالى على العبد
وقدره والرضا بالقبيح حرام بالاجماع فيجب ان لا يرضى بالقبيح ولو كانت من قضاء الله تعالى لزم ابطال احد المقدمتين وهي
اما عدم وجوب الرضا بقضائه تعالى وقدره او وجوب الرضا بالقبيح وكلاهما خلاف الاجماع اما على قول الامامية من ان الله
منزه عن فعل القبيح والفواحش وانه لا يفعل الا ما هو حكمة وعدل وصواب فلا شك في وجوب الرضا بهذه الاشياء لانه
كان الرضا بقضائه وقدره على قواعد الامامية والمعتزلة واجبا ولم يلزم منه خرق الاجماع في ترك الرضا بقضاء الله ولا في
الرضا بالقبائح انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان وجوب الرضا بقضاء الله تعالى مذهب الاشاعرة واما
لزوم نسبة فعل القبائح اليه تعالى فقد عرفت بطلانه فيما سبق وانه غير لازم لان خلق القبيح ليس بفعله ولا قبيح بالنسبة اليه
واما قوله فيكون القبائح من قضاء الله تعالى قلنا نعم لان القبائح مقضيات لا القضاء والقضاء فعل الله تعالى والقبيح هو المخلوق
فنختار من المقدمتين وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا نرضى بالقبيح لان القبيح ليس هو القضاء بل هو المقضي كما
عرفته ولم لا يلزم منه خرق الاجماع انتهى اقول نعم قد سبق ذلك مع ما عقبناه من بيان ان خلق القبيح قبيح وانه لا معنى
لعدم قبح القبيح مع صدوره عنه تعالى وبالنسبة اليه وان الفرق بين القضاء والمقضي بما يفضل كاملا على بطلانه ونزيد على
ذلك ههنا ونقول يجب الرضا بالمقضي ايضا بل هو المراد مما اشتهر من وجوب الرضا بالقضاء وذلك لانه اذا اختار الله
لعبده شيئا وارتضاه فلا يختاره العبد ولا يرضاه كان منافيا للعبودية وفصل بعض المتأخرين ههنا وقال اختيار الرب
لعبده نوعان احدهما اختيار ديني شرعي فالواجب على العبد ان لا يختار في هذا النوع غير ما اختاره له سيده قال تعالى وما كان
لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم فاختيار العبد خلاف ذلك مناف لايمانه وتسليمه
ورضاه بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد رسولا النوع الثاني اختيار كوني قدري لا يسخطه الرب كالمصائب التي يبتلي عبده بها
فهذا لا يضره فراره منها الى القدر الذي يرفعها عنه ويكشفها وليس في ذلك منازعة للربوبية وان كان فيه منازعة
للقدر بالقدر فهذا تارة يكون واجبا وتارة يكون مستحبا وتارة يكون مباحا مستوي الطرفين وتارة يكون حراما و
تارة يكون مكروها واما القدر الذي لا يحبه ولا يرضاه مثل قدر المعايب والذنوب فالعبد مأمور بسخطه ومنهي عن الرضا
به فتامل تكميل جميل ان قال قائل ما تحقيق مذهبكم في القضاء والقدر وهل افعال العباد عندكم بقضاء الله تعالى وقدره كما
يقتضيه ما اشتهر بين اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله ام لا وما تحقيق الخبر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال حاكيا عن ربه من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليتخذ له ربا سواي وما روي عنه صلى الله عليه وآله انه
اوجب الايمان بالقدر خيره وشره واخبر ان الايمان لا يتم الا به قلنا الواجب في هذه المسألة اولا ان نذكر معاني القضاء
والقدر ثم نبين ما يصح ان يتعلق بافعال العباد من ذلك وما لا يتعلق ونجيب عن الروايات الواردة في ذلك بما يلائم الحق
اما القضاء فانه قد جاء بمعنى الاعلام كقوله تعالى وقضينا اليه ذلك الامر اي اعلمناه وجاء بمعنى الحكم والالزام كقوله تعالى



وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم بذلك في التكليف على خلقه والزمهم به وجاء بمعنى الخلق كقوله تعالى فقضيهن
سبع سموات اي خلقهن واما القدر فانه قد جاء بمعنى الكتابة والاخبار كما قال جل وعلا الا امرأته قدرناها من الغابرين
اي اخبرنا بذلك وكتبناها في الالواح وجاء بمعنى وضع الاشياء في مواضعها من غير زيادة فيها ولا نقصان كما قال تعالى
وقدر فيها اقواتها وجاء بمعنى التبيين لمقادير الاشياء وتفاصيلها واما افعال العباد فيصح ان نقول فيها ان الله تعالى
قضى عليهم بها بمعنى انه حكم بها والزمها عباده واوجبها وهذا الالزام امر وليس بالجبر ولا جبر وانه سبحانه قدر
افعال العباد بمعنى انه بين لها مقاديرها من حسنها وقبحها ومباحها ومحظورها وفرضها ونفلها واما القول بانه قضاها
وقدرها بمعنى انه تعالى خلقها فغير صحيح لانه لو خلق الطاعة والمعصية لسقط اللوم عن العاصي ولم يستحق الطائع ثوابا
على عمله واما افعال الله تعالى فنقول انها كلها بقدر وتبيان لا تفاوت فيها ولا خلل وانها كلها بموجب الحكمة ملائمة
وعلى نسق الصواب منتظمة واما الخبر الاول ان كان صحيحا فمعنى القضاء فيه هو ما يحل ويمتحن به العبد من انواع الاسقام
وشدائده والآية ولا ريب ان ذلك كله من قضاء الله الذي يجب على العباد الرضا به والصبر عليه وهو ما يفعله الله تعالى بعبده
لحكمته البالغة التي يقتضيها علمه المحيط بما يكون من المصالح لعبده فيه ولا دخل للمعاصي في القضاء لانه سبحانه لا يقضي على العبد
بالمعصية لانها من الباطل الذي يعاقب عليه وقد قال عز من قائل والله يقضي بالحق واما الخبر الثاني الذي يدل على الايمان
بالقضاء والقدر خيره وشره فالخير من القضاء والقدر هو ما تميل اليه الطباع وتلتذ به الحواس والشر ضد ذلك ويسمى
بما يحمل على النفوس ثقله من الشدة والمشقة كما اشرنا اليه سابقا وهذا الذي اجمع المسلمون بان الرضا به واجب ولا يخفى
انه لو كان الظلم والفسق والكفر من قضاء الله تعالى وقدره لوجب الرضا به ولحرم ترك انكاره لكن لما راينا العقلاء يكرهونه ولا
يرضونه ويعيبون من رضي به ويذمونه علمنا انه ليس من قضاء الله وقدره ومما يؤيد هذا المعنى ويوضح هذه المباني
ما روي بالاسناد الصحيح عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام انه قال حين قال له شيخ من اهل العراق اخبرنا عن خروجنا الى اهل
الشام أبقضاء من الله وقدره فقال امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا
هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه يا شيخ
عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها
مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك
لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يات ملامة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى
بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن
الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها
ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من
النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا
الا اياه وقال العلامة القوشجي ظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فارادة التأييد محل تامل انتهى ولا
يخفى ان هذا الحديث منهاج الحق واليقين وقد بين فيه ما هو الحق في مسألة افعال العباد كمال التبيين وما اورده العلامة

القوم حين يندفع بان امر امير المؤمنين عليه السلام بهذا السفر ان كان على سبيل الوجوب فالقضاء والقدر في الحديث بمعنى
الايجاب وذلك لان امره عليه السلام موافق لما امر الله تعالى وهو واجب الاتباع وان كان على سبيل الاستحباب والاولوية فهما
بمعنى الاعلام انا الامر المقيد للاولوية يتضمنه والاول اظهر ويؤيده قوله عليه السلام هو امر من الله وقوله وقضى ربك ان لا
تعبدوا الا اياه ومع قوله عليه السلام لعلك ظننت قضاء لازما آه يفيد سلب الوجوب بالعقلي والاضطرار كما يدل عليه ما
تقدم عليه في الرواية وما تأخر صريحا فتدبر وعند ذلك يندفع التأمل في التساند والحمد لله الذي ايدنا بهذا والصلوة
على محمد سيد الورى وآله اعلام الهدى قال المصنف رفع الله درجته المطلب السابع في ان الله تعالى لا يعاقب الغير على فعله
تعالى ذهبت الامامية والمعتزلة الى ان الله تعالى لا يعذب العبد على فعل يفعله الله تعالى فيهم ولا يلومهم عليه وقالت الاشاعرة
انه تعالى لا يعذب العبد على فعل العبد بل يفعل الله فيه الكفر ثم يعاقبه عليه ويفعل فيه الشتم لله تعالى والسب له وللانبياء
ويعاقبهم على ذلك ويخلق فيهم الاعراض عن الطاعات وعن ذكره وذكر اهوال المعاد ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين وهذا
اشد انواع الظلم وابلغ اصناف الجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد قال الله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وما الله
يريد ظلما للعباد وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون ولا تزر وازرة وزر اخرى واي ظلم اعظم من ان يخلق في العبد
شيئا ويعاقبه عليه بل يخلقه اسود ثم يعذبه على سواده ويخلقه طويلا ثم يعاقبه على طوله ويخلقه اكمه ويعذبه على ذلك و
لا يخلق له قدرة على الطيران الى السماء ثم يعذبه بانواع العذاب على انه لم يطر فلينظر العاقل المنصف من نفسه التارك الهوى
هل يجوز له ان ينسب ربه الى هذه الافعال مع ان الواحد منا لو قال له انك تحبس عبدك عندك وتعذبه على عدم خروجه في حوائجك
لقابل بالتكذيب وتبرأ من هذا الفعل فكيف يجوز ان ينسب الله به ما يتنزه هو عنه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الاشاعرة ان لا خالق غير الله تعالى كما نطق في كتابه العزيز الله خالق كل شيء وهو يعذب العبد على فعل العبد لان العبد
هو المباشر والكاسب لفعله وان كان خلقه من الله تعالى والخلق غير الفعل والمباشرة ثم انه لو عذب عباده بانواع العذاب
من غير صدور ذنب عنهم يجوز له ذلك وليس هذا من باب الظلم والجور لان الظلم هو التصرف في حق الغير ومن تصرف في ملكه
باي وجه من وجوه التصرف لا يقال انه ظلم فالعباد كلهم ملك الله تعالى وله التصرف فيهم كيف يشاء الا ترى الحق كيف عيسى ع
حيث حكى الله تعالى عنه ان تعذبهم فانهم عبادك جعل العبودية سببا لاستحقاق التعذيب لدلالته انهم ملك ولمالك ان يتصرف
فيهم كيف شاء فالظلم بالنسبة اليه تعالى كيفما يتصرف في عباده هذا منه الحق الابلج وما سواه بدعة وضلالة كما ستعلم
وتعلم بعد هذا في مبحث خلق الاعمال ان الفاعل هو الله تعالى وما ذكره من خلق الاسود وتعذيبه بالسواد فهذا من باب طامات
وكذا ما ذكره من الامثلة لان هذه الاشياء اعراض خلقت ولا يتعلق به ثواب وعقاب والافعال المخلوقة ليست مثل هذه
الاعراض لان العبد في الافعال كاسب ومباشر والثواب والعقاب بواسطة المباشرة كما سنحققه ان شاء الله اقول لا نسلم ان الله
تعالى في الآية المذكورة جعل مجرد العبودية سببا للتعذيب اذ الظاهر ان الاضافة في عبادك للعهد والمعنى قال عيسى عليه السلام ان تعذبهم
او عبادك فانهم والحال انهم عبادك الذين عرفتهم عاصين مكذبين لرسلك منكرين لانبيائك وقد دل على عصيانهم وكفرهم
صدر الآية حيث خاطب الله تعالى فيه عيسى عليه السلام بقوله واذ قال الله يا عيسى بن مريم ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من
دون الله قال سبحانك ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق الى آخر الآية واما ما ذكره من ان الامثلة المذكورة من خلق السواد و



الطول ونحوهما اعراض خلقت ولا يتعلق به ثواب وعقاب والافعال المخلوقة ليست من هذه الاعراض آه فحقيق بالاعراض عنه
وذلك لان التمثيل انما هو بالنظر الى اتصاف الاعراض المذكورة بمحلية العبد لها ولا ريب في مشاركة الافعال لها في
هذا الوصف فلا يظهر الفرق بين الامرين في جعل المحل بالنسبة الى احدهما موجبا لترتب الثواب والعقاب دون الاخر و
اما المباشرة فان اريد به ايضا معنى المحلية كما يشعر به ظاهر كلام المصنف بمعنى ان العبد يصير محلا لمباشرة العصيان والايمان في
به فلا يحصل الفرق ايضا وان اريد به صدور فعل المعصية مثلا عن العبد فقد وقع الاعتراف بان العبد فاعل البعض افعاله
فثبت مذهب اهل العدل اذ لا قائل بالفصل فافهم قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثامن في امتناع تكليف ما لا يطاق
قالت الامامية ان الله تعالى يستحيل عليه من حيث الحكمة ان يكلف العبد ما لا قدرة له عليه ولا طاقة له به وان يطلب منه فعل ما يعجز
عنه ويمتنع منه فلا يجوز له ان يكلف الزمن الطيران الى السماء ولا الجمع بين الضدين ولا يكون في المشرق حال كونه في المغرب ولا
احياء الموتى ولا اعادة آدم ونوح ولا اعادة امس الماضي ولا ادخال جبل قاف في خرم الابرة ولا شرب ماء دجلة في جرعة ولا
انزال الشمس والقمر الى الارض وغير ذلك من المحالات الممتنعة لذاتها وذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى لم يكلف العبد الى
ما لا يطاق ولا يتمكن من فعله فخالفوا المعقول الدال على قبح ذلك وانه تعالى لا يفعل القبيح والمنقول وهو المتواتر من الكتاب العزيز
قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ربك بظلام للعبيد لا ظلم اليوم ولا يظلم ربك احدا والظلم هو الاضرار بغير
المستحق واي اضرار اعظم من هذا مع انه غير مستحق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الاشاعرة ان تكليف ما لا يطاق جائز والمراد من هذا الجواز الامكان الذاتي وهم متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط
في الشريعة بحكم الاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والدليل على جوازه انه تعالى لا يجب عليه شيء فيجوز له
التكليف باي وجه اراد وان كان العلم العادي افادنا عدم وقوعه وايضا لا يقبح من الله شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فقد ذهب
المعتزلة بعدم جواز التكليف بما لا يطاق لانه قبيح عقلا بما ذكره هذا الرجل من ان تكليف الزمن الطيران الى السماء وامثاله يعد
في العقل سفها وقد مر فيما سبق ابطال الحسن والقبح العقليين ولا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع فنقول ان ما لا يطاق على
مراتب احدها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدمه او تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة لان
القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا يتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة يتعلق به حال وجوده عندنا ومثل
هذا الشيء لما لم يتحقق اصلا فلا يكون له قدرة حادثة يتعلق به قطعا والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي
بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المامور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة
الثاني ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم فقالت الاشاعرة في هذا القسم انه يجوز التكليف به
في تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال لا يتصور الممتنع لذاته ومنهم من قال بامكان تصوره وبالجملة لا يجوز التكليف به
اصلا لانه لا يراد بهذا الجواز الامكان الذاتي والتكليف بالممتنع طلب تحصيل ما لا يمكن بالذات وهذا باطل الثالث ان لا يتعلق به
القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة
لا يتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء
وسائر المستحيلات العادية فهذا هو محل النزاع ونحن نقول بجوازه لامكانه الذاتي والمعتزلة يمنعونها لقبحه العقلي مع انا

قايلون بانه لم يقع وهذا شان ساير ما يجوزه الاشاعرة من الامور الممكنة كالرؤية وغيرها والتجويز العقلي لا يستلزم الوقوع انتهى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان المراد من جواز التكليف بما لا يطاق امكانه الذاتي وعدم الوقوع انما هو مذهب بعض متاخري الاشاعرة الذين فروا عن الشناعات اللازمة لمذهب شيخهم ولما ذهب شيخهم ومتابعيه من متقدمي اصحابه وهو الذي قصد المصنف ان يتكلم عليه ههنا فهو الامكان الوقوعي كما يدل عليه استدلالهم بالتكليف بالايمان لابي لهب ونحوه وقال الغزالي في المنخول ان هذا المذهب لا يليق بمذهب شيخنا الا انه لزمه وجهين اخرين احدهما ان القدرة الحادثة عنده لا تاثير لها في المقدور فهو واقع باختراع الله تعالى فقد كلفنا فعل الغير والاخر ان القاعد عنده غير قادر على القيام وهو مامور بالقيام ويكون القدرة القيام يقارن القيام انتهى فقول الناصب وهم متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء انه يكون كاذبا وستزيد ذلك وضوحا عنقريب انشاء الله واما ثانيا فلان ما ذكره في الدليل على الجواز من انه لا يجب عليه تعالى شيء مردود بما مر من ان نفي الوجوب بالمعنى الذي ذكره اهل العدل مخالف للعقل والنقل كقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وكذا الكلام في قولهم لا يقبح من الله شيء فانه ايضا مردود بما مر مرارا واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان المرتبة الاولى من مراتب التكليف بما لا يطاق بقوله والتكليف بهذا جايز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكباير الخ مما ذكره صاحب المواقف وحاصله على ما صرح به في شرح مختصر ابن الحاجب انه لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مامور ويمتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وقد اجيب عنه بوجهين مذكورين هناك ايضا احدهما ان ما ذكرتم لا ينفي امكان الوقوع لجواز وقوعه من المكلف في الجملة وان امتنع بغيره من علم وخبر او غيرهما فهو استدلال على غير محل النزاع وثانيهما انه لو دل لكم هذا بطل الجمع عليه فيكون باطلا بيانه ان ذلك يستدعي ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل او عدمه لوجوب تعلق العلم باحدهما او لا يماكان تعين وامتنع الاخر ولما ذهب اليه الاشعري من كون القدرة مع الفعل وكون الافعال مخلوقة لله تعالى فانهما ظاهران في استلزامهما كليهما يكون التكليفات تكليفا بالمستحيل انتهى وقد اجاب عنه المحقق الحلي ايضا في كتاب نهاية الوصول من وجوه فليطالع ثمة واما رابعا فلان ما ذكره في بيان المرتبة الثالثة تبعا لصاحب المواقف من ان هذا هو محل النزاع كما صرح به صاحب المواقف ايضا في آخر هذا التحرير حيث قال وبما قررنا من تحرير محل النزاع يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوا في ايمان ابي لهب وكونه مامورا بالجمع بين المتناقضين نصب للدليل في غير محل النزاع انتهى ولا يذهب عليك ان صاحب المواقف انما ارتكب تحرير محل النزاع على الوجه الذي لزم منه بطلان اكثر ادلة اصحابه للفرار عما هو اشنع من ذلك وهو القول بجواز تكليف المحال لذاته وهذا في الحقيقة حيلة منه للتفصي عن تلك الشناعة والا فمحل النزاع عند اصحابه ليس مخصوصا بما ذكره في المرتبة الثالثة من المستحيلات العادية وقد اشار الى هذا الشارح الجديد للتجريد بقوله لقائل ان يقول ان ما ذكره من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان منا لا يجوزون اي يجوزون التكليف بالمحال لذاته ويدل ايضا على ذلك كلام العلامة الشيرازي في شرح مختصر الاصول حيث قال اعلم ان الائمة اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو ما لا يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه ونحو مما يمتنع تصورها او لغيره كجميع الممكنات لفقدان اسباب وجودها او بوجدان الموانع عنها كالايمان ممن علم

*(حاشية:)* اي امكان وقوع الفعل عن المكلف وهذا رد لقوله ويمتنع منه الفعل الخ

---

الله انه لا يؤمن فانه ممكن بحسب ذاته ممتنع بحسب غيره فان كان الاول اي الممتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول الثاني امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى وقوعه شرعا وذهب المصنف الى امتناع الاول وهو المختار وعلى ما مال اليه الغزالي انتهى ثم الظاهر ان الاشعري اخذ جواز التكليف بما لا يطاق من القصة المذكورة بين العوام في مخاطبة ادريس عليه السلم مع ابليس عليه اللعنة كما اشار اليه الفاريسي في بحث القدرة من شرح جمع الجوامع حيث قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها الوجود لم تصلح ان يكون محلا لتعلق الارادة لا النقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصورها عنه وقد يكون لعدم قبوله لتاثيرها فالعدم امكانه لوجوب او امتناع والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاد ابو اسحق الاسفرايني ان اول من اخذ منه ذلك ان ادريس عليه السلم حيث جاءه ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة فقال الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احد عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقد اشتهر وظهر ظهورا لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس اجوبة في مسايل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمقلديهم نقد شهر في مذهبهم وبهذا الذي نقل عن الاسفرايني في شان شيخه الاشعري يظهر صدق ما ذكره الحكيم شمس الدين الشهرزوري في تاريخ الحكماء عند ذكر ترجمة فخر الدين الرازي وتعييره وتقبيحه لمتابعته للاشعري حيث قال والعجب احوال هذا الرجل انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة يوهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا الى غايات المراتب ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع ويقتدي بمذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف من طرفيه الطول لانه كان خاليا من الحكمتين البحثية والذوقية لا يعرف ذرب حذاء لا يقيم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهبه الجاهلية التي يخبط فيها خبط عشواء انتهى قال المصنف رفع الله درجته المطلب التاسع في ان ارادة النبي صلى الله عليه وآله موافقة لارادة الله تعالى ذهبت الامامية الى ان النبي صلى الله عليه وآله يريد ما يريده الله تعالى ويكره ما يكرهه وانه لا يخالفه في الارادة والكراهة وذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي عليه السلم يريد ما يكرهه الله تعالى ويكره ما يريده لان الله يريد من الكافر الكفر ومن العاصي العصيان ومن الفاسق الفسوق والفاجر الفجور والنبي عليه السلم اراد منهم الطاعات فخالفوا بين مراد الله تعالى وبين مراد النبي عليه السلم وان الله كره من الفاسق الطاعة ومن الكافر الايمان والنبي اراد هما منهما فخالفوا بين كراهة الله وكراهة نبيه نعوذ بالله من مذهب يودي الى القول بان مراد النبي عليه السلم يخالف مراد الله وان الله لا يريد من الطاعات ما يريده انبياؤه بل يريد ما اراده الشياطين من المعاصي وانواع الفواحش والفساد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الارادة قد يقال ويراد بها الرضا والاستحسان ويقابلها السخط والكراهية وقد يراد بها الصفة المرجحة والتقدير قبل الخلق وبهذا المعنى لا يقابلها الكراهية فالارادة اذا اريد بها الرضا والاستحسان فلا شك ان مذهب الاشاعرة ان كل ما هو مرضي لله فهو مرضي لرسوله وكل ما هو مكروه عند الله مكروه عند رسوله واما قوله ذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي عليه السلم يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده

لان الله تعالى يريد من الكافر الكفر ومن العاصي العصيان والنبي عليه السلم اراد منهم الطاعات فان اراد بهذه الارادة في
الكراهة الرضا والسخط فقد بينا انه لم يقع بين ارادة الله تعالى وارادة رسوله مخالفة قط وان اراد ان الله يقدر الكفر للكافر
والنبي يريد منه الطاعة بمعنى الرضاء والاستحسان فهذا صحيح لان الله تعالى ايضا يستحسن منهم الطاعة ويريد بمعنى انه يقدره
والحاصل انه خلط المعنيين ويعترض وكثيرا ما يفعل مثل هذا في هذا الكتاب امثال هذا والله يعلم المصلح من المفسد انتهى اقول
تدفع الناصب في هذا الفصل جميع مقدماته الفاسدة التي ذكرها سابقا مشتركة من ان الارادة غير الرضا وان الارادة بمعنى
التقدير ويبنى عليهما تزييفه المردود وكذا الحال في ما ذكره في الحاشية من ان المخلص ان الله تعالى قد يقدر ما لا يرضى به
فلا يرضى به النبي عليه السلم وقد يرضى بما لم يقدره فهو المرضي ايضا له وليس ههنا مخالفة اصلا انتهى والحاصل انه ان اراد
بتقدير ما لا يرضى به فهو مردود بما مر وان اراد به ارادة ما لا يرضى به فهو مدفوع بما سبق من ان الارادة مستلزمة
الرضا وان اراد الاعلام والتبيين والكتابة فهو مسلم لكن لا يجديه فيما هو بصدده كما لا يخفى قال المصنف رفع الله
درجته المطلب العاشر في انا فاعلون اتفقت الامامية والمعتزلة على انا فاعلون وادعوا الضرورة في ذلك فان كل عاقل لا يشك
في الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وان هذا الحكم مركوز في عقل كل عاقل بل في قلوب الاطفال والمجانين فان
الطفل لو ضربه غيره بآجرة تؤلمه فانه يذم الرامي دون تلك الآجرة ولولا علمه الضروري بكون الرامي فاعلا دون الآجرة
لما استحسن ذم الرامي دون الآجرة بل هو حاصل في البهائم قال ابو الهذيل حمار بشر اعقل من بشر لان حمار بشر اذا اتيت به الى
جدول كبير فضربته لم يطاوع على العبور وان اتيت به الى جدول صغير جازه لانه فرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر
عليه وبشر لم يفرق بينهما فحماره اعقل منه وخالفت الاشاعرة في ذلك فذهبوا الى ان لا مؤثر الا الله فلزمهم من ذلك محالات
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها وليس لقدرتهم
تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور
مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته
من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري فافعال العباد
الاختيارية على مذهبه يكون مخلوقا لله تعالى مفعولا للعبد فالعبد فاعل وكاسب والله خالق ومبدع هذا حقيقة مذهبهم
ولا يذهب على المتعلم انهم ما نفوا نسبة الفعل والكسب عن العبد حتى يكون الخلاف في انه فاعل او لا كما صدر الفصل بقوله
انا فاعلون واعترض الاعتراضات عليه فنحن ايضا نقول انا فاعلون ولكن هذا الفعل الذي اتصفنا به هل هو مخلوق لنا او
خلق الله فينا واوجده مقارنا لقدرتنا واختيارنا وهذا شيء لا يستبعده العقل فان الاسود هو الموصوف بالسواد والسواد
مخلوق لله تعالى فلم لا يجوز ان يكون العبد فاعلا ويكون الفعل مخلوقا لله ودليل الاشاعرة ان فعل العبد ممكن في نفسه
كل ممكن مقدور لله لشمول قدرته كما ثبت في محله ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين
مؤثرتين على مقدور واحد لما هو ثابت في محله وهذا دليل لو تامله المتامل لعلم ان المدعى حق صريح ولا شك ان الممكن اذا
صادفه القدرة القديمة المستقلة توجده ولا مجال للقدرة الحادثة والمعتزلة اضطرهم الشبهة الى اختيار مذهب ردي
هو اثبات تعدد الخالقين غير الله في الوجود وهذا خطأ عظيم واستجراء كبير لو تاملوا قباحته لارتدعوا منه كل الارتداع

كما ستبين انشاء الله في اثناء هذه المباحثات ثم ان مذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان افعال العباد الاختيارية
واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار ولهم في اختيار هذا المذهب طرق منها ما اختاره ابو
الحسين من مشايخهم وذكره هذا الرجل وهو ادعاء الضرورة في ايجاد العبد لفعله ويزعم ان العلم بذلك ضروري لا حاجة به الى
الاستدلال وبيان ذلك ان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش وان الاول مستند الى دواعيه واختياره وانه
لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منه بخلاف حركة المرتعش اذ لا مدخل فيه لارادته ودواعيه وجعل ابو الحسين
ومن تابعه من الامامية انكار هذا سفسطة مصادمة للضرورة كما اشتمل عليه اكثر دلايل هذا الرجل في هذا المبحث والجواب ان
الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكن مرجعه الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها في
الثانية لا الى تاثيرها في الاختيارية وعدم تاثيرها في غيرها والحاصل انا نرى الفعل الاختياري مع القدرة والفعل الاضطراري بلا
قدرة والفرق بينهما يعلم بالضرورة ولكن وجود القدرة مع الفعل الاختياري لا يستلزم تاثيرها فيه وهذا محل النزاع فتلك الضرورة
التي يحكم بها الضرورة لا تعدى المخالف فنعلم ان دعوى الضرورة في اثبات هذا المدعى باطل صريح لان علماء السلف كانوا بين
منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه
لا التفرقة بالحسن بين الفعلين فانه لا مدخل له في اثبات المدعى لانه مسلم بين الطرفين فكيف يسمع نسبة كل العقلاء الى انكار
الضرورة وفيه ايضا ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة انه مع الارادة
الجازمة الجامعة يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منها انه لا ارادة منه ولا حصول للفعل عقيبها منه وهذا كلام المنصف
المتامل فكيف يدعى الضرورة في خلافه فعلم ان كل ما ادعاه هذا الرجل من الضرورة في هذا المبحث فهو مبطل فيه انتهى اقول
اثبات القدرة ببعض الناس من تخفيف القول كما مر وسيجيء عن قريب انشاء الله تعالى والتمسك بجريان العادة قد اسبقنا في
بيان فساده ما لا يحتاج الى الاعادة واما الكسب فقد كشف من السخف والفساد ما كشفناه وزيادة واما ما ذكره بقوله
فنحن ايضا نقول انا فاعلون آه فهو كاذب فيه كيف وهم صرحوا بان الفعل من الله تعالى والكسب من العبد ولو سلم فلا كلام
ان اطلاق العباد فانما يجوزون به معنى الكسب والمحلية ولا يريدون به معناه الحقيقي الذي قصده المصنف ههنا وهو
الايجاد والاحداث الذي يتعارفه اهل اللسان واما ما ذكره من ان الافعال التي يظهر صدورها عن العباد لا يستبعد العقل ان
يكون صادرة في الحقيقة عن الله تعالى مقارنا لقدرتنا فيتوجه عليه انه يتضمن انكار البديهي الظاهر المشاهد لكل احد فانه ما
عن العباد وانكاره بنسبتها الى الله تعالى على طريقة الرجم بالغيب والرمي في الظلام فكيف لا يكون مستبعدا واي دليل
او اقناعي قام على خلاف المشاهد الظاهر حتى يكون رافعا لاستبعاد العقل وبهذا يظهر فساد تمثيله بالاسود فان السواد قام
عليه بعين ووقوعه عليه فلا وجه لقياسه الى الافعال القائمة بالعباد بعين صدورها منهم كالاكل والشرب كما مر بيانه ولهذا ترى اهل
العدل يحكمون بان السواد والبياض ونحوهما من الاعراض فعل الله تعالى والاكل والشرب والزنا والسرقة ونحوها من فعل العبد
واما ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مع كونه مشهورا اعتمدوا عليه عندهم ولهذا ايضا خصه الناصب بالذكر ههنا مردود ومقدوح
اما اولا فلان شمول قدرته لجميع المقدورات مما لم يثبت عند المعتزلة فانهم يخصصون خلق الاجسام بقدرة الله تعالى وافعال
العباد بقدرتهم واما ثانيا فلانه منقوض بالقاء الولد ونحوه فانه ممكن في نفسه مع استحالته على الله تعالى اتفاقا وما هو مخلوق لكم

عن هذا فهو جوابنا عن ذلك واما ثالثا فلانه ان اريد بشمول قدرته لجميع الممكنات تعلقها به بالذات فهو ممنوع
لانهم مما استدلوا به على ذلك المطلب يجوز ان يكون تعلقها الى بعض بالذات والى بعض آخر بالواسطة وكلام الاصفهاني
في شرحه للطوالع يدل على ذلك حيث قال والحق ان انتهاء كل الممكنات الموجودة اليه دليل على انه قادر على الكل وان اريد به تعلقها
به على الوجه الاتم فهذا لا ينافي كون افعال العباد مقدورة لهم بالذات واما رابعا فلانه ان اريد بشمولها لجميع تعلقها به
بالفعل فهذا غير لازم مما ذكروه في بيانه لجواز ان لا يكون الامكان علة لتعلقها بالفعل بل الامكان للتعلق وفعليته يستند
الى ما ينضم الى الامكان وان اريد به تعلقها بالامكان فهذا لا يستلزم الفعلية في جميع الممكنات حتى يلزم اجتماع قدرتين
موثرتين بالفعل في مقدور واحد والحاصل ان الامكان كما حققه المحقق الطوسي طيب الله مضجعه علة مصححة لتعلق القدرة
لا موجبة له ولا يلزم من تحقق العلة المصححة لشيء تحققه بالفعل لجواز ان يكون هناك ما يمنعه وبهذا يندفع دليل آخر للاشاعرة
وهو ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في
الجسم والتالي باطل انتهى واما ما ذكره من ان اهل العدل اختاروا ما منه فعاروديا هو اثبات تعدد الخالقين فهو كلام منهم اذا
كشف غطاؤه ظهر جودة ما اختاروه وذلك لان الردي اثبات تعدد الخالق القديم الذي لا يكون مخلوقا لعلة او بواسطة
كما يلزم الاشاعرة من القول بزيادة الصفات القديمة واما اثبات الخالق الحادث الذي يكون ذاته ووجوده وقدرته وتمكينه وسائر
صفاته وكمالاته مخلوقة لله تعالى كما هو شان العبد على راي اهل العدل فلا رداءة فيه بل فيه جودة تنزيه الله تعالى عن كونه فاعلا
للقبائح والفواحش المنسوبة الى العبد كما مر واما ما ذكره من الجواب فهو مما ذكره صاحب المواقف وقد ظهر لنا الحق ان
الذين الصواب بل كانه وجه تمرة الغراب وفيه نظر اما اولا فلان محصل كلام ابي الحسين والمصنف ومن وافقهم في هذا المقام
دعوى البداهة في مقدمات ثلثة احدها فاعلية القدرة والاختيار وتاثيرها والثاني ان العبد فاعل لنحو الصعود الى المنارة
بقدرته دون السقوط منها او دون حركته الارتعاشية والثالث انه لو لم يوثر قدرته في هذا الصعود لم يصعد لانهم جعلوا
الاولى منها نظرية والثانية من دليلا عليها حتى يتوجه انه دور وانه غير مفيد للعلية ثم لو جعل المقدمات تنبيها على المقدمة الاولى
لكان له وجه ويضعف منع لزوم العلية وما ذكره من ان علماء السلف كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مثبتين
له بالدليل آه مدخول بان ما ذكره السلف من اهل العدل بصورة الدليل انما هي تنبيهات على المدعى الضروري فقد حملها من
خالفهم من الاشاعرة على الاستدلال فحكمهم ايراد المنع والنقض والمعارضة عليها فلا يلزم ما توهمه الناصب من نسبة كل العقلاء
الى انكار الضرورة بل اللازم نسبة المعتزلين عن العقل والشعور وهم الاشاعرة الذين هذا شانهم في اكثر المسائل كما لا يخفى
واما ثانيا فلان وجود القدرة من غير تاثيرها انما يورث الفرق على تقدير تحققه في نفس الامر لكنه غير متحقق لشهادة الوجدان بثباته
ثم لو كان الفارق وجود قدرة غير موثرة لزم عدم الفرق فان الساقط من المنارة له قدرة اسقاط نفسه ايضا ولا شك انه
اذا سقط لم يوثر قدرته في هذه الحركة نعم انهم قالوا بتعلق تلك القدرة والارادة بالصعود دون السقوط لكن اذا لم يكن لها
تاثير في الفعل غير انها مقارنة له فتعلقها وعدم تعلقها انما يفيد في صحة اطلاق اللفظ دون التغاير في نفس الفعل
كونه اثر القدرة مع ان البديهي هو الثاني وبالجملة من انصف من نفسه علم الفرق بين الحركتين بان القدرة موثرة في الاولى
دون الاخرى واثبات القدرة بدون التاثير لا يكون له معنى محصل بل غير معقول اصلا كاثبات الباصرة للاعمى بدون الابصار

واثبات السامعة للاصم بدون الاستماع وكما ان انكار قدرة العبد مكابرة كذلك انكار تاثيرها في بعض افعاله مكابرة و
الاعتراف بان الاول مكابرة دون الثاني مكابرة في مكابرة لان بديهة العقول حاكمة بان بعض الافعال يصدر منا
بتاثير قدرتنا فيها فان كان كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة ومن مخترعات تعلق القدرة
بالفعل لا على وجه التاثير كما اخترعوه وسموه بالكسب امر خفي لا يهتدي اليه العقل فانه اذا لم يكن للقدرة تاثير لا يظهر وجه
تعلقها به فان قيل تعلقها به هو ان يكون موجودة عنده قلنا من اين يعلم وجودها عنده فان قيل علم وجودها من الفرق
بين حركة المرتعش وحركة المختار بالبديهة قلنا الفارق هو الارادة لان حركة المرتعش حصلت من غير ارادة وحركة المختار
حصلت بها والارادة غير القدرة لانها صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فان قيل اذا كانت الارادة مخصصة لاحد
المقدورين فالقدرة هي مستقلة بالوقوع فان عادة الله تعالى جرت بانها اذا تعلقت باحد طرفي الممكن حصل ذلك الطرف
وبالجملة القدرة الحادثة اي قدرة العبد عند الاشاعرة صفة يوجد الفعل معهما وبعبارة اخرى كيفية وجودية قائمة بالفاعل
موجودة عند الفعل فاذا لم يكن لها تاثير يكون في معرض الخفاء حتى يبرهن على ثبوته ولعمري ان القول بكسب العبد وان قدرته
غير موثرة وانما الموثر قدرة الله سبحانه ثم القول بثواب العبد وعقابه من باب ان يقال ان احدا قادرا على الزنا مثلا اذا كان
معه قادر آخر يكون قدرته اشد من قدرته وليس له ان يمنعه من الزنا اذا لم يرتكب الزنا وارتكب صاحبه الزنا صار هذا
الشخص الغير المرتكب له العاجز عن ان يمنع فاعله مستحقا للرجم دون المرتكب له وهو كما ترى والحاصل ان القول بالقدرة الغير
الموثرة مما لا طائل تحته لان القدرة صفة موثرة على وفق الارادة فلو لم يكن قدرة العبد موثرة يكون تسميتها قدرة مجرد
اصطلاح ولا يفيد الفرق بين القدرة والعلم بتاثير القدرة وعدم تاثير العلم واما ما ذكره العلامة الدواني في شرحه للعقائد
العضدية من ان القدرة لا يستلزم التاثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب وان الفرق بينها وبين العلم بان القدرة يستلزم
هذا ولا يستلزمه العلم فمردود بان هذا انما يتم لو كان لكسب العبد معنى محصل معقول وانما قالوا به عن فرط التعنت و
المحجوجية كما مر وسيجيء ان شاء الله تعالى نعم يتوجه على العدلية ان الضروري هو الفرق بتاثير القدرة في الاختيارية دون
غيرها واما استقلال تاثير قدرة العبد فيها بالايجاد كما هو مطلوبهم فليس بضروري بل هو مما لا بد له من دليل لجواز ان
يكون الموثر مجموع القدرتين كما هو مذهب ابي اسحق الاسفرايني او يكون الموثر قدرة العبد فقط على سبيل الايجاب كما هو
مذهب الفلاسفة ويندفع بان المقصود ههنا بيان مدخلية قدرة العبد في الجملة في بعض افعاله رد المذهب الاشاعرة لا بيان
خصوص المذهب الحق كما لا يخفى على المتامل على ان مذهب الفلاسفة قد ثبت بطلانه بالدليل العقلي وباجماع المسلمين وما
ذهب اليه الاسفرايني مع انه قول بلا دليل ولا دليل عليه مردود ايضا بانه ان اراد ان متعلق القدرتين شيئا واحدا بخصوص
الفعل ويكون كل منهما موثرا مستقلا فيلزم اجتماع الموثرين على اثر واحد وان اراد جواز ان يكون مجموعهما من حيث المجموع
موثرا واحدا مستقلا في التاثير دون كل واحد منهما بانفراده فيلزم عدم استقلال قدرته تعالى بل احتياجه الى معاون
ومشارك تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما ما ذكره بقوله وايضا ان كل سليم العقل اه فهو ايضا كلام صاحب المواقف وقد دل
على عدم سلامة عقله لانا لو سلمنا ان موجد ارادة العبد لو كان نفسه فتتوقف تلك الارادة منه على ارادة لها فلم لم يتوقف
... عليها كما يعلم بالوجدان فلا يكون هي صادرة عنه بل يكون مخلوقة لله تعالى لانا لا نسلم ان حصول الفعل عقيبها ليس

كون الفعل يحصل عقيب تلك الارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع لا يدل على ذلك اذ لا مانع من ان يكون
الارادة مخلوقة لله تعالى والفعل الذي لا ينفك عنها على الشرط المذكور مخلوقا للعبد ولو قيل ان مع تلك الارادة المخلوقة
لله تعالى عند تحقق الشرط المذكور يتحقق الفعل ولو لم يكن ايجاد من العبد فهو ممنوع لجواز ان يكون ايجاد العبد ايضا
لازما لها غير منفك عنها اصلا لا بالفعل ولا بالامكان فلو فرض هذا المحال وهو انفكاك ايجاد العبد من تلك الارادة
لجاز وقوع محال آخر وهو انفكاك الفعل ايضا عنها اذ المحال جاز ان يستلزم المحال خصوصا اذ كان بينهما علاقة ظاهرة كما
فيما نحن فيه واما ان الفعل لا يحصل بدون تلك الارادة فلا يدل على المطلوب ايضا الا اذا ثبت ان فعل العبد اذا توقف حصوله على
ارادة مخلوقة لله تعالى لا يمكن ان يكون مخلوقا للعبد وهذا امر ممنوع ليس مذكورا في المقدمات ولا لازما منها قال المصنف
رفع الله درجته منها مكابرة الضرورة فان العاقل يفرق بالضرورة بين ما يقدر عليه كالحركة يمنة ويسرة والبطش باليد اختيارا
وبين الحركة الاضطرارية كالوقوع من شاهق وحركة الحيوان وحركة المرتعش وحركة النبض ونفرق بين حركات الحيوان الاختيارية
وحركات الجماد ومن شك في ذلك فهو سوفسطائي اذ لا شيء اظهر عند العاقل من ذلك ولا اجلى منه انتهى قال الناصب خفضه الله
تعالى اقول قد عرفت جواب هذا فيما مر وقد ذكر هذا الرجل هذا الكلام ثم كرره كما هو عادته في التكرارات القبيحة الطويلة
الخالية عن الجدوى والجواب ما سبق انتهى اقول لا تكرار فيما ذكره المصنف فان ذكره لدعوى الضرورة سابقا انما كان عند
تحرير مذهب العدلية وذكره لها هاهنا انما هو في بيان ما يلزم من مذهب الاشاعرة والفرق بين المقامين ظاهر واما ما ذكره
الناصب هاهنا من كلام صاحب المواقف ما زعمه صالحا للجواب عن هذا فقد مر ما عليه ثمة وابطلناه فتذكر قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انكار الحكم الضروري من حسن مدح المحسن وقبح ذمه وحسن ذم المسيء وقبح مدحه فان كل عاقل يحكم
بحسن مدح من يفعل الطاعات دائما ولا يفعل شيئا من المعاصي ويبالغ في الاحسان الى الناس ويبذل الخير لكل احد و
يعين الملهوف ويساعد الضعيف وانه يقبح ذمه ولو شرع احد في ذمه باعتبار احسانه عده العقلاء سفيها ولامه
كل احد ويحكمون حكما ضروريا بقبح مدح من يبالغ في الظلم والجور والتعدي والغصب ونهب الاموال وقتل الانفس ويمتنع من
فعل الخير وان قل وان من مدحه على هذه الافعال عد سفيها ولامه كل عاقل ونعلم ضرورة قبح المدح والذم على كونه طويلا
او قصيرا او كون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن لو كانا صادرين عن العبد فانه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه
المدح والذم اليه والاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذم فلم يحكموا بحسن مدح الله على انعامه ولا الثناء عليه ولا الشكر
له ولا بقبح ذم ابليس وسائر الكفرة والظلمة المبالغين في الظلم بل جعلوهما سواء وبين في استحقاق المدح والذم فليعرض
العاقل المنصف من نفسه هذه القضية على عقله ويتبع ما يقوده عقله اليه ويرفض تقليد من يخطئ في ذلك ويعتقد ضد
الصواب فانه لا يقبل منه غدا يوم الحساب وليحذر من ادخال نفسه في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم واذ يتحاجون في
النار فيقول الضعفاء للذين استكبروا انا كنا لكم تبعا فهل انتم مغنون عنا نصيبا من النار انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان المدح والذم يتوجهان الى الامور الاختيارية ويحسن مدح المحسن ويقبح ذمه ويقبح
مدح المسيء ويحسن ذمه ولولا ان يكون الافعال باختيار الفاعل وقدرته لما كان فرق بين الاعمال الحسنة والسيئة
ولا يستوي صاحب الاعمال الحسنة والسيئة ولا يستحق صاحب الاعمال الحسنة المدح ولا صاحب الاعمال القبيحة الذم فعلم

ان الافعال



ان الافعال اختيارية ولا يلزم التساوي المذكور وهو باطل والجواب ان ترتب المدح والذم على الافعال باعتبار محلية القدرة
والاختيار في الفاعل وكسبه ومباشرته للفعل واما ان التاثير في القدرة في الفعل فذلك غير ثابت وهو المتنازع فيه ولا
يتوقف ترتب المدح والذم على التاثير بل يكفي وجود المباشرة والكسب في حصول الترتب المذكور ثم ما ذكر ان المدح والذم
لم يترتب على ما لم يكن بالاختيار فباطل لمخالفته العرف واللغة فان المدح يعم الافعال الاختيارية وغيرها بخلاف الحمد و
المختلف في الحدائق واما قوله الاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح ان اراد انهم لم يقولوا بالحسن العقلي للمدح والذم المذكورين
فذلك كذلك لانهم لم يقولوا بالحسن العقلي اصلا وان اراد نفي الحكم بحسن مدح الله وثنائه مطلقا فهذا من مفترياته فانهم
يحكمون بحسن مدح الله تعالى لان الشرع امر به لا لان العقل حكم به كما مر مرارا انتهى اقول الجواب الذي ذكره مردود بان
القدرة والاختيار في الفاعل الذي هو العبد وكسبه ومباشرته للفعل اما ان يكون له مدخل في وجود الفعل اولا فعلى الثاني
يلزم الجبر ضرورة انه اذا لم يكن لتعلق قدرة العبد مدخل في الفعل اصلا لا يورث الفرق ولا تفاوت بين وجوده وعدمه
وعلى الاول ان لم يكن هذا التعلق مستلزما لوجود الفعل لم يتم الملازمات فان تعذيب العبد مثلا بفعل لا يكون منه قبيح ضرورة
وهذا الفعل لا يجب من قدرة العبد على هذا الفرض فلم يوجد منه اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد وان كان مستلزما فهو
مذهب اهل العدل فان مرادهم باستقلال قدرة العبد في التاثير استلزامها لفعله فان العلة المستقلة يطلق على العلة
المستلزمة ايضا وهذا القدر يكفيهم فيما ادعوه ولا يطابق مذهب الاشاعرة حيث قالوا بمحض مقارنة الفعل لقدرة العبد
من غير تاثير لها فيه واما ما نسبه الى المصنف من انه قال ان المدح والذم لا يترتب على ما لم يكن بالاختيار فليس كذلك ولهذا قال
المصنف ان الافعال الصادرة بغير الاختيار لا يترتب عليها مدح فاعلها وذمه لانه لا يترتب مدح او ذم على نفس تلك الافعال
وكلام المصنف صريح فيما ذكرناه حيث قال فانه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح والذم اليه اي الى العبد لا الى نفس
الفعل الصادر بغير اختيار كما توهم الناصب وما تعارف بين اهل العرف واللغة انما هو تعلق المدح او الذم بنفس تلك الافعال
كحسن الوجه وقبحه لا بمحلهما وهو العبد فيقال رجل حسن الوجه او قبيحه من باب وصف الشيء بحال متعلقه ولا يقال
رجل حسن او رجل قبيح على الاطلاق وبالجملة هذا انما يصح مطلق المدح ولا يصح المدح والذم الاستحسان والاعتراض فيه
واما ما ذكره من الترديد فقبيح جدا لظهور ان كلام المصنف في بيان ان الاشاعرة لا يحكمون بعقولهم بحسن هذا المدح فهم معزولون
عن العقل وهذا يكفي في عرضه من تقبيح قولهم والتزام الناصب لذلك لا يدفع التقبيح وانما يشهد على قبح التزامه وعلمه
حايد كما لا يخفى على ان الشق الاول منه اعتراف بنفي الحسن العقلي اصلا وهو مناف لما ذكره الناصب سابقا موافقا لما اختاره
متاخروا اصحابه من اثبات الحسن العقلي في الجملة وبالنظر الى بعض المعاني التي استثنوه من محل النزاع نقضا على الاحكام
كما اشرنا اليه سابقا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يقبح منه تعالى حينئذ تكليفنا فعل الطاعات واجتناب المعاصي
لانا غير قادرين على ممانعة القديم فاذا كان الفعل للمعصية فينا هو الله تعالى لم نقدر على الطاعة لان الله تعالى ان خلق فينا
الفعل كان واجب الحصول وان لم يخلقه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك كانت افعاله جارية
مجرى حركات الجمادات وكما ان البديهة حاكمة بانه لا يجوز امر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب ان يكون الامر كذلك في
افعال العباد ولانه تعالى يريد منا فعل المعصية ويخلقها فينا فكيف نقدر على ممانعته ولانه اذا طلب منا ان نفعل فعلا

لا يمكن صدوره عنا بل انما يفعله هو كان عابثا في الطلب مكلفا لما لا يطاق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى اقول
الناصب خفضه الله اقول هذه الشبهة اضطرت المعتزلة الى اختيار هذا المذهب والا لم يجترئ احد من المسلمين على اثبات
تعدد الخالقين في الوجود والجواب ان تكليف فعل الطاعات واجتناب المعاصي باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية ولا
العبد لما كان قدرته واختياره مقارنا للفعل صار كاسبا للفعل وهو متمكن للفعل والترك باعتبار قدرته واختياره الموجب
للكسب والمباشرة وهذا يكفي في صحة التكليف ولا يحتاج الى اثبات خالقيته للفعل وهو محل النزاع واما الثواب والعقاب
المترتبان على الافعال الاختيارية فكساير العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سوال وكما
لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب مس النار ولم لا يحصل ابتداء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب
عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لا يفعلها ابتداء ولم لم يعكس فيهما واما التكليف والتاديب والبعثة
والدعوة فانها قد يكون دواعي العبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة
معصية ويصير علامة للثواب والعقاب ثم ما ذكره انه يلزم اذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى انا لم نقدر على الطاعة لا
ان خلق الطاعة كان واجب الحصول والا كان ممتنع الحصول فنقول هذا يلزمكم في العلم لزوما غير منفك عنكم لان ما علم الله
عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ولا مخرج عنهما
لفعل العبد فانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل التكليف لابتنائه على القدرة والاختيار بالاستقلال
كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء انتهى اقول تسميته لذلك الدليل
القطعي شبهة اشتباه نشأ من القول بالكسب بمعنى المحلية كما صرح به وقد مر بيان فساد القول بالكسب جملة وسيجيء ابطاله مرة
مفصلا ويتوجه على ذكره في الجواب من ان التكليف باعتبار المحلية آه من ارد وجوه الاول ان حاصل جوابه انا لا نقول ان العبد
مكلف بايجاد الفعل حتى يتوجه لزوم تكليف ما لا يطاق بل نقول انه مكلف بالكسب والمحلية وهو مما يطاق وفيه ان الكسب ان
لم يكن بايجاد العبد اياه فالتكليف تكليف بما لا يطاق وان كان بايجاده اياه ثبت ان العبد فاعل موجد وهو المطلوب وايضا
لا اختيار للعبد في المحلية على راي الاشاعرة كما مر فلا يظهر وجه استحقاق المدح والذم باعتبارها فنقول في تقرير دليل المصنف
لو لم يكن العبد فاعلا لبعض الافعال بل كان فاعل الكل هو الله تعالى لم يكن الحسن والقبح شرعيين كما زعم الاشاعرة اذ لو كانا
شرعيين لم يتحقق قبح اذ لا فاعل الا الله ولا قبح منه كما قرروا والكسب المنسوب الى العبد فعل الله ايضا والذم باعتبار المحلية
غير معقول كما مر الثاني ان ما ذكره بقوله واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال او مبني على نفي الاسباب الحقيقية
وقد مر ما فيه فنذكر على ان الكلام ههنا في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا في انفسهما فافهم ذلك الثالث ان ما ذكره
من مثال الاحراق عقيب مس النار لا يطابق الممثل اصلا اذ مع قطع النظر عن المغايرة بوجوه شتى يكابر فيها الاشاعرة
لا ريب ان في المثال المذكور لم يقع امر ونهي ووعد ووعيد في فعل الاحراق فلهذا لا يصح السوال عنه وايضا انما لا
عن فعل النار لانه جماد لا شعور له ولا ارادة لا لانه ليس سببا للاحراق حقيقة كما توهموه وبالجملة لو كان ترتب الثواب
والعقاب على الافعال كترتب الاحراق على مس النار من دون ان يكون له سببية حقيقية كما زعموه لم يكن للبعثة وما
يتعلق بها من الترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذايل ونحو ذلك فائدة اذ لا يظهر فائدة ذلك الا

الا كان



اذا كانت لقدرة العبد وارادته تاثير في افعاله ويتولى مباشرتها بالاستقلال والرابع ان قوله وكما لا يصح عندنا ان يقال
آه مع انه لا ارتباط له بكلام المصنف قدس سره مردود بما سبق من ان التصرف ان كان بطريق حسن فهو حسن والا
فهو قبيح فانا اذا وعدنا عبيدنا بالاعتاق والانعام بفعل ما يورث مشقة عظيمة عليهم وبالسياسة لتركه ففعله بعضهم
على ما اردناه وتركه بعضهم مشتغلا بما يلتذ به مما كنا مانعين عنه ثم اعتقنا العاصي وانعمنا عليه وعاقبنا المطيع المتحمل
للمشقة انقيادا لامرنا حكم العقلاء بظلمنا البتة بخلاف ما لو اعتقنا بعض عبيدنا ابتداء وامرنا بعضنا آخر بخدمة شاقة لا
تجاوز طاقته فانه لا يعد ظلما واللازم على الاشاعرة نظير الاول دون الثاني فظاهرانه لو لم يجب استقلال العبد في فعله لزم
رفع فائدة البعثة ويتجه السوال لكونه ظلما على التحقيق الخامس ان ما ذكره من ان التكليف والتاديب والبعثة والدعوة قد تكون
دواعي العبد آه مدخول بان الانسان مجبول على الفعل سواء بعث اليه نبي اولا فلا حاجة لهم في اصل الفعل الى بعثة النبي الداعي
الى ذلك كما لا يخفى ثم ما ذكره الناصب من الالزام بقوله ثم انا كما سيجيء من ان علمه تعالى تابع للمعلوم لا علة له فالتعلق على انه لزم
لزم ان يكون افعاله تعالى ايضا اضطرارية لجريانه فيه بعينه فالجواب ما في مسئلة علم الله تعالى لزمكم في مسئلة خلقه تعالى
للاعمال المعللة سيما على ما زعموه فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اظلم الظالمين تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا لانه اذا خلق فينا المعصية ولم يكن لنا فيها اثر البتة ثم عذبنا عليها وعاقبنا على صدورها منه تعالى كان
ذلك نهاية الجور والعدوان نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى وصف الله تعالى بالظلم والعدوان فاي عاقل يرضى لنفسه ان ينسب الله تعالى
الى هذا الوصف سواء ولم يرحم العبد بعجزه ولم يجمع الكرم والرحمة والانصاف مع انه يعذبنا على فعل صدر عنه ومعصية اوجدها
عاملا بنا انتهى قال الناصب خفضه الله ثم اقول نعوذ بالله من نسبة الظلم والعدوان الى الله المنان وخلق المعصية في العاصي لم
يستوجب الظلم والظلم تصرف في حق الغير والله تعالى لا يظلم الناس في كل تصرف يفعل فيهم وقد روي ان عمرو بن العاص سأل ابا
موسى الاشعري رضي الله عنه فقال اخلق في المعصية ثم يعذبني بها فقال ابو موسى لانه لم يظلمك وتوضيح هذا البحث ان النظام
الكلي في خلق العالم يقتضي ان يكون فيه عاص ومطيع كالبيت الذي يبنيه حكيم مهندس فانه يقتضي ان يكون فيه بيت الراحة
ومحل الصلوة وان لم يكن البيت مشتملا على المستراح كان ناقصا كذلك انه لم يكن في الوجود عاص لم يكمل النظام الكلي ولم
يملأ النار من العصاة وكما انه لا يستحسن ان يعترض على المهندس انك لم عملت المستراح ولم تجعل البيت كله محل العبادة
ومجلس الانس كذلك لم يحسن ان يقال للخالق النظام الكلي لم خلقت العصاة ولم لم تجعل العباد كلهم مطيعين لان النظام الكلي
يقتضي وجود الفريقين فالتصرف الذي يفعل صاحب البيت في جعل بعضه مسجدا وبعضه مستراحا هل يقال انه ظلم فكذلك
تصرف الحق سبحانه في الموجودات باي وجه يشاء لا يقال انه ظلم ولكن المعتزلي الاعمى يحسب ان الخلق مختص فيه وهو مالك لنفسه
والله مالك عليه لا يعلم انه مالك مطلق الا ترى ان الرجل الذي يجعل عملا ويستاجر على العمل رجالا ويستعمل بعض عبيده الا انه
فاذا تم العمل اعطى الاجراء اجرتهم ولم يعط العبيد شيئا هل يقال انه ظلم العبد لا شك انه لا يقول عاقل انه ظلم العبد وذلك لانه
تصرف في حقه بما شاء ثم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او قطع عنه القوت واللباس يقال انه ظالم وذلك لانه
تجاوز عن حد ما يملكه من العبد وهو التصرف حسبما اذن الله تعالى فيه فاذا تجاوز من ذلك الحد فقد ظلم وذلك لانه ليس بالمالك
المطلق ولو كان هو المالك المطلق وكان له التصرف حيثما شاء وكيف ما اراد لكان كل تصرفاته عدلا لا جورا فظهر ان الحق

يقال

سبحانه هو المالك المطلق وله التصرف كيف ما شاء وحيث ما اراد فلا يتصور منه ظلم باي نحو تصرف خذ هذا التحقيق
ولا تعد عن هذا انتهى اقول تحقيق المسئلة على وجه يظهر به تمويه استعاذة الناصب انه لا خلاف بين العلماء في انه تعالى
عادل متفضل محسن وانما الخلاف في معناه فقالت الاشاعرة ان معنى كونه تعالى عادلا انه متصرف في ملكه لا في ملك غيره كما
مر وقالت العدلية من الامامية والمعتزلة معناه انه يختار الحسن ويخل بالقبيح لكن من المعلوم ان التصرف في الملك يمكن ان يكون
على الوجوه الحسنة وان يكون على الوجوه القبيحة ولا ريب في ان التصرف على الوجوه القبيحة ظلم وجور ليس بعدل فالقايلون بان لا
مؤثر الا الله مع الاعتراف بحدوث الظلم والجور في العالم جاحدون لكونه تعالى عادلا في المعنى لان فاعل الظلم والجور لا يكون عادلا
واما القايلون بان العبيد محدثون لتصرفاتهم فهم ينسبون الظلم الى انفسهم وينزهون الله تعالى عما يقولون ويفترون وبجوابهم
عما ذكره اهل العلم بانا لا نسلم ان خالق الظلم والجور ليس بعادل فان خلق جميع الاشياء ليس بقبيح بالنسبة اليه وانما يصير
الاشياء قبيحا بالنسبة الى الخلايق وباعتبار قيامها بهم مكابرة يسد باب المناظرة ثم ان الناصب لم يحصل غرضه من العلم ههنا
الا مع ابي موسى الدغاء بمشاركة الله تعالى لانه وافق مذهب اهل الاعتزال ويغفل عن كونه من اعداء امير المؤمنين عليه السلام والا
لوجه الى السلام والتحية ايضا واما ما ذكره من التمثيل بالبيت المشتمل على كيت وكيت فانما تمثل به العلامة الدواني في بعض
رسايله لبيان القول بان الاصلح بنظام الكل على ما ذهب اليه الحكماء والامامية دون غيرهم من المعتزلة والاشاعرة والماتريدية ولا
مطابقة فيه لمذهب الاشاعرة كما توهمه الناصب فان ما اشتمل عليه ذلك البيت من المستراح يظهر عند العقل السليم مدخليته في نظام
مجموع البيت اذ لولاه لتلوث جميع البيت وتوقع اهله من الروايح المستقذرة بخلاف ما اشتمل عليه العالم من الافعال التي
فيها كالزنا واللواطة والسرقة والكذب والغيبة ونحوها فانها كما لا يظهر نفعها في نظام العالم بل يكون مخلا فيها وايضا الكلام
في ان مراعاة حسن مطلق التصرف من الله تعالى والتصرف الذي مثل به تصرف خاص يستحسنه العقل بخلاف بعض التصرفات التي نسب
الاشاعرة الى الله تعالى ونفاه اهل العدل ثم ما ذكره من التنوير للظلم لا مطابقة له مع المتنازع فيه لان عدم اعطاء السيد العبيد
اجرة في الصورة المذكورة انما لا يستقبحه العقل لانهم عياله وعليهم نفقته من الماكول والملبوس فلا يجب عليه عقلا ولا شرعا
ان يعطيهم سوى ذلك ما اهل الاجراء الاحرار وان اراد بقوله لم يعطهم شيئا انه لم يعطهم شيئا اصلا لا اجرة ولا قوتا يسد جوعهم
كان ظلما وهو ظاهر واما ما ذكره بقوله ثم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او قطع عنه القوت واللباس يقال انه ظلم
آه فمتوجه على الناصب من حيث لا يشعر لانه اعترف بان مطلق التصرف لا يكون عدلا كما ادعاه اهل العدل واما تعليل كون
ذلك ظلما بانه ليس بمالك على الاطلاق فعليل وانما العلة في كون ذلك ظلما انه تصرف يستقبحه العقل سواء صدر عن المالك على الاطلاق
او من غيره كما لا يخفى وعلى ما حققناه ينبغي لاصحاب الناصب تحكيم سريرتهم عما سواه بالتحقيق وان كان باسم ضده حقيق
والله الموفق قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه تجويز انتفاء ما علم بالضرورة ثبوته وبيانه انا نعلم بالضرورة ان
افعالنا انما تقع بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفي بحسب انتفاء الداعي وثبوت الصوارف فانا نعلم بالضرورة انا متى اردنا
الفعل وحصل الداعي وانتفت الصوارف الى ايجاده فانتفى الصارف فانه يقع ومتى كرهناه لم يقع فان الانسان متى اشتد
به الجوع وكان تناول الطعام ممكنا فانه يصدر منه تناول الطعام ومتى اعتقدت ان في الطعام سما انصرف عنه وكذا نعلم من
حال غيره ذلك فانا نعلم بالضرورة ان شخصا لو اشتد به العطش وكان متمكنا من شرب الماء فانه شربه بالضرورة ومتى علم مضرة





دخول النار لم يدخلها ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان كرهناه وانتفى الداعي اليه ويقع
صدوره عنا وان اردناه وخلص الداعي الى ايجاده على تقدير ان لا يفعله الله وذلك معلوم البطلان فكيف يرتضي العاقل
مذهبا يؤديه الى بطلان ما علم بالضرورة ثبوته انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق في تحرير المذهب ان الافعال
يقع بقدرة الله تعالى عقيب ارادة العبد على سبيل العادة فاذا حصل الدواعي وانتفت الصوارف يقع فعل العبد وان جاز عدم
الوقوع عقلا كما في ساير العاديات التي يجوز عدم وقوعه عقلا ويستحيل عادة فكذا كل ما ذكره من تناول الطعام وشرب الماء فانه
يجوز ان لا يقع عقيب ارادة الطعام ولكن العادة جرت بوقوعها واما قوله ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع
الفعل وان كرهناه فهذا امر صحيح فانا كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهه وهذا الجواز مما لا ريب فيه وليس في انكار هذا الجواز
نفي ما علم بالضرورة انتهى اقول ما ذكره من جواز عدم الوقوع عقلا هو عين الدعوى المخالفة الضرورية التي يتكلم المصنف عليها
فان العقل الصحيح لا يجوز عدم وقوع شرب الماء عند العطش مع حصول الدواعي وانتفاء الصوارف فكيف يصلح ان يجعل جوابا وردا
لما ذكره المصنف واما ما ذكره بقوله فانا كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهه آه فان اراد به انا كثيرا ما نفعل الاشياء التي نكرهها قبل الفعل
فوقوع هذا غير مسلم ومخالف للضرورة وان اراد انا كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهها بعد الفعل لظهور قبحه وكراهته عند العقل
بعد ذلك فمسلم لكن المصنف انما ادعى الضرورة في نفي وقوع الفعل مع كراهة العقل له قبل الفعل واما قوله وليس في انكار هذا
الجواز نفي ما علم بالضرورة فغلط ظاهر لان المصنف قدس سره ادعى ان جواز وقوع الفعل مع كراهته مناف للضرورة وهو
قدس سره منكر لذلك الجواز لكونه منافيا للضرورة فايراد الناصب عليه بانه ليس في انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة كلام
ليس فيه طايل ولا يرجع الى حاصل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم تجويز ما قضت الضرورة بنفيه وذلك لان
افعالنا انما يقع على الوجه الذي نريده ونقصده ولا يقع منا على الوجه الذي نكرهه فانا نعلم بالضرورة انا اذا اردنا الحركة
لم يقع يسرة او بالعكس وذلك ضروري البطلان انتهى قال الناصب خفضه الله اقول جواب هذا ما سبق في الفصل السابق
ان هذه الافعال يقع عقيب ارادة العبد عادة من الله تعالى وان الله تعالى يخلق هذه الحركات عقيب ارادة العبد وخلق
الارادة والضرورة انما تقضي على وقوع هذه الافعال عقيب القصد والارادة لا انها تقضي بان هذه الارادة مؤثرة خالقة
للفعل والعجب ان هؤلاء لا يفرقون بين هذين المعنيين ثم من العجب كل العجب انهم لا يرجعون الى انفسهم ولا يتأملون
ان هذه الارادة من يخلقها لهم فيخلقون ام الله تعالى يخلقها فالذي خلق الارادة وان لم يرد العبد تلك الارادة وهو مضطر في صدورها
منه او لا تلك الارادة خالق الفعل فانا بلغ امر الخلق الى الفعل وقعوا كالحمار في الوحل ونسبوا الى انفسهم خلق الافعال وفيه خطر
الرد انتهى اقول ما ذكره من العجب ليس عن جهله بعجب ويندفع تعجبه بما ذكرنا سابقا من ان القول بالقدرة والارادة الغير
المؤثرتين سفسطة باطلة وكذا ما اتى به من كل العجب فان اصل الارادة وان كانت مخلوقة لله تعالى لكن صرفها الى الفعل
فعل العبد والحاصل ان المخلوق لله تعالى اصل الارادة وهو الكيفية النفسانية التي من شانها ترجيح الفعل او الترك لكن
فعلية الترجيح وتعلق القدرة والارادة بالفعل اي جعلهما متعلقا به من العبد لا من الله تعالى وقد تم ما ذكره العلامة الدواني
في رسالة من ان تعلق الارادة منبعث عن مجرد تصور الملايم واعتقاد الملائمة التي يختلف تحقق الفعل عن تحققها
جميع ذلك بقدرة الله تعالى وارادته لم لا يجوز ان يكون منبعثا عن ذلك مع امر اختياري كان منشاؤه العبد بعلمه او غيره

في الامور الاعتبارية ومع لا يبالي بان يكابر وكانه لهذا قال شارح المقاصد الحق ان مبنى المبادي القريبة لافعال العباد على
قدرتهم واختيارهم ومبنى المبادي البعيدة على الخالق واضطرارهم فلا يلزم من صيرورة العبد محلا لاصل تلك الارادة
ان يكون مضطرا في التعيين والترجيح كما توهمه الناصب الجاهل وزعم انه قد تفرغ بذلك نفسه من الوحل وسياتي لهذا زيادة
تحقيق وتوضيح في موضعه اللائق به ان شاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز ونص
والايات المتظاهرة فيه الدالة على استناد الافعال الينا وقد بينت في كتاب الايضاح مخالفة اهل السنة لنص الكتاب والسنة
بالوجوه التي خالفوا فيها آيات الكتاب العزيز حتى انه لا يمضي آية من الايات الا وقد خالفوا فيها من عدة اوجه وبعضها يزيد
على بعض فبعضها يزيد على العشرين ولا ينقص شيء منها عن اربعة ولنقتصر في هذا المختصر على وجوه قليلة دالة على انهم خالفوا
صريح القرآن ذكرها افضل متاخريهم واكبر علمائهم فخر الدين الرازي وهي عشرة الاول الايات الدالة على اضافة الفعل الى العبد
فويل للذين كفروا فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى
يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي
عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول لنعلم ان النص ما لا يحتمل خلاف المقصود
فكل ما كان كذلك من كتاب الله وخالفه المكلف عالما به يكون كافرا نعوذ بالله من هذا وكل ما يحتمل الوجوه ولا يكون بحيث
لا يحتمل خلاف المقصود فالمخالفة له لا يكون كفرا بل هو محل الاجتهاد والترجيح فما هو الانسب والاقرب الى مدلول الكتاب العجب
من هذا الرجل انه جمع الايات التي اوردها الامام الرازي ليدفع عنها احتمال ليخالف مذهب اهل السنة ثم اولى على الايات
كلها ووافق مذهب السنة بها ودفع عنها ما احتمل تطبيقه على مذهب المعتزلة وهذا الرجل ذكر الايات وجعلها نصوصا
مؤيدة لمذهبه ولم يذكر ما ذكر الامام في تاويل الايات وتطبيقها على مذهب اهل السنة والجماعة وهذا يدل على غاية حمق
الرجل وحيلته وتعصبه وعدم فهمه اما كان يستحي من ناظر في كتابه ومثله في هذا العمل كمثل من جمع السهام في معترك حرب
وكانت تلك السهام قتلت طائفة من اهل عسكره فاخذت السهام من بطون اصحابه ومن صدورهم والخادم ثم يفتخر
ان لنا سهاما قاتلة للرجال ولم يعلم ان هذه السهام قتلت احبابه واعوانه نعوذ بالله من الجهل والتعصب ثم جعل هذه
الايات دليلا على مذهبهم الباطل من باب اقامة الدليل في غير محل النزاع فانا لا ننكر ان الفعل نسبة واضافة الى الفاعل مع
نسبة واضافة الى الخالق كالسواد فان له اضافة الى الاسود لانه محله والى الخالق الذي خلقه في الاسود حتى صار به
اسود فقوله تعالى فويل للذين كفروا فيه اضافة الكفر الى العبد ولا شك انه كذلك وليس لنا فيه نزاع اصلا والكلام في الخلق
لا في الكسب والمباشرة وقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم لا شك ان الكتابة تصدر من يد الكاتب وهذا
محسوس لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتاثير فنقول الكتابة كسب العبد وخلق الحق الم يقرا هذا الرجل
آخر هذه الاية ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون صرح
بالكسب وان كتابتهم كسب لهم لا انه خلق لهم وقس عليه باقي الايات المذكورة انتهى اقول نعم هذا معنى النص لكن لا يلزم ان
يكون حصول المنصوص على المقصود من مجرد مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن القراين الداخلة والخارجة من مقتضيات الحال
والمقام كما يفهم من كلام الناصب مع اتفاق الجماعة نحو امثاله ومن والاه عليه الحكم بنبوة النص في الكتاب والسنة فان هذا مردود



عند المحققين منا ومنهم فقد قال الجلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان انه بالغ امام الحرمين وغيره في
الرد عليهم بان الغرض من النص الاستقلال بافادة المعنى على قطع مع انحسام جهات التاويل والاحتمال وهذا وان عز
حصوله بوضع الصيغ ردا الى اللغة لكنه كثير مع القراين الحالية والمقالية انتهى وبالجملة كلما يحتمل الوجوه بالنظر الى مجرد
العبارة في بادي النظر ثم اندفع تلك الوجوه والاحتمالات بالنظر الى القراين الظاهرة داخل في النص ومخالفته اذا كان آية
او حديثا يكون كفرا واما ما ذكره من العجب فليس من جهله بعجب وبعد فعرانهم لما ادعى المص نصوصية تلك الايات على
مطلوبه فعلى تقدير تسليم ان الامام ذكر لها تاويلات لها كان تعرض المصنف لذكرها لغوا مستدركا ولكن في ضعف
ان الكتاب التاويل ما قيل ان نوع التاويل ليس بدليل سيما تاويل النصوص المعتضدة بدليل العقل وبالجملة تلك التاويلات صرف للايات
تصريفا للافعال في غير ما نزلت فيه واحالة لكلام الله وتحريف للكلم عن مواضعها وجعلها تابعا للهوى المذهب واخراج القرآن
المبين من ان يكون دليلا للمحقين وحجة على المبطلين وفتح لباب تاويلات الباطنية الملحدين وما ندري كيف يستجيز من ان
يعدانه حتى مثل هذا في القرآن وفي دين الله المبين واما ما ذكره من المثل ففيه من الخبط ما يليق ان يضرب به المثل وذلك لان المص
لما ادعى ان تلك الايات كاسبة على مذهب نصوصا فكانت على صدور الخصم نصوصا وبها اليهم صائبة ودعوى الخصم بعد ذلك انه
كان قبل ذلك لها في يد الخصم حصول فانهم جعلوا غيرهم بها مشتركا على انا لو فرضنا ان الرازي وغيره من اهل السنة كانوا على
نصوص تلك الايات واستدلوا بها على مذهبهم قبل استدلال اهل العدل فشل المص في ذلك حينئذ مثل قوم من الاقوياء
كانوا رماة لخصمهم من بعيد فقابلهم من الحمق الشديد جماعة كان قسيهم من الضعف في نزع وسهامهم خالية عن اثر و
لنزع فقصر سهامهم عن الوصول الى الصدور والاصلاب ووقعت هؤلاء الاقوياء قدام على التراب فالتقط من الاقوياء
من كان له من الرماية سهم وافر تلك السهام القاصرة ورماها على رماتها من تلك الجملة الحمقى الخاسرة حتى صار تلك
السهام اخيارهم والبقية ولوا ادبارهم ثم يفتخر ذلك الملتقط بانه قتل هؤلاء بسهامهم ونصولهم واستاصلهم بها من
اسولهم واما ما ذكره من انا لا ننكر ان الفعل نسبة واضافة آه ففيه ان الكلام ليس في مطلق النسبة والا فللفعل الى الزمان
والمكان ايضا نسبة مع انهما ليسا فاعلان له اتفاقا بل الكلام في نسبة الفاعلية ولم يعهد في العرف ولغة القرآن تسمية المحل
فاعلا وكاسبا بل الفاعل هو الخالق والفرق بين الخلق والكسب اصطلاح من الاشاعرة لا يفيد في مقابلة الخصم على ان الكسب الذي نسبوه
الى العبد بمعنى صرف العبد القدرة او بمعنى المباشرة والمقارنة والمحلية ونحوها مخالق الصرف ونحوه ان كان الله تعالى فلا شئ للعبد
اما العبد فيلزم ان يكون خالق بعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا في اخراجه عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق
الاعمال يعم الافعال الاعتبارية كما يدل عليه جعلهم الكفر من المخلوقات وبما ذكرنا يندفع جميع ما ذكره الناصب في تاويل
الايات الدالة على اضافة الفعل الى العباد لان معنى كفروا في العرف واللغة الذين فعلوا الكفر لا من صار محلا للكفر واما
الكسب بمعنى المباشرة وصرف القدرة فراجع الى الفعل كما اشرنا اليه فنافيما ادعوه من انه لا فاعل في الوجود الا الله وان تجوزوا
صدور هذين الفعلين من العبد فليجوزوا صدور الافعال المتنازع فيها منه ايضا من غير احتياج الى تحمل الخروج الى الكسب
المحال واما ما ذكره من انه لا شك انه يصدر الكتابة من يد الكاتب وهذا محسوس لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق
والتاثير آه ففيه ما مر من بطلان الفرق بين الخلق والفعل وبطلان القول بالقدرة الغير المؤثرة والحاصل ان هذه الاية صريحة

فيما ادعاه المص قدس سره غير قابلة للتاويل لان مفادها اثبات الفعل لاحد ونفيه عن غيره ففيه اضافة الفعل الى
فاعله على ابلغ الوجوه وتوضيحه انه تعالى عبر فيها بالايدي عن الانفس لان اكثر اعمالها بهن ولان العادة قد جرت باضافة
الافعال التي يلابسها الانسان الى اليدين لان اكثرها بجارحة اخرى فجرى خطاب الله تعالى على عادتهم ولان ذكر اليد لتحقيق
وتقوية اضافة الفعل الى فاعله كما ورد في المثل يداك اوكتا وفوك نفخ بعين بداله لا بيد غيرك وقولك لا تقول سوا الا يعني
انت فعلت بالذات لاستحالة ان يفعل احد بجارحتك واما قوله صرح الله بالكسب في الاية المذكورة ففيه ما حول لما اشرنا
اليه سابقا من ان لفظ الكسب في الاية بمعنى اخر غير ما اخترعه الاشاعرة لكنهم للفرار عن الجبر اضطروا الى صرفه عن معناه
وصرفه كصرف الافعال تارة الى صرف القدرة نحو الفعل وتارة الى المقارنة والمباشرة وتارة الى المحلية وتارة الى اتصاف
الفعل بالطاعة او المعصية وشيء من هذه المعاني لم يعهد في اللغة ولا يفهم من الكتاب والسنة كما لا يخفى على من تامل و
انصف قال المصنف رفع الله درجته الثاني ما ورد في القرآن من مدح المؤمن على ايمانه وذم الكافر على كفره ووعده
بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون
وابراهيم الذي وفى الا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل جزاء الاحسان الا الاحسان هل تجزون الا
ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا الذين كفروا
بعد ايمانهم انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مدح المؤمن وذم الكافر لكونهما محلا للكفر والايمان كما يمدح الرجل
لحسنه وجماله ويمدح اللؤلؤة بصفائها والوعد والوعيد لكونهما محلا للاعمال الحسنة والسيئة كما يوعد ويختار
للسلك ويحرق الحطب والحشيش والايات المذكورة انما تدل على المدح للمؤمن والذم للكافر وبيان ترتب الجزاء وليس
النزاع في هذا لان هذا مسلم والكلام في ان الاعمال الجزئية هل هي مخلوقة لله تعالى او للعبد واما المباشرة للعمل والكسب
الذي يترتب عليه الوعد والوعيد والجزاء فلا كلام في انهما من العبد ولهذا يترتب عليهما الجزاء فعلم ان في الايات ليس
دليلا للمذهب انتهى اقول قد مر ان القول بسببية المحل والاتصاف الحاصل بدون الاختيار ضروري البطلان ونبيه
على ان افعال العباد مما يصح المدح والذم عليه اتفاقا والقرائن الحاصلة في محلها ليس كذلك ما وقع فيه الاختلاف وبالجملة
انا نعلم ضرورة قبح المدح والذم على كون الشخص طويلا او قصيرا او كون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن المدح
او الذم لو كان للعبد فعل يصدر عنه واما تمثيله لذلك بمدح الرجل بحسنه وجماله وبمدح اللؤلؤة لصفائها ففيه ان
المدح وان عم الاختياري وغيره لكن مدح المؤمن على ايمانه مثلا انما يقع من حيث اختياره في ذلك واذ لا اختيار
له فيه فينتفي المدح من تلك الحيثية وهذا هو مراد المص من الاستشهاد بمدح نحو اللؤلؤ يكون خارجا عن المبحث كما
لا يخفى قال المص رفع الله درجته الثالث الايات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة من ان تكون مثل افعال المخلوقين
من التفاوت والاختلاف والظلم قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والكفر والظلم
ليس بحسن وقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة
وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب جميع
المليين ان افعال الله تعالى منزهة عن ان تكون مثل افعال المخلوقين فان افعال المخلوقين مشتملة على التفاوت والاختلاف

والظلم



والظلم وافعال الله تعالى منزهة عن هذه الاشياء فالايات الدالة على هذا المعنى دليل جميع المليين ولا يلزم الاشاعرة
شيء منها لانهم لا يقولون ان افعال العباد افعال الله تعالى حتى يلزم المحذور بل انهم يقولون ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى
مكسوبة للعبد وهذا التفاوت والاختلاف والظلم بواسطة الكسب والمباشرة فالتفاوت والاختلاف واقع في افعال
العباد كما في ساير الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات فان الاختلاف والتفاوت واقعة فيها لا محالة فهذا التفاوت
والاختلاف في تلك الاشياء بماذا ينسب وباي شيء ينسب فلينسب اليه اختلاف افعال العباد واما الاستدلال بقوله احسن
كل شيء خلقه على ان الكفر ليس خلقه فباطل لان الكفر مخلوق لا خلق ولو كان كل مخلوق حسنا لوجب ان لا يكون في الوجود
قبيح وهو باطل لكثرة الموذيات والقبايح المتحققة المخلوقة لله تعالى على ما سيجيء واما الاستدلال بقوله وما خلقنا السموات و
الارض وما بينهما الا بالحق على ان الكفر ليس مخلوقا لله تعالى لانه ليس بحق فباطل لان معنى الاية انا ما خلقنا السموات الا
ملتبسين بالحق والصدق والجد لا بالهزل والعبث كما قال ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق على ان الكفر
ليس مخلوقا لله تعالى لانه ليس بحق لاعبين ما خلقناهما الا بالحق ولو كان المعنى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا
بكون كل مخلوق حقا لافاد ان الكفر حق ولا يفهم هذا المعنى من هذا الكلام نعم ربما يفهم ذلك الاعرابي الجاف الجاهل الطالب لذلك
المعنى من كلام الله انتهى اقول قد مر بيان ان نفي الاشاعرة الظلم عن جنابه تعالى انما هو بحسب اللفظ دون المعنى والحقيقة وان
الكسب باطل بلا مرية وسيجيء في موضعه واما قوله فالتفاوت والاختلاف واقع في افعال العباد كما في ساير الاشياء كالانسان
وغيره من المخلوقات ففيه نظر من وجهين الاول انه يشعر بان في خلق الانسان ونحوه من مخلوقات الله تعالى تفاوت واختلاف
ايضا وهذا مع مخالفته لنص الاية مناف لما قاله سابقا من ان افعال الله تعالى منزهة عن التفاوت والاختلاف والثاني
انه فهم من نفي الاختلاف الواقع في الاية نفي الاختلاف بحسب الانواع والاشخاص ونحوهما ولهذا وقع في ورطة مخالفة القرآن
ومناقضة نفسه وليس كذلك بل المراد من التفاوت والاختلاف المنفي في الاية عدم التناسب والنظام بحيث يقول الناظر
الفهيم لو كان كذا لكان احسن كذا في تفسير النيشابوري ومن البين ان كثيرا من افعال الانسان بهذه الحيثية واما ما ذكره
من ان الكفر مخلوق لا خلق فغير قادح في استدلال المص في الاية لانه كما اعترف المصنف انما دل على حسن المخلوق لان
الحسن المفهوم من قوله تعالى احسن كل شيء خلقه انما يتعلق بكل شيء خلقه بالخلق المفهوم من خلق الماضي في قوله خلقه ولا
ان الشيء الذي خلقه الله هو مخلوقه لا خلقه قوله ولو كان كل مخلوق حسنا آه قلنا بطلان اللازم ممنوع قوله لكثرة الموذيات
والقبايح المتحققة قلنا هذا مع كونه منافيا لانكاره سابقا كون القبايح صادرة من الله تعالى مردود بانه ان اراد
الموذيات والقبايح ما عدا الافعال الصادرة عن العباد كخلق الحيات والعقارب والسباع ونحوها فقد بينا سابقا
انها ليست بقبيحة عند التامل في خواصها وكون نفعها اكثر من ضررها وان اراد به ما يشمل افعال العباد كالزنا
واللواطة والربا فلا نسلم انها صادرة من الله تعالى بل هو اول المسئلة واما ما ذكره من ان معنى الاية انا ما خلقنا السموات
والارض الا متلبسين بالحق والصدق آه ففيه انه على تقدير تسليم ان يكون بالحق والصدق والجد معان متقاربة كما
يدل عليه ظاهر كلامه لا معنى للاية الا ان يكون تلك الاشياء حقا الا ان الحق امر آخر مباين لما تلبس بها صاحبها كما
الموضوع على الانسان وبهذا علم ان قوله ولا يفهم هذا المعنى من هذا الكلام دليل على اعوجاج فطرة المروان وقصور

فهمه عن ادراك واضحات المعانى فانه لم يفهم ان ما ذكره من تفسير الآية هل هو مضمون كلام العم او يدفعه وينفيه
ولا يدرى ان يذهب راسه وبأى شئ يشتغل او ينطق بشبر لسيه والحمد لله على خلاصنا من عظيم ما ابتلوا به من
المجاهرة بالباطل ومعارضتهم الحق باغث ما يكون من الكلام قال المصنف رفع الله درجته الرابع الآيات الدالة على ذم
العباد على الكفر والمعاصى كقوله تعالى كيف تكفرون بالله والانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال ومن مذهبهم ان الله
خلق الكفر فى الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه وقال الله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا اذ
جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومن المعلوم ان رجلا لو حبس آخر فى بيت بحيث لا يمكنه الخروج ثم يقول ما
منعك من التصرف فى حوائجى فيجح منه ذلك وكذا قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا ما منعك من ان تسجد وقوله ما منعك اذ
رايتهم ضلوا فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك وكيف
يجوز ان يقول لم تفعل مع انه ما فعله وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله قال الصاحب ابن عباد
كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر وقد اراده ويعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول
انى تصرفون ويخلق فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون ويخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل
وصدهم عن سواء السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا بالله
وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان ذم العباد على الكفر لكونهم محل الكفر والكاسبين المباشرين له والانكار والتوبيخ
فى قوله تعالى كيف تكفرون بالله لكسبهم الكفر وهم غير عاجزين عن الكسب لوجود القدرة على الكسب وان كانوا عاجزين عن
دفع الكفر عنهم بحسب الايجاد والخلق والاول كاف فى ترتب التوبيخ على فعلهم واما ما ذكر ان من مذهبهم ان الله تعالى
خلق الكفر فى الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه فقد ذكرنا جوابه فيما سبق ان التوبيخ باعتبار
الكسب والمحلية لا باعتبار الخالقية والخالقية وقد ذكرنا فيما سبق ان هذا يلزمهم فى العلم بعينه وكذا حكم باقى ما ذكر من
الآيات المشتملة على توبيخ الله تعالى عباده بالشرك والمعاصى فان كل هذه التوبيخات متوجهة الى العباد باعتبار المحلية
والكسب لا باعتبار الخلق واما ما ذكره من كلمات الصاحب ابن عباد فهو كان رجلا وزيرا منشيا فاق الاقران معتزليا
ذكر الكلمات وسرد بها على ترتيب ارباب الترسلات والمراسلات وليس فيه دليل وما احسن ما قيل فى امثال كلامه
كلامك يا هذا كبندق فارغ خلى من المعنى ولكن يقرقع انتهى اقول قد سبق ان القول بالمحلية والكسب لا محل له عند
العقل ولا يكسبهم خيرا ولا يصلح وجها لتوجه الانكار والتوبيخ من الله تعالى على العباد ولا لترتبهما على فعلهم
وقد سبق ان مظنة لزوم مثل ذلك علينا فى العلم من قبيل ان بعض الظن اثم وكذا الكلام فى باقى ما ذكره من الآيات واما
ما ذكره فى دفع كلمات الصاحب ابن عباد رحمه الله من انه كان رجلا وزيرا منشيا معتزليا فلا يخفى ما فيه اذ لا يقدح شئ من
الوزارة وبلوغ الفصاحة والبلاغة والاعتزال فى فضل الرجل وحسن مقاله انظر الى ما قال ولا تنظر الى من قال لكن
الناصب جعل ذلك وسيلة للهرب عن جوابه ولم ينفعه ما كان له بنفسه من عجابه ثم ما ذكر انه كان من اهل الاعتزال
انما نشأ عن جهله باحوال الرجال وانما كان الصاحب رحمه الله شيعيا اماميا بالغا الى نصاب نشأ فى حجر التشيع وارتضع

التدليس بالكسر المصباح ق





من لبابه على رغم انف الناصب واصحابه كما حققه ارباب التاريخ فى بابه واما ما ذكره من الشعر المشعر بانه نعم كلام
الصاحب خالى عن المعنى فليتصف اوليائه ان الناصب الخالى عن المعنى هو الكلب الذى اضطربوا فى تحصيل معناه كما بيناه او
الكلام المنقول عن الصاحب الذى جل ان يوصف لفظه الا بالدر المنظوم وكؤس معانيه الا بالرحيق المختوم لكن الجاهل
المعاند الذى ختم الله على قلبه فلا يستحيى من الله تعالى ولا يستحيى من الناس ولا يبالى بما اطلق به لسانه لا يحجم عن الاتيان بمثل
هذا الشعر الذى كلام شيخه الاشعرى الخالى عن الشعور احق به ولا عجب ان الحق ينكره الجهول سيما الفضول الذى هو على ما
عرفته جهول كما قيل: الحق ينكره الجهول لانه عدم التصور فيه والتصديقا وهو العدو لكل ما هو جاهل فاذا تصور
يعود صديقا قال المصنف رفع الله درجته الخامس الآيات التى ذكر الله تعالى فيها تخيير العباد فى افعالهم وتعليقها بمشيتهم
قال فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فسيرى الله عملكم ورسوله لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء
ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه مآبا وقد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه المشية عن نفسه
واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول هذه الآيات تدل على ان للعبد مشية وهذا شئ لا ريب فيه ولا خلاف لنا فيه بل النزاع فى ان
هذه المشية التى للعبد هل هى مؤثرة فى الفعل موجدة اياه او هى موجبة للمباشرة والكسب فاقامة الدليل على وجود المشية
فى العبد غير نافعة واما قوله وقد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول
الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا فنقول هذا الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية الله تعالى عنادا او عصيانا فانكر عليهم
عنادهم وجعل المشية الالهية علة للذنب وهذا باطل الا ترى الى قوله تعالى ولو شاء الله ما اشركوا وما جعلناكم عليهم حفيظا
كيف نسب عدم الاشراك الى المشية ولولا ان الانكار فى الآية الاولى لجعل المشية علة للذنب وفى الثانى لتعميم حكم المشية
الموجبة للخلق لم يكن فرق بين الاولى والثانية والحال ان الاولى واردة للانكار على ذلك الكلام وهو منقول عنهم والثانى
من الله تعالى من غير انكار فليتامل المتامل ليظهر عليه الحق انتهى اقول قد مر بيان ان اثبات القدرة والمشية بدون
التاثير لا يحصل له وان القول بالكسب لا اثر له فى دفع الجبر واما ما ذكره من ان هذا الانكار بواسطة احالة الذنب على
مشية الله تعالى او فمبنى ان صريح الآية الاولى اعتقادهم ان مشية الله تعالى علة لشركهم وكون الشرك ذنبا او غيره غير مفهوم
من لفظ الشرك وانما فهم من خارج والقول بعلية مشيته تعالى لفعله الشرك وجميع افعال العباد مما شارك فيه الاشاعرة
مع المشركين وقد نفاها الله تعالى كما قرره المصنف فالعدول عن جعل مشيته تعالى فى الآية علة لنفس الشرك وجعله علة
لوصف كونه ذنبا صرف للآية عن ظاهرها والبناء على الكسب بالمعنى الذى ذكره القاضى ابو بكر الباقلانى وفخر الدين
الرازى حيث قالا ان حقيقة الكسب صفة يحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل
مثلا كلاهما حركة ويتمايزان بكون احديهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاصل
الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وقد ورد عليه ان اثبات المطلق من حيث انما هو فى العقل
دون الخارج وهو لا يصح كون كل من هذين المتمايزين متعددا بقدرة اخرى واما ما ذكره من انه لولا التاويل الذى
ذكره فى الآية الاولى لما فرق بينها وبين الآية الثانية فمدفوع بين والفرق بين لان المراد بالمشية فى الآية المشية الخالقة

نعم ان الله تعالى لو شاء عدم الشرك منا لما اشركنا لكنه لم يشاء ذلك وحاصل الانكار انكم كاذبون في ان الله تعالى لم
يشاء عدم شرككم لانه تعالى شاء ذلك بالمشية التكليفية الاختيارية التفويضية بان تختاروا عدم الشرك
بارادتكم ومشيتكم فاذا تركتم بسوء اختياركم الشرك وتركتم التوحيد والمراد بالمشية في الاية التي ذكرها الناصب
المشية الاجبارية الاضطرارية وحاصل هذه لا انما ان الله تعالى لو اراد عدم شركهم بالمشية الاجبارية لما امكنهم الشرك
لكن لم يشاء ذلك على هذا الوجه لمنافاته غرض التكليف كما مر ولا منافاة بين معنى الايتين على هذا ولا تكلف في التاويل
كما ترى ونظير هذه الاية قوله تعالى ولو شاء الله لهديكم اجمعين وقوله ولو شئنا لجعلناكم امة واحدة قال المص
رفع الله درجته السادس في الايات التي فيها امر العباد بالافعال والمسارعة اليها قبل فواتها كقوله تعالى وسارعوا الى
مغفرة من ربكم استجيبوا لداعي الله وامنوا به استجيبوا لله وللرسول يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم
فامنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم وانيبوا الى ربكم وكيف يصح الامر بالطاعة والمسارعة اليها مع كون المامور
ممنوعا عاجزا عن الاتيان به وكما يستحيل ان يقال للمقعد الزمن قم وللمريض من شاهق جبل احفظ نفسك فكذا هنا
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول امر العباد بالمسارعة في الخيرات من باب التكليف وقد سبق فايدة التكليف وانه ربما
يصير داعيا الى اقبال العبد الى الله تعالى وخلق الثواب والعقاب عقيب التكليف والبعثة وعمل العباد كخلق الاحراق
عقيب المماسة للنار فكذلك لا يحسن ان يقال لم خلق الثواب والعقاب عقيب الطاعة والمعصية فان الله تعالى مالك على الاطلاق
يحكم ما يريد واما قوله كيف يصح الامر بالطاعة والمامور به عاجز فالجواب ما سبق انه ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة
والعجز في الخلق والتاثير لا في الكسب والمباشرة انتهى اقول قد سبق ان العبد لا يخلو عن الفعل والترك فلا حاجة
له في ذلك الى التكليف فبقي ان يكون التكليف للحث على الخيرات والزجر عن المعاصي كما ذكره المص قدس سره وقد سبق ايضا
ان نفي السببية الحقيقية سفسطة لا يلتفت اليها وان المالك على الاطلاق انما يحسن منه التصرف على الوجه الحسن
فاذا تصرف لا على وجه يستحسنه العقل السليم يلزم ان يحكم عليه بالسفه واما ما ذكره في الجواب من انه ليس بعاجز عن
الكسب والمباشرة فقد مر ما يتجه عليه من ابطال الكسب باي معنى كان انشاء الله تعالى قال المص رفع الله درجته السابع
الايات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة به كقوله اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان
الرجيم استعينوا بالله فاذا كان الله خالق الكفر والمعاصي كيف يستعاذ منه وايضا يلزم بطلان الالطاف والدواعي
لانه تعالى اذا كان هو الخالق لافعال العباد فاي نفع يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله لكن الالطاف حاصلة
كقوله تعالى اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق
لعباده لبغوا في الارض فبما رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول خلق الكفر والمعاصي لا يوجب ان لا يستعان من الخالق ولا يستعاذ به فان الاستعانة والاستعاذة لا جل ان يخلق
ما يوجب الاستعانة والاستعاذة ولو كان الامر كما ذكره لانسد باب الدعاء والطلب من الله تعالى لانه خالق الاشياء
وهذا من الترهات التي لا يسمع به عاقل فضلا عن فاضل انتهى اقول يتوجه عليه ان الخلق بدون كسب العبد لما لم يوجب
عندهم ثوابا ولا عقابا فلا حاجة الى الاستعاذة والقول بان الاستعاذة عن الخلق يجوز ان يكون لئلا يؤدي الخالق

الى الكسب



الى الكسب مردود بان هذه التادية ان كان بالجبر فيلزم ان يكون الكسب ايضا بالجبر فيلزم الجبر المحض وان كان باختيار العبد
فلا وجه للاستعاذة فيه عن الله تعالى فتدبر قال المصنف رفع الله درجته الثامن من الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم
واضافتها الى انفسهم كقوله تعالى حكاية عن آدم عليه السلم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس عليه السلم سبحانك اني كنت من الظالمين و
عن موسى عليه السلم رب اني ظلمت نفسي وقال يعقوب لاولاده بل سولت لكم انفسكم امرا وقال يوسف عليه السلم من بعد ان نزغ الشيطان
بيني وبين اخوتي وقال نوح عليه السلم رب اني اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لي به علم فهذه الايات تدل على اعتراف الانبياء
بكونهم فاعلين لافعالهم انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لا يدل على اعتقادهم بكونهم خالقين
والمدعى ومع هذا وفيه التنازع فان كل انسان يعلم انه فاعل للفعل ولكن الكلام في الخلق والايجاد فليس فيها دليل لمدعاه انتهى
اقول يدفعه ان الاصل في الاطلاق الحقيقة والضرورة قاضية بذلك الخلق وقد مر ان لا معنى لاحتمال الكسب من الهذر ولا تمشا
فلا معنى له الا العناد قال المص رفع الله درجته التاسع الايات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم ومعاصيهم كانت منهم
كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جائكم بل كنتم مجرمين وقوله
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقلنا اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب
فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول اعتراف الكفار يوم القيمة لظهور ما ينكره المعتزلة من
ان الكسب من العبد والخلق من الله لا انه تعالى قوله تعالى لهم يوم القيمة فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون اي كان هذا الجزاء
لكسبكم الاعمال السيئة وكل هذا يدل على ان العبد كاسب يؤخذ به يوم القيمة ويجزى به ولا يدل على ما هو محل النزاع وهو كونه
خالقا للفعل وموجدا اياه فليس فيها دلالة على مقصوده انتهى اقول يتوجه عليه ان ما حكم به بديهة العقول السليمة او البرهان
العقلي لا يظهر خلافه في الاخرة لما عرفت من احكام قاعدة الحسن والقبح العقليين وما ذكره من الاية لا تدل على ارادة ما اخترعوه
من الكسب الذي لا محصل له لظهور ان الكسب في الاية ليس بالمعنى الذي اخترعوه فلا يصح الاستدلال بها على مذهبهم فيتحقق في
ذلك مطالب بالبيان ودونه خرط القتاد قال المصنف رفع الله درجته العاشر الايات التي ذكر الله فيها ما يحصل منهم من التحسر
في الاخرة على الكفر وطلب الرجعة قال الله تعالى وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا ولو ترى
اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا او تقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من
المحسنين انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول التحسر وطلب الرجعة لاكتساب الاعمال السيئة والاعتقادات الباطلة التي من
جملتها اعتقاد الشركاء لله تعالى كما هو مذهب المجوس ومن تابعهم من الملحدين كالمعتزلة وتابعيهم وليس في هذه الايات دليل على
دعواهم انتهى اقول قد مر ان الكسب والاكتساب بالمعنى الذي اخترعوه بمعزل عن لغة القرآن واما ما نسبه الى اهل العدل من اعتقاد
الشركاء لله تعالى فهو اولى بالاشعرية المثبتين للصفات الزائدة القديمة كما سبق بيانه بل القول بالكسب وكونه موافقا
وصف الطاعة والمعصية يستلزم ما هو اشد من الشرك الذي توهموه من قول اهل العدل باسناد افعال العباد اليهم كما مر
بيانه بل انهم فيه مشاركة المجوس بل النصارى حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة كما سبق قال المصنف رفع الله درجته فهذه
الايات وامثالها من نصوص الكتاب العزيز الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فاعذر فضلائهم وعلمائهم
عن السؤال كيف تكتم هذه النصوص وتنبذونها وراءكم ظهريا الا انا طلبنا الحيوة الدنيا واثرناها على الاخرة وما عندهم

فضلائهم

في الانقياد الى الحق على الهم واتباعهم في عقايدهم وهل يمكنهم الجواب عند السؤال كيف تركتم هذه الآيات وقد جاءكم بها
النذير وعمرناكم ما يتذكر فيه من تذكر الا انا قلدنا اباءنا وعلماءنا من غير فحص ولا بحث ولا نظر مع كثرة الخلاف وبلوغ الحجة
الينا فهل تقبل عذر هذين الفريقين وهل يسمع كلام الفريقين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما مضى ان
النص ما لا يحتمل خلاف المقصود وقد علمت في كل الفصل من استدلال الاشعري بالآيات انها دالة على خلاف مقصوده فهي نصوص
مخالفة لمدعاه ومن العجب انه يتفوه ويباهي باتيانها ثم يقول ما عذر علمائهم وعوامهم فنقول اما عذر علمائهم فانهم يقولون يوم
القيمة الهنا كما نعلم ان لا خالق في الوجود سواك وانت خلقت كل شيء ونحن كسبنا المعصية او الطاعة فان تعذبنا فنحن عبادك
وان تغفر لنا فبفضلك وكرمك ولك التصرف فينا كيف شئت واما عذر عوامهم فانهم يقولون الهنا ان نبيك محمدا عم
امرنا بان نكون ملازمين للسواد الاعظم فقال صلى الله عليه وآله وسلم عليكم بالسواد الاعظم ورأينا في امته صلعم السواد الاعظم
كان اهل السنة والجماعة فدخلنا فيهم واعتقدنا مثل اعتقادهم ورأينا ان المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة كاليهود يخفون
مذهبهم ويسمونه التقية ويهربون من كل شاهق الى شاهق ولو نسب اليهم انهم معتزلون او شيعة يستنكفون من هذه
النسبة فعلمنا ان الحق مع السواد الاعظم فتبعناهم انتهى اقول قد بينا فيما سبق ان النص ليس ما توهمه من ظاهر تعريف المذكور
بل هو ما لا يحتمل خلاف المقصود ولو بمعونة القراين الواضحة واما ما ذكره من ان الآيات كانت دالة على خلاف مقصود المص
قبله فذلك كلام على ان لفظ الفعل المذكور في بعض تلك الآيات بمعنى الكسب الذي اخترعه الاشعري وكذا ما ذكر فيها
بلفظ الكسب وانت تعلم ان لفظ الفعل والكسب الجاري في اللغة بالمعنى الذي اخترعه من المحلية والمقارنة ونحوها ولا دليل
عليه باحدى الدلالات الثلث فاحتمال ارادة الكسب بذلك المعنى كما هو خلاف مقصود المص مخالف لمقصود الله تعالى ايضا فلا
يقدح في استدلال المص بها على مقصوده ولا يدفع كونها نصا في معناها الحقيقي واما ما ذكره الناصب في تقرير عذر علماء
لعله فهو مما لا يبيض وجوههم اذ يكذبهم الله تعالى في ذلك ويقول لهم كيف يصح دعواكم ان لا خالق في الوجود سواي وانت
خلقت كل شيء مع انكم اثبتم صفات تسعة زايدة قديمة وانكرتم كونها مخلوقة لي وانكم تنسبوني الى الظلم والسفه حيث
نفيتم عن انفسكم الفعل واثبتم الكسب بالمعنى الذي لا يوجب استحقاق العقاب والثواب واما التضرع الى الله بالتذلل
تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك فمشترك بين قاطبة اهل الاسلام لا اختصاص لها بالاشاعرة واما التصرف كيف
شئت فان اريد به انواعا واصنافا من الثواب والعقاب الذي يستحقها المكلف في استحسان العقل فصادق ولكن لا
يفيد وان اريد به التصرف الحسن والقبيح فهو سبحانه منزه عن القبيح فيرد بذلك على وجوه ضراعتهم واما ما ذكره في عذر
العوام فهو عذر غير مسموع اذ يقول الله تعالى لهم في رد ذلك من اين علمتم ان معنى السواد الاعظم ذلك مع ان سواد الكفر اعظم
سواد جميع الاسلام ولم ما تتبعتم وما علمتم ان خوف الشيعة والمعتزلة وتقيتهم انما كان منكم ومن كثرة سوادكم سود الله وجوهكم
ولم ما تذكرتم ان اهل الحق كانوا في زمان كل نبي قليلون واهل الباطل كثيرون وانما المعني بالسواد الاعظم ما تركه النبي صلى الله عليه وآله
وسلم فيكم من الثقلين كتاب الله تعالى وعترته ووصفهما في الحديث المشهور بان احدهما اعظم من الآخر وانما عبر عنهما بالسواد
لانهما قرة اعين المؤمنين ونور ابصار المستبصرين ولهذا قيل النور في السواد ويؤيد ما ذكرنا ما رواه الطيبي في شرح
المشكوة عن سفيان الثوري في تفسير الجماعة حيث قال لو ان فقيها على راس جبل لكان هو الجماعة ويعضده قول بعض



الحكماء وجل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد وقال الشاعر خليلي قطاع الفيافي
الى الحمى كثير واما الواصلون قليل قال المصنف رفع الله درجته ومنها مخالفة العلم الضروري الحاصل لكل احد يطلب
من غيره ان يفعل فعلا فانه يعلم بالضرورة ان ذلك الفعل يصدر عنه ولهذا يتلطف في استدعاء الفعل منه بكل طريقة
ويعظه ويزجره عن تركه ويحتال عليه بكل حيلة ويعده ويتوعده على تركه وينهاه عن فعل ما يكرهه ويعنفه على فعله ذلك و
يستطرفه ويتعجب العقلاء من فعله وهذا كله دليل على انه فعله ويعلم بالضرورة الفرق الضروري بين امره بالقيام وبين
امره بايجاد السماء والكواكب ولولا ان العلم الضروري حاصل بكوننا موجدين لافعالنا لما صح ذلك انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول الطلب من الغير للفعل ونهيه عن الفعل الحكم الضروري بانه فاعل الفعل وهذا لا ينكره الا من ينكر الضروريات
وقد مر ان هذا ليس محلا للنزاع فان صدور الفعل عن احد امر محسوس ولهذا يطلب منه ويتلطف ويزجر ويعد ويتوعد
وكل هذه الامور واقعة وليس النزاع الا في ان هذا الفعل هل هو مخلوق لنا او نحن نباشره فالنزاع راجع الى الفرق بين المباشرة
والخلق وانهما متحدان او متغايران وهذا ليس بضروري ومن ادعى ضرورية هذا فهو مكابر لمقتضى العقل فمخالفة الضرورة
فيما ذكر ليس في محل النزاع فليس له فيه دليل انتهى اقول لما اعترف الناصب بان صدور الفعل عن احد محسوس فاحتمال صدوره
عن غيره يكون سفسطة وانكارا للمحسوسات وتشكيكا في البديهيات ومكابرة على صريح العقل والتجاوز عن ظاهر النقل فتأمل
قال المصنف رفع الله درجته ومنها مخالفة اجماع الانبياء والرسل فانه لا خلاف في ان الانبياء اجمعوا على ان الله تعالى امر
ببعض الاشياء كالصلوة والصوم ونهى عن البعض كالظلم والجور والكذب قلت اذا لم يكن العبد موجدا اذ كيف يصح ان يقال
له افعل كالايمان والطلوع ولا تأت بالكفر والنزاع ان الفاعل لهذه الافعال والتارك لها هو غيره فان الامر بالفعل يتضمن
الاخبار عن كون المأمور قادرا عليه حتى انه لو لم يكن المأمور قادرا على المأمور به لعجز او بسبب آخر ثم امره غيره فان
العقلاء يتعجبون منه وينسبونه الى الحمق والجهل والجنون ويقولون انك تعلم انه لا يقدر على ذلك ثم تأمره به ولو صح هذا لصح
ان يبعث الله رسولا الى الجمادات مع الكتاب فيبلغ اليها ما ذكرناه ثم انه تعالى يخلق الحيوة في تلك الجمادات ويعاقبها لاجل انهم لم
يمتثلوا امر الله ورسوله وذلك معلوم البطلان ببديهة العقل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول امر الانبياء عباد الله تعالى بالاشياء
ونهيهم عن الاشياء لا يتوقف على كون العبد موجدا للفعل نعم يتوقف على كون العبد فاعلا مستقلا في الكسب والمباشرة ومختارا
وهذا مذهب الاشاعرة وما ذكره لا يلزم من يقول بهذا بل يلزم اهل مذهب الجبر وقد علمت ان الاشاعرة يثبتون اختيار العبد في
كسب الفعل وينفون كون قدرته مؤثرة في الفعل مبدعة موجدة اياه وشتان بين الامرين فكل ما ذكره لا يلزم الاشاعرة وليس
في مذهبهم مخالفة لاجماع الانبياء انتهى اقول قد علمت وستعلم ان الحاصل لكلام الذي دام به الاشعري مهربا عن الجبر فيرجع
عليه ما يرجع على الجبرية سواء بسواء ولا يحصل له من تركيبه سوى تطويل المسافة بلا طائل وتقدير القول بالقدرة الغير المؤثرة
هذه فكل ما ذكره المصنف يلزم الاشاعرة لزوما لا سترة به قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم سد باب الاستدلال
على كونه تعالى صادقا والاستدلال على العلم باثبات الصانع والاستدلال على صحة الشريعة ويفضي الى القول بخرق الاجماع بلا استدلال لانه
لا يمكن اثبات الصانع الا بان يقال العالم حادث فيكون محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في القياس

وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة فسد عليه باب اثبات الصانع وايضا اذا كان الله تعالى خالقا لجميع من
القبائح وغيرها لم يمتنع منه اظهار المعجز على يد الكاذب ومتى لم يقطع بامتناع ذلك انسد علينا باب اثبات الفرق بين النبي
والمتنبي وايضا اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبائح جاز ان يكذب في اخباره فلا يوثق بوعده ووعيده واخباره عن احكام الآخرة
والاحوال الماضية والازمنة الخالية وايضا يلزم من خلقه القبائح ان يدعو اليها وان يبعث عليها ويرغب فيها والوجه
ان يكون ما رغب الله تعالى فيه من القبائح نيرون الشعر بالشرائع ويقبح التشاغل بها وايضا يجوز منه تعالى ان يخلق في العبد الكفر و
الضلال ويزينه له ويصده عن الحق ويستدرجه بذلك الى عقابه فلا نأمن في دين الاسلام جواز ان يكون مما يكون هو الكفر و
الضلال مع انه تعالى زينه لنا وان يكون بعض الملل المخالفة للاسلام هو الحق ولكن الله تعالى صدهم وزين خلافه في
اعيننا فاذا جوزوا ذلك لزمهم تجويز كون ما هم عليه من الضلالة والكفر وكون ما خصمهم عليه هو الحق وما خصومهم عليه هو
الباطل لم يكونوا مستحقين للجواب انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول في هذا الفصل استدل باشياء عجيبة ينبغي ان يتخذه
الظرفاء ضحكة فمنها انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات الصانع وكونه صادقا والاستدلال بصحة النبوة على كون العبد موجد
افعاله وذكر في بعض الملازمة شيئا غريبا عجيبا وهو انا نستدل على حدوث العالم بكونه محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا
المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في الاصل وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة واثبات هذه الملازمة من العجائب
اما اولا فلانحصار حادثات العالم في افعال الانسان ولو لم يخلق الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوانات
وسائر الاشياء الحادثة بوجوب وجود المحدث وكان هذا الرجل لم يمارس قط شيئا من المعقولات والحق انه ليس اهلا لان
يباحث لدناءة رتبته في العلم ولكن ابتليت بهذا مرة فصبرت واما ثانيا فلانه استدل بلزوم عدم كونه صادقا على كون العبد
موجد فعله ولم يذكر هذا في الملازمة لان النسبة بينه وبين هذه الملازمة بعيدة جدا واما ثالثا فلانه استدل بلزوم انسداد
باب اثبات صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجد فعله واين يفهم هذا من الملازمة ثم ادعى الافضاء الى خرق الاجماع
وكل هذه الاستدلالات خرافات وهذيانات لا يتفوه به الا الاطفال في العلم والمعرفة ثم استدل على بطلان كون خالق القبائح
بلزوم عدم امتناع اظهار المعجز على يد الكاذب وقد استدل قبل هذا بهذا مرارا واجبناه في محاله وجواب هذا وما ذكر بعده من
ترتب الامور المنكرة على خلق القبائح مثل ارتفاع الثقة من الشريعة والوعد والوعيد وغيرهما انا نجزم بالعلم العادي بما جرى من
عادة الله تعالى انه لم يظهر المعجزة على يد الكاذب فهو محال عادة كسائر المحالات العادية وان كان ممكنا بالذات لانه لا يجب على الله
شيء على قاعدتنا فكل ما ذكره من لزوم جواز تزيين الكفر في القلوب وبغض الاسلام وان ما عليه الاشاعرة من اعتقاد الحقية يمكن
ان يكون كفرا وباطلا فلا يستحقون الجواب فجوابه انه يجيء هذا لا يقع عادة كسائر العاديات ونحن نجزم بعدم وقوعه وان جاز
عقلا حيث لا يجب عليه تعالى شيء ولا قبيح بالنسبة اليه انتهى اقول ينادي بما اظهره الناصب من الضحك على المصنف قدس سره قوله تعالى
ان الذين اجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون وسيرى الا سرعة انها فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون واما ما ذكره من ان
المصنف حصر حادثات العالم في افعال الانسان فطالب بانه من اين فهم هذا الحصر في قول المصنف افعالنا مع ان استعماله لضمير المتكلم
على الشاهد قرينة ظاهرة على انه اراد بقوله افعالنا الشاهد مطلقا سواء كان انسانا او حيوانا او جمادا على تقدير ان يكون المراد افعال
الانسان لان الكلام مع المكلفين فلا يقتضي الحصر ايضا لانه لو دل على ذلك لدل بمفهوم اللقب الضعيف مع ان المفهوم مطلقا انما

ذلك تعجبا منه

يعتبر



يعتبر اذا لم يكن وجه التخصيص بالذكر ظاهرا وقد اشرنا الى ان تخصيص الانسان بالذكر يجوز ان يكون لاجل انهم هم المكلفون
بالامر والنهي والوعد والوعيد وهم المستدلون بحال الممكن على حال الواجب وعن الاثر على المؤثر دون الثور والحمار وغيرهما من
الحيوانات العجم وبهذا يظهر فساد قوله ولو لم يخلق الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بالحركات الحيوانية وسائر الاشياء
الحادثة آه وذلك لما اشرنا اليه من ان الكلام في الاستدلال الواقع من المكلفين في دار التكليف لا استدلال الله تعالى مع الحيوانات على
احتياجهم الى المؤثر هذا النوع من الكلام ولا استدلال الملائكة بها على الاحتياج الى الله تعالى فاذا لم يكن في الدنيا انسان اصلا
كما فرضه الناصب المحال فمن ذا الذي يستدل بها على ذلك وبالجملة هذا دليل على انسلاخ الناصب عن الفطرة الانسانية وترغمه
في المراتع الحيوانية فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا واما ما ذكره ثانيا من ان المصنف استدل بلزوم عدم كونه تعالى صادقا على كون العبد
موجد فعله ولم يذكر الملازمة الى آخره ففيه ان المصنف ذكر بيان الملازمة لكن بعيد هذا بقوله وايضا اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبائح
جاز ان يكذب في اخباره آه واذا لم يفهم الناصب الجاهل ذلك بجهله ان الشرح على غير ترتيب المتن فلا لوم على المصنف قدس سره
كما قيل على نحت القوافي من معادنها وما علي اذا لم يفهم البقر واما ما ذكره ثالثا من انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات صحة النبوة
وصحة الشريعة على كون العبد موجد فعله واين يفهم هذه الملازمة آه فمردود بان هذا ايضا يدل على كثرة جهله وقلة فهمه اذ كل من له ادنى
مسحة من العلوم يفهم بقرينة محل النزاع ان المراد هو ان العبد موجد لفعله دون الله تعالى مع ان تصريح المصنف به ايضا في
عنوان الدعوى وفي تضاعيف كثير من اللوازم المذكورة سابقا ولهذا اجمل ههنا رعاية للاختصار اعتمادا على السباق ثم من البين
ان امثال الاستدلالات لاختصاصها بالمطالب الشرعية المذكورة التي الزمها المصنف على الاشاعرة مخالف الاجماع بلا شبهة وقد بينا لزومها من
مذهبهم فلم يبق للناصب الا العناد والجحود على ما لا يليق الا بالحمار والجماد واما ما ذكره في جواب باقي كلمات المصنف من انه مبني على العلم
العادي وعلى انه تعالى لا يجب على الله تعالى شيء ولا قبيح بالنسبة اليه فقد ذكرنا فيها مرارا ما يغنينا عن الاعادة فالله ولي الافادة قال
المصنف رفع الله درجته ومنها تجويز ان يكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا لانه لو كان الله تعالى هو الخالق لافعال العباد ومنها القبائح
كالظلم والعبث لجاز ان يخلقها لا لغرض حتى يكون افعاله كلها ظلما وعبثا فيكون الله تعالى ظالما عابثا لاغيا تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا قال الناصب خفضه الله تعالى اقول نعوذ بالله من التفوه بهذه الترهات وان يلزم هذا من هذه العقيدة والظلم والعبث
في من افعال العباد ولا قبح بالنسبة اليه وخالق الشيء غير فاعله وهذا الرجل لا يفرق بين خالق الصفة والمتصف بتلك الصفة
فكل ما يفعله ناش من عدم هذا الفرق الا يرى ان الله خالق السواد فهل يجوز ان يقال هو الاسود كذلك لو كان خالق الظلم و
العبث هل يجوز ان يقال انه ظالم وعابث نعوذ بالله من التعصب المؤدي الى الهلاك انتهى ثم ان هذا الرجل يحصر القبيح في
افعال الانسان ويدعي انه لا قبيح ولا شر في الوجود الا افعال الانسان وذلك باطل فان القبائح غير افعال الانسان في الوجود
كثيرة كالخنزير والحشرات الموذية وهل يصح لاحد ان يقول ان هذه الاشياء غير مخلوقة لله فاذا قال بانها مخلوقة لله فهل يمتنع
قباحتها وشرها وذلك مخالف الضرورة والحس فاذن يلزم ما الزم الاشاعرة من القول بخلق الافعال القبيحة انتهى اقول
قد مر ايضا بيان قبح ما قالوا ان لا قبح بالنسبة اليه تعالى وان الفرق بين الخالق والفاعل فاسد وما ذكره ههنا في بيان الفرق
من تنويره المطلوب بما نقلناه سابقا عن شارح العقايد وتوجه عليه ما اوردناه ثمه وحاصله ان خلق الله تعالى السواد في الجسم
وصيرورة الجسم به لا يقتضي اتصافه تعالى بكونه اسود الا بكونه اسود وكان الناصب اشتبه عليه الحال سوء العهد وجه حال الفاعل

الذي نحن فيه حال الفاعل النحوي وهو مطلق ما اسند اليه الفعل فزعم ان الفاعل الحقيقي الكلامي في قولنا اسود زيد هو زيد فلو
كان اتصافه بكونه اسود لاجل الفاعلية لوجب اتصاف الله تعالى ايضا بكونه اسود على تقدير القول بكونه فاعلا خالقا للسواد و
يندفع الاشتباه بان زيدا في قولنا اسود زيد فاعل نحوي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد ومصدره وانما الخالق والفاعل الكلامي
للسواد في زيد هو الله تعالى فلا جرم يتصف سبحانه وتعالى بكونه اسود ويتصف زيد الذي هو المفعول في الحقيقة بكونه اسود
وبالجملة الفرق بين الظالم والعابث والآكل والشارب والزاني والسارق ونحوها وبين الاسود والابيض ونحوهما بين جلي
بحسب الصدور فان الظالم مثلا بمعنى فاعل الظلم ومصدره والاسود من وقع عليه السواد او قام به لا فاعله ومصدره وان كان
في المثال المذكور يكون فاعلا نحويا كما قلنا فالسواد والبياض كالحرارة والبرودة ونحوها من الصفات التي اوجدها الله تعالى
في محالها وفاقا فلا يتصف بها الا المحال بخلاف قبايح الافعال الصادرة عن العباد عند اهل العدل اليها هذا وما زعم من
ان خلق الخنزير والكلب ونحوهما من الحشرات الموذية قبيحة واوردها نقضا على اهل العدل فقد عرفت مرارا دفعا بابداء
الفرق بين ما اورده نقضا والزاما وبين القبايح من افعال العباد والله ولي الرشاد قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم
الحاق الله تعالى بالسفهاء والجهال تعالى الله عن ذلك لان من جملة افعال العباد الشرك بالله ووصفه بالاضداد والانداد و
الصاحبة والاولاد وشتمه وسبه فلو كان الله تعالى فاعلا لافعال العباد لكان فاعلا للافعال كلها ولكل هذه الامور وذلك
يبطل حكمته لان الحكيم لا يشتم نفسه وفي نفي الحكمة الحاقه بالسفهاء نعوذ بالله من هذه المقالات الردية انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول ونحن ايضا نعوذ بالله من هذه المقالات المزخرفة الباطلة وهذا ايضا نشأ له لعدم الفرق بين الخالق والفاعل
فان الله تعالى يخلق الاشياء فالسب والشتم لما كانا مخلوقين له تعالى فيما فعل العبد والمذمة للفعل لا للخالق فلا يلزم كونه خالقا
لنفسه خلق هذه الافعال ليس سفها حتى يلزم الحاقه تعالى بالسفهاء نعوذ بالله من هذا لان الله تعالى قدر في الازل شقاوة
الشاتم له والساب واراد دخوله النار فيخلق فيه هذه الافعال ليحصل الغاية التي هي دخول الشاتم النار فاي سفه في هذا انتهى
اقول استعاذة الناصب الشقي من ذلك كاستعاذة الشيطان لما يفعله من الاغواء والدعوة الى الشرور كما اخبر عنه تعالى بقوله
وقال الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم
لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم الاية وقد علم بما ذكرناه قبيل ذلك ان ما ذكره الناصب ههنا كلها سفه وحماقة استغنينا
تجويزه مواخذة الله تعالى العبد بما جعله عليه في الازل من الواجب الحتم فان القايل بذلك لا يستحق الا الصفع واللعن والشتم
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الضرورة لانه لو جاز ان يخلق الزنا واللواط لجاز ان يبعث رسولا هذا دينه
ولو جاز ذلك لجوزنا ان يكون فيما سلف من الانبياء من لم يبعث الا للدعوة الى السرقة والزنا واللواط وكل القبايح ومدح
الشيطان وعبادته والاستخفاف بالله تعالى والشتم له وسب رسوله وعقوق الابوين وذم المحسن ومدح المسيء انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول لو اراد من نفي جواز بعثة الرسول بهذه الاشياء الوجوب على الله تعالى فنحن نمنعه لانه لا يجب على الله شيء
وان اراد بنفي هذا الجواز الامتناع عقلا فهو لا يمتنع عقلا وان اراد الوقوع فنحن نسلم هذا لان العلم العادي يفيدنا عدم وقوع
هذا فهو محال عادة والتجويز العقلي لا يوجب وقوع هذه الاشياء كما عرفته مرارا ان اقتضى كلامه بلزوم مخالفة الضرورة و
اي مخالفة للضرورة في هذا البحث انتهى اقول نختار اولا الشق الاول ونقول قد بينا سابقا ان الوجوب بالمعنى الذي هو العمل





العدل لا يقبل المنع ولانا الثاني فنقول العقل السليم اذا نظر الى ذات الله المستجمع لجميع صفات الكمال المنزه عن النقص
والاختلال يحكم بامتناع ان يبعث رسولا دينه خلاف ما اقتضاه كماله وفي الشق الثالث ونقول ان ما ذكره من ان العلم العادي
يفيدنا علم وقوع هذا تتمة على العلم العادي لاهل مذهبهم فان العادة لا ذكرنا سابقا لما جاز التخلف فيه فلا يفيدهم ذلك
افادة قطعية يقتضيه ما نحن فيه من تقرير العقيدة الدينية وبما قررناه ظهر ان ما ادعاه المصنف عليهم من انهم مخالفة الضرورة
ضرورية فاستفهام الناصب عن ذلك دليل على قلة فهمه او مكابرة وانكاره للضروريات كما هو عادته وعادة اصحابه
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اشد ضررا من ضرر الشيطان لان الله تعالى لو خلق الكفر في العبد
ثم عذبه عليه لكان اضر من الشيطان لان الشيطان لا يمكنه ان يلجئه الى القبايح بل يدعوهم اليها كما قال الله تعالى وما كان لي عليكم
من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي ولان دعاء الشيطان هو ايضا من فعل الله تعالى واما الله تعالى فانه يضطرهم الى القبايح
ولو كان كذلك لحسن من الكافر ان يمدح الشيطان وان يذم الله تعالى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى قال الناصب خفضه الله
ثم اقول نعوذ بالله من الشقوة بهذه المقالة والاستجرا على تصوير امثال هذه الترهات فان الله تعالى يخلق كل شيء والتعذيب مرتب
على المباشرة والكسب وخلق الكفر ليس بقبيح لانه غاية دخول الشقي في النار كما يقتضيه نظام عالم الوجود والتصرف في العبد بما
شاء ليس بظلم لانه تصرف في ملكه وقد عرفت ان تصرف المالك في الملك بما شاء ليس بظلم والله تعالى ان يخلق الكفر في العبد
لكن العبد هو باشره وكسبه والله تعالى بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر وبث دلايل الوحدانية في الافاق والانفس فهذه
كلها الطاف من الله تعالى والشيطان يضر بالاغواء والوسوسة فاين نسبة اللطيف النافع الهادي وهو الله تعالى بالشيطان الضار
المضل ومن اين لزم هذا انتهى اقول قد مر مرارا ويجيء ايضا ان الكسب لا محصل له وان خلق الكفر قبيح ومن العجب انه لا يرعى
عدم قبح الكفر بانه غاية دخول الشقي في النار فان الكفر لو كان فعل الكافر كما قال به اهل العدل لكان اولى بان يجعل ذلك غاية لدخوله
في النار كما لا يخفى واما اقتضاء نظام عالم الوجود للكفر فهو دعوى كاذبة لا يجترئ احد على مثلها الا فاقد الحياء ومن لا يتفرع عن [illegible]
واما ما ذكره من ان تصرف المالك في ملكه بما شاء ليس بظلم فقد مر وجه الظلم فيه وان التصرف ان كان على الوجه الحسن حسن
والا فقبيح واما ما ذكره من ان الله تعالى بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر وبث دلايل الوحدانية الخ ففيه ان الكفر اذا كان
مخلوقا لله تعالى بدون مدخلية للعبد فيه بناء على بطلان الكسب الذي تمسكوا به تفصيا عن الجبر فاي اثر لبعثة الانبياء وبث الدلايل
في الهداية واي مدخل لوسوسة الشيطان في الغواية قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه مخالفة العقل والنقل لان العبد
لو لم يكن موجدا لافعاله لم يستحق ثوابا ولا عقابا بل يكون الله تعالى مبتديا بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم ولو جاز ذلك
لجاز منه تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة فيكون الله تعالى اسفه السفهاء وقد نزه الله تعالى نفسه عن ذلك في كتابه فقال
افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ام نجعل المتقين كالفجار انتهى قال الناصب خفضه الله اقول جوابه ان استحقاق
العبد للثواب والعقاب بواسطة المباشرة والكسب فهو يستحق الثواب والعقاب بالمباشرة لا انه يجب على الله تعالى الاثابة والتعذيب
تعالى عن ان يكون اثابة المطيع وتعذيب العاصي واجبا عليه بل جرى عادة الله تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والتعذيب
عقيب الكفر والعصيان وجواز تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة المراد به نفي الوجوب على الله تعالى وهو لا يستلزم الوقوع بل
وقوعه محال عادة كما ذكرناه مرارا فلا يلزم المحذور انتهى اقول ما ذكره ههنا مدفوع بما ذكرناه سيما في الفصلين المتصلين بهذا

وبالجملة ان العبد انما يستحق الثواب او العقاب بالكسب لو كان الكسب بالمعاني التي اراده وانه فعلا واثرا صادرا من
العباد وهم لا يقولون بذلك فيلزمهم الجبر المحض وما يلزم منه من عدم استحقاق الثواب والعقاب كما ذكره المصنف قدس
سره قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه مخالفة الكتاب العزيز من انتفاء النعمة عن الكافر لانه تعالى اذا خلق
الكفر في الكافر لزم ان يكون قد خلقه للعقاب في نار جهنم ولو كان كذلك لم يكن لله عليه نعمة اصلا لان نعمة الدنيا مع عقاب
الاخرة لا يعد نعمة كمن جعل لغيره سما في حلواه واطعمه فانه لا يعد اللذة الحاصلة من تناوله نعمة والقرآن قد دل على انعامه على
الكفار قال الله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا واحسن كما احسن الله اليك وايضا قد علم بالضرورة من دين محمد صلى الله
عليه وآله وسلم انه ما من عبد الا ولله عليه نعمة كافرا كان او مسلما انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا ايضا من غرايب الاستدلال
فان نعمة الله تعالى على الكافر محسوسة والهداية اعظم النعم وارسال الرسل وبث الدلائل العقلية كلها نعم عظام والكافر استحق
دخول النار بالمباشرة والكسب والخلق من الله تعالى ليس بقبيح ثم ما ذكر من انه يلزم عدم كون الكافر منعما عليه يلزمه ايضا بادخاله
النار فانه تعالى يدخل الكافر النار البتة فيلزم ان لا يكون عليه نعمة فان قال ادخاله لكونه اختار الكفر وسعى فيه واختاره قلنا
في مذهبنا ايضا كذلك وادخاله لكونه باشر الكفر وكسبه وعمل به ولو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة
الدين لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر لانه يلزم ان لا يكون منعما عليه وهو خلاف ضروري الدين
وامثال هذه الاستدلالات ترهات وخزعبلات انتهى اقول قد مر ان الكسب غير معقول او غير مفيد في اثبات مدعاهم واما ما
ذكره من ان ما قاله المص من انه يلزم عدم كون الكافر منعما عليه يلزم مثله بادخاله النار ففيه ان المص قد صرح بالزام ذلك حيث
قال ولو كان خلقه للعقاب في نار جهنم لم يكن له عليه نعمة اصلا لان نعمة الدنيا مع عقاب الاخرة لا يعد نعمة آه فمع تصريح المص
بالالزام كيف يصح ما ذكره الناصب من الالزام واما ما ذكره بقوله فان قال ادخاله لكونه اختار الكفر آه فلا ارتباط له بما قبله
من الالزام فلا يتوجه المص في هذا المقام وانما ذكره الناصب ليشغل بجوابه وصرف اذهان الناظرين عما في كلامه السابق من
الفساد وليقع في اذهانهم ان ما تراه فيه من الفساد ليس سوى ما استدركه هو بقوله فان قال آه واجاب عنه بقوله قلنا
آه مع ان جوابه هذا مبني على الكسب المعدوم كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم
من ضروريات الدين لكان الواجب له فدليل على بعد فهمه وبعده عن مرتبة ذوي التحصيل اذ لا يلزم من كون وجوب العلم بشيء
وبداهته ناشية من الدين ان يكون ذلك الشيء المعلوم واجبا حتى يلزم من علمنا بداهة او وجوبا بشمول نعمة الله تعالى للمؤمن و
الكافر ان يكون واجبا عليه تعالى انعامه الكافر على ان القول بوجوبه ثابت على انه تعالى بالمعنى الذي عرفته سابقا مما لا اشكال
فيه واما ما ذكره من انه لو كان الانعام واجبا على الكافر لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر آه ففيه
ان المص لم يدع وجوب تعلق كل نعمة بالكافر حتى يلزم ان لا يعذب بالنار مع كثرة النعمة بل قال قد علم بالضرورة من الدين انه
ما من عبد الا ولله عليه نعمة اه وذلك لا يستلزم شمول جميع النعماء لشيء من العباد فضلا عن الكافر ثم ما ذكره من الملازمة
المدلول عليها بقوله لو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر غير
مسلم لان هذا انما يجب ان لو لم يخلقه الله على الفطرة الصحيحة ولم ينعم عليه ما هو النعم السابقة على الاستحقاق والنعمة
من الالطاف المقربة لتحصيل الثواب في الآخرة وتفضل فيها بالجنة الى فعل ما يورث عذاب الآخرة كخلق الكفر والضلالة فيه والمنع





منزه عن هذا واذا كان العبد هو المثوب بكفره لنعم الآخرة يكون نعم الدنيا في حقه محفوفة بها فلا يلزم عدم كونه تعالى
منعما عليه اصلا كما توهمه الناصب الراسب في العذاب الواصب قال المصنف رفع الله درجته ومنها صحة وصف الله بانه
ظالم وجاير ومفسد لانه لا معنى للظالم الا فاعل الظلم ولا للجاير الا فاعل الجور ولا للمفسد الا فاعل الفساد ولهذا لا يصح اثبات
احدهما حال نفي الآخر ولانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو فعل الظلم سمي ظالما فاذا خلق الظلم فيلزم ان لا يسمى العبد ظالما ولا
سفيها لانه لم يصدر عنه شيء من هذه انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد عرفت ان خالق الشيء غير فاعله ومباشره
فالفعل تارة يطلق ويراد به الخلق كما يقال الله فاعل كل شيء وقد يطلق ويراد به المباشرة والاشتمال على التقديرين فان خالق
الشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء الذي خلقه لان المخلوق من جملة الصفات كما قدمنا فمن خلق الظلم لا يقال انه ظالم وقد
ذكرنا انه لم يفرق بين هذين المعنيين ولو فرق لم يستدل بامثال هذا انتهى اقول قد مر ان ذلك الفرق كالكسب اصطلاح
منهم وان اطلاق الفعل على الكسب والمباشرة بالمعنى الذي تصوروه لم يقع في لغة ولا قرآن ولا سنة واما ما ذكره من ان خالق
الشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء الذي خلقه فهو حقيقة منع المقدمة التي استدل المص عليها بقوله ولهذا لا يصح اثبات
احدهما حال نفي الآخر وبقوله ولانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو فعل الظلم سمي ظالما فلا يلتفت اليه وايضا يتوجه على
ما قدمه ما قدمناه من انه يرد عليه ههنا ان نفيه لكون الخالق للشيء موصوفا بذلك الشيء مبني على ان الوصف انما يترتب على
الكسب وهو اول المسئلة وبالجملة من لم يثبت منه المصدر بمعنى سوى الخلق ينحصر عنده ان يكون الاتصاف بالافعال
المذكورة من جهة الخلق والمانع منحصر كما لا يلتفت اليه قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم المحال لانه لو كان هو الخالق
للافعال فاما ان يتوقف خلقها على قدرتنا ودواعينا او لا والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم منه عجزه تعالى عما
يقدر عليه العبد لانه يستلزم خلاف المذهب وهو وقوع الفعل منه والداعي من العبد اذ لو كان من الله تعالى كان الجميع من عنده
ولان القدرة والداعي ان اثرا فهو المطلوب والا كان وجودهما كوجود اللون للانسان وطوله وقصره ومن المعلوم بالضرورة
انه لا مدخل للون والطول والقصر في الافعال واذا كان هذا الفعل صادرا عنه جاز وقوع جميع الافعال المنسوبة الينا
واما الثاني فلانه يلزم منه ان يكون الله تعالى خلق تلك الافعال من دون قدرهم ودواعيهم حتى يوجد الكتابة والنساجة
المحكمان من لا يكون عالما بهما او وقوع الكتابة ممن لا يد له ولا قلم ووقوع شرب الماء من الجائع في الغاية الريان في الغاية مع
تمكنه من الاكل ويلزم تجويز ان ينقل النملة الجبال وان لا يقوى الرجل الشديد القوة على رفع تبنة وان يعجز من المستوي الصحيح
العدو وان يعجز القادر الصحيح عن تحريك الانملة وفي هذه زوال الفرق بين القوي والضعيف ومن المعلوم بالضرورة
الفرق بين الزمن والصحيح انتهى قال الناصب خفضه الله اقول نختار القسم الثاني وهو ان خلقه تعالى الافعال لا يتوقف على
دواعينا وقدرتنا وما ذكر من انه يلزم وجدان الكتابة بدون اليد وغيره من المحالات العادية فهي استبعادات والاستبعاد
لا يقدح في الجواز العقلي نعم عادة الله تعالى جرت على احداث الكتابة عند حصول اليد والقلم وان امكن حصوله وجاز
حدوثه عقلا بدون اليد والقلم ولكن هو من المحالات العادية كما مر غير مرة وما ذكر انه يلزم ان يكون القدرة والداعية
اذا لم يكونا موثرتين في الفعل كاللون والطول والقصر بالنسبة الى الافعال فهو ممنوع للفرق بان الفعل يقع عقيب وجود القدرة
كالاحراق الذي يقع عقيب مساس النار عادة ولا يقال لا فرق بالنسبة الى الاحراق بين النار وغيره اذ لا يجري العادة

بحدوث الاحراق عقيب مساس النار فكذلك لم يجر عادة الله تعالى باحداث الفعل عقيب وجود الدواعي بل عقيب حصول
القدرة والداعية مع انهما غير موجبين انتهى اقول يتوجه عليه ان حاصل ما ذكره المص دعوى البداهة في امتناع وجود الكتابة من
لا يد له ولا قلم لا مجرد الاستبعاد وما ذكره الناصب من جريان العادة تشكيك في البديهي مسقطه مبنية على نفي الاسباب
الحقيقية فلا يستحق الجواب وقد كشفنا النقاب عن ذلك فيما سبق من الفصول والابواب قال المص رفع الله درجته ومنها
تجويز ان يكون الله تعالى جاهلا او محتاجا تعالى الله عن ذلك لان في الشاهد فاعل القبيح اما جاهل او محتاج مع انه ليس عندهم فاعلا
في الحقيقة فلان يكون كذلك في الغائب الذي هو الفاعل في الحقيقة اولى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد مر ان الخالق غير
الفاعل بمعنى الكاسب والمباشر وخالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا حيث لا قبح بالنسبة اليه كما في خلقه تعالى لما
هو قبيح بالنسبة الى المخلوق فلا يلزم منه جهل ولا احتياج انتهى اقول قد سبق ان الفاعل بمعنى الكاسب بالمعنى الذي اخترعه
الاشاعرة لم يجئ في اللغة فلا يتم الفرق واما قوله خالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا حيث لا قبح بالنسبة اليه
فكلام فاسد قبيح ضرورة ان القبيح قبيح سواء صدر من الواجب او الممكن كما مر مرارا قال المصنف رفع الله درجته ومنها
انه يلزم منه الظلم لان الفعل اما ان يقع من العبد لا غير او من الله تعالى لا غير او منهما معا بالشركة بحيث لا يمكن تفرد كل منهما
بالفعل او لا من احد منهما والاول هو المط والثاني يلزم منه الظلم حيث فعل الكفر ويعذب من لا اثر له فيه البتة ولا قدرة
موجودة له ولا مدخل له في الايجاد وهو ابلغ انواع المظالم والثالث يلزم منه الظلم لانه شريك في الفعل وكيف يعذب
شريكه على فعل فعله هو واياه وكيف يبرئ نفسه من المواخذة مع قدرته وسلطنته ويواخذ عبده الضعيف على فعل
فعل هو مثله وايضا يلزم منه تعجيز الله تعالى اذ لا يتمكن من الفعل بتمامه بل يحتاج الى الاستعانة بالعبد وايضا يلزم المطلوب
وهو ان يكون للعبد تاثير في الفعل واذا جاز استناد اثر لم جاز استناد الجميع اليه فاي ضرورة تحوج الى التزام هذه المحالات
فان قالوا لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا الى ربهم هذه النقائص التي نزه الله تعالى نفسه عنها وتبرا منها انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول نختار ان الفعل بمعنى الخلق يصدر من الله تعالى والعبد كاسب للفعل وما اثر له ولا تاثير لقدرة العبد
في الفعل قوله يلزم منه الظلم قلنا قد سبق ان الظلم لا يلزم اصلا لانه تصرف في ما هو ملك له والتصرف في الملك كيف
ما شاء المالك لا يسمى ظلما ثم ان تعذيب العاصي بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب واما قوله فاي ضرورة لهم
الى ذلك سوى ان ينسبوا الى ربهم هذه النقائص فنقول انا اخبرنا بالذي دعاهم الى تخصيص الخلق بالله تعالى وهو الهرب
الفرار من الشرك الصريح الذي لزم المخالفين ممن يدعون ان العبد خالق مثل الرب وهذا فيه خطر الشرك وهم يدعون من
الشرك انتهى اقول قد مر انه لم يرد في اللغة الكسب الا كسب خطيئة وان التصرف في الملك على الوجه القبيح قبيح وظلم وبهذا يعلم
ايضا خطاء ما ذكره من ان تعذيب العاصي بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب اذ لا اختيار للعبد في المحلية التي هي
احد معاني الكسب على راي الاشاعرة فلا وجه لاستحقاق المدح والذم باعتبارها واما ما اخبر به الناصب من الامر الذي دعا
لاصحابه الى تخصيص الخلق بالله تعالى فليس فيه من الصحة خبر ولا عين ولا اثر لما مر ان الشرك وهو مماثلة العبد للرب في
الخالقية انما يلزم اهل العدل لو لم يقولوا بان العباد انفسهم من مخلوقاته تعالى وان قدرتهم وتمكينهم منه تعالى وان ما
يختص بخلقه تعالى من الجواهر الملكوتية والاجرام السماوية والاجسام الارضية صنعا وابداعا اجل واعلى مما يختص العباد بخلقهم





لدى بعض الاعراض الذي ذكرها يليق بالنقص والاعراض والذم والاعتراض ولو كان مجرد مشاركة العبد مع الرب تعالى في
خلق بعض الاعراض والافعال الضعيفة موجبا للشرك المهروب عنه لكان المشاركة في الوجود والشيئية والتعين والهوية
والصفات الزائدة والرؤية على مذهب الخصم موجبا للشرك المهروب عنه فان المشاركة في هذه المذكورات اصرح من ذلك كما
لا يخفى على المتامل قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة القرآن العظيم والسنة المتواترة والاجماع وادلة العقل
اما الكتاب فانه مملو من اسناد الافعال الى العبيد وقد تقدم بعضها وكيف يقول الله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
ولا خالق سواه وقوله اني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى ولا يتحقق هذا التخصيص البتة وقوله من عمل صالحا فلنفسه
ومن اساء فعليها ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى ليبلوهم ايهم احسن عملا ام حسب الذين اجترحوا
السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام
نجعل المتقين كالفجار ولا وجود لهؤلاء ثم كيف يامر وينهى ولا فاعل وهل هو الا كامر الجماد ونهيه وقال النبي صلى الله عليه
وآله وسلم اعملوا فكل ميسر لما خلق له نية المؤمن خير من عمله انما الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى والاجماع دل
على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به والرضاء بالكفر حرام بالاجماع فعلمنا ان
الكفر ليس من فعله تعالى فلا يكون من خلقه انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد عرفت فيما سبق اجوبة كل ما استدل به
من ايات الكتاب العزيز ثم ان كل تلك الايات معارضة بالايات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله تعالى وقدره وايجاده
وخلقه نحو والله خلقكم وما تعملون اي عملكم والله خالق كل شيء وعمل العبد شيء فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا
فيكون فعلا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل وايضا تلك الايات معارضة بالايات المصرحة بالهداية والضلال والختم
نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهي محمولة على حقايقها كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر
اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل النقلية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقد
ذكرنا فيما سلف من الكلام ما يغني في اثبات هذا المقصد واما ما استدل به على تعدد الخالقين من قوله تعالى فتبارك الله
احسن الخالقين فالمراد بالخالقين هناك ما يدعي الكافرون من الاصنام فكانه يقول لهم تبارك الله الذي هو احسن من اصنامكم
الذين يجعلونهم خالقين بزعمكم فانهم لا يقدرون على خلق شيء والله يخلق مثل هذا الخلق البديع المعجب او المراد من الخالقين
المقدرين للخلق كالمصورين لانه تعالى اثبت لنفسه شركاء في الخلق ولكن المعتزلة ومن تابعهم يناسب حالهم ما قال الله تعالى
واذا ذكر الله وحده اشمازت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة واذا ذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون اقول قد سبق دفع
اجوبة الناصب على التفصيل الذي يرتضيه اصحاب التحصيل فليراجع اليه واما ما ذكره من معارضة تلك الايات بالايات الدالة
على ان جميع افعال الله تعالى بقضائه وقدره فمردود بان الايات التي استدل بها المصنف من قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين
ونحوها خاص والتي استدل بها الاشاعرة عام فيجب حمل العام على الخاص كما تقرر في الاصول بان يراد من الايات العامة ما
عدا افعال العباد فلا معارضة وايضا لما احتملت الادلة العقلية للاشاعرة وقد اقمنا الدلائل العقلية الدالة على مذهب اهل
العدل يجب حفظ ظواهر هذه الايات لمطابقتها العقل وصرف الايات التي تمسك بها الاشاعرة عن ظواهرها لمخالفتها اياه
واما ما ذكره في تاويل قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين فمردود بما ذكرنا من وجوب حفظ ظاهره مع ان كلا من التاويلين الذين

ذكرها او من نسج العنكبوت واسخف من تاويلات ملاحدة الموت واما ما ذكره بقوله ولكن المعتزلة ومن تابعهم يناسب حالهم ما قال تعالى اه ففيه ان هذا خروج عن الانصاف لانه انما يناسب حال من يسمى بالصفاتية القايلين بالصفات الزايدة المشاركة لذاته تعالى في القدم واستغنايها عن خلق الله تعالى اياها ولا يناسب حال من سمى باهل العدل والتوحيد لنفيهم مشاركة تلك الصفات مع الله تعالى واما المشاركة التي توهمها الناصب من القول بخلق العباد لافعالهم فقد عرفت انه مجرد توهم لا حقيقة له اصلا قال المصنف رفع الله درجته المطلب الحادي عشر في نسخ شبههم اعلم ان الاشاعرة احتجوا على مقالتهم بوجهين هما اقوى الوجوه عندهم يلزم منهما الخروج عن العقيدة ونحن نذكر ما قالوا ونبين دلالتهما على ما هو معلوم البطلان بالضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم الاول قالوا لو كان العبد فاعلا لشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه او لا والثاني يلزم منه الجبر لان الفاعل الذي لا يتمكن من ترك ما يفعله موجب لا مختار كما يصدر عن النار الاحراق ولا يتمكن من تركه والاول اما ان يترجح الفعل على الترك حالة الايجاد او لا والثاني يلزم منه ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح لانهما لما استويا من كل وجه بالنسبة الى ما فعل في نفس الامر وبالنسبة الى القادر الموجد كان ترجيح القادر للفعل على الترك ترجيحا للمساوي بغير مرجح وان ترجح فان لم ينته الى الوجوب امكن حصول المرجوح مع تحقق الرجحان وهو محال اما اولا فلامتناع وقوعه حالة التساوي فحالة المرجوحية اولى واما ثانيا فلانه مع قيد الرجحان يمكن وقوع المرجوح فلنفرضه واقعا في وقت والراجح في آخر فترجيح احد الوقتين بعد الامرين لا بد له من مرجح غير المرجح الاول والا لزم ترجيح احد المتساويين بغير مرجح وينتهي الى الوجوب والا تسلسل واذا امتنع وقوع الاثر الا مع الوجوب والواجب غير مقدور ونقيضه ممتنع غير مقدور ايضا فيلزم الجبر والايجاب فلا يكون العبد مختارا الثاني ان كل ما يقع فان الله تعالى قد علم وقوعه قبل وقوعه وكل ما لم يقع فان الله تعالى قد علم في الازل عدم وقوعه وما علم تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع والا لو لم يقع لزم انقلاب علم الله جهلا وهو محال وما علم عدمه فهو ممتنع اذ لو وقع انقلب علم الله جهلا وهو محال ايضا والواجب والممتنع غير مقدورين للعبد فيلزم الجبر انتهى قال الناصب خفضه الله تم القول الاول ما ذكره من الدليلين للاشاعرة فقد استدل به اهل المذهب وهو دليل صحيح بجميع مقدماته كما ستراه ان شاء الله واما الثاني ما ذكره من الدليلين فقد ذكره الامام الرازي على سبيل النقض وليس هو من دلايل الايمة الاشاعرة وقد ذكر الامام هذا النقض في شبهة فايدة التكليف والبعثة بهذا التقرير ان هذا الذي ذكرتم في لزوم سقوط التكليف ان لزم القايل بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لكم ايضا لوجهين الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل التكليف لابتنائه على القدرة والاختيار والاستقلال كما ذكرتم فان لنا في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا وقد اجاب به شارح المواقف كما سيرد عليك انتهى اقول الدليل الثاني ايضا مما ذكره صاحب المواقف وشارح التجريد بعنوان الاستدلال ولم نر فيما وصل الينا من كتب فخر الدين الرازي بصورة النقض ولعله ان صح انه سماه نقضا فهو جرى منه على ما قيل من ان محصل المعارضة نقض بان يقال لو كان دليلكم صحيحا لما صدق نقيض





مدلوله لكن عندنا دليل دال على صدقه فلا يكون صحيحا وعلى هذا فلا ينافي الاستدلال والظاهر ان الناصب لما عجز عن اتمام ذلك الدليل احتال في ذلك بتسميته نقضا لئلا يلزمه اثبات ما يتوجه على مقدماته من المنع والنقض ومثل هذه الحيلة لا يذهب الا على من هو مثله في الجهل بالطرايف كلام الاقوام واما ما زعمه من ان ما لزم الاشاعرة يلزم مثله لاهل العدل في مسئلة علم الله تعالى فمدفوع بما سبق وسيجيء من ان هذا انما يلزم لو قلنا بان علمه تعالى علة للمعلومات واما اذا قلنا انه تابع له كما هو التحقيق فلا كما لا يخفى ثم لا يذهب عليك ان الناصب ادعى ان ما يلزم الاشاعرة يلزم اهل العدل من وجهين ولم يذكر الا وجها واحدا والظاهر انه اراد اظهار قدرته او قدرة اصحابه على ابداء الوجوه المتعددة في ذلك وان كان ثاني الوجوه بعد في بطن العدم فافهم قال المصنف رفع الله درجته والجواب عن الوجهين من حيث النقض ومن حيث المعارضة اما النقض ففي الاول من وجوه الاول وهو الحق ان الوجوب من حيث الداعي والارادة لا ينافي الامكان في نفس الامر ولا يستلزم الايجاب وخروج القادر عن قدرته وعدم وقوع الفعل بها فانا نقول الفعل مقدور للعبد يمكن وجوده عنه ويمكن عدمه فاذا حصل الداعي الى ايجاده وحصلت الشرايط وارتفعت الموانع وعلم القادر خلوص المصالح الحاصلة من الفعل عن شوايب المفسدة البتة وجب من هذه الحيثية ايجاد الفعل ولا يكون ذلك جبرا ولا ايجابا بالنسبة الى القدرة والفعل لا غير انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا الوجوب يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ومرادنا نفي الاختيار سواء كان ممكنا في نفس الامر او لا فكل من لا يتمكن من الفعل وتركه فهو غير قادر سواء كان منشاء عدم تمكنه عدم الامكان الذاتي لفعله او عدم حصول الشرايط ووجود الموانع فما ذكره من النقض ليس بصحيح انتهى اقول ما ذكره مدفوع بان نفي الاختيار على الوجه الاعم من الاختيار قبل الفعل ومعه خروج عن المبحث لان الكلام في الاختيار والقدرة قبل الفعل واما عند اختيار الفعل فلا يقدح وجوبه في الاختيار المتنازع فيه لما تقرر من ان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار ولا ينافيه والوجوب الحاصل من تحقق الدواعي والارادة الجازمة من هذا القبيل والحاصل ان المختار ان المرجح هو الارادة وان الفعل يجب بها وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار والتمكن من الترك بالنظر الى نفس القدرة بل الحقيقة لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك قبل تعلق الارادة الجازمة له وان وجب بعد تعلق الارادة به وبالجملة ان كون الفعل واجبا بالغير لا ينافي كونه اختياريا في نفسه وان لا يكون كرها واجبا بعد الارادة ايضا من الضروريات التي ما لم يجب لم يوجد ولا شبهة ان هذا الوجوب وجوب بالغير فلو كان منافيا للاختيار لما وجد قادر مختار اصلا اذ حين الوجوب لا يبقى التمكن من الفعل والترك كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب في الحاشية بقوله لما امتنع ان يكون آه فهو اعتراض مذكور في شرح المواقف والتجريد وقد اجيب عنه بان الفعل انما يتعلق الارادة العبدية وهو انما يحصل بعد العلم بالنفع باختياره وهذا التعلق ايضا ارادي مسبوق بتعلق آخر متعلق الى هذا التعلق وهكذا لكن هذه التعلقات امور انتزاعية اعتبارية لا استحالة للتسلسل فيها والحاصل ان ارتفاع الاشكال محتاج الى التامل والتفصيل ان قد صدر عنا تعلق الارادة بهذا الفعل وتعلقها بهذا التعلق وهكذا وبالجملة الداعي هو تعلق الارادة الجازمة على ما في الشرح القديم للتجريد ويستفاد من كلام الشارح الجديد ايضا يوجب الفعل وحيث اختير ان التعلق بالاختيار لا يلزم الاضطرار ولكونه اعتباريا لا يلزم التسلسل المحال قال المصنف رفع الله درجته الثاني يجوز ان يترجح الفعل

قال المحقق الطوسي قدس سره في بعض رسائله سؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول الممكن هل يقدر على الترك [illegible] بعد ان يوجد يمكن ان لا يكون بعد ما حال وجوده انتهى فافهم [illegible] دليل يعرف [illegible] الناصب [illegible] [illegible]

فيوجد الموثر او العدم نفسه ولا ينتهى الرجحان الى الوجوب على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين فلا يلزم الجبر
ولا الترجيح من غير مرجح قوله مع ذلك الرجحان لا يمتنع النقيض فلنفرض واقعا فى وقت فترجيح الفعل فى وقت وجوده يفتقر
الى مرجح آخر قلنا م بل الرجحان الاول كاف فلا يفتقر الى رجحان آخر انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول لا
يصح ان يكون المرجح فى وقت ترجح الفعل هو المرجح الاول ولا بد ان يكون هذا المرجح غير المرجح الاول لان هذا المرجح
موجود عند وقوع الفعل مثلا فى وقت وقوعه ولهذا ترجح الفعل فلو كان هذا المرجح موجودا عند عدم الفعل ولم
يترجح به الفعل فلا يكون مرجحا واذا ترجح به الفعل فيكون حكم الوقتين متساويا ويلزم خلاف المفروض لانا فرضنا
ان الفعل يوجد فى وقت ويعدم فى الآخر فلا بد من مرجح غير المرجح الاول ليترجح به الفعل فى وقت وينتهى الى الوجوب
والا يتم فيتم الدليل بلا ورود ونقض انتهى اقول فتصريح المص بان الاول من وجوه النقض هو الحق اشارة الى ان الوجوه
الاخر ليست كذلك لكنه ذكر ذلك تعجيزا للاشاعرة وبالجملة هذا الوجه كما صرح به المص مبنى على ما ذهب اليه جماعة من
المتكلمين من جواز وجود الممكن بالاولوية الذاتية وما ذكره الناصب فى دفعه ماخوذ من الوجوه التى ذكرها طائفة اخرى
من المتكلمين والحكماء فى نفى ذلك ولا يسلم شىء من ذلك عن مناقشة كما لا يخفى على من طالع هذا المقام من الشرح الجديد للتجريد
وحواشيه القديمة والجديدة وكان بعض مشايخنا رحمهم الله يبالغ فى ذلك ويقول ان هذا المطلب لا يتم بالاستدلال
وان المحقق قدس سره اثبته فى التجريد بدعوى البداهة حيث قال ولا تتصور الاولوية الذاتية وغفل عن ذلك بعض
وحملوا كلامه على ارادة الاستدلال وذكروا فى تقريره ما استدل به من تقدمه من العلماء فتوجه عليه ما توجه عليهم
ويتوجه عليه ايضا ان المفروض كفاية المرجح الاول لمرجح الوجود فى جميع اوقاته على العدم فيه فلم يلزم من البيان الاحتياج
الى مرجح آخر لهذا الترجيح بل انما يحتاج اليه لترجيح الوجود فى بعض اوقات المرجح الاول على الوجود فى بعض آخر منها والفرق
هذا من ذاك فتامل قال المصنف رفع الله درجته الثالث لم لا يوقعه القادر مع التساوى فان القادر يرجح احد
مقدوريه على الآخر من غير مرجح وقد ذهب الى هذا جماعة من المتكلمين وتمثلوا فى ذلك بصور وجدانية كالجائع
يحضره رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يتناول احدهما من غير مرجح ولا يمتنع من الاكل حتى يترجح لمرجح و
العطشان يحضره اناءان متساويان من جميع الوجوه والهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يسلك
احدهما ولا ينتظر حصول المرجح واذا كان هذا الحكم وجدانيا كيف يمكن الاستدلال على نقيضه الرابع ان هذا الدليل مناف
مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح الضدين فالتمكن من الفعل يخرج عن القدرة لعدم التمكن
من الترك وان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم وجوه الضدين دفعة واحدة لان القدرة لا تتقدم على
المقدور عندهم وان فرضوا العبد مقدرة موجودة حال وجود قدرة الفعل لزمهم اما اجتماع الضدين او تقدم القدرة
على الفعل فانظر الى هؤلاء القوم الذين لا يبالون فى تضاد اقوالهم وتعاندها انتهى قال الناصب خفضه الله تع اقول اتفق
العقلاء على ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح والحكم بعد تصور الطرفين اى تصور الموضوع الذى هو امكان
الممكن وتصور المحمول الذى هو معنى كونه محوجا الى السبب ضرورى لحكم بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك
يحكم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا يرى انك لو وضعت الميزان اذا تساوت كفتاهما وقال قائل ترجحت احديهما على الاخرى





بلا مرجح من خارج لم يقبله صبى مميز وعلم بطلانه ببديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا
بمرجح مجزوم به عند بلا نظر وكسب بل الحكم مركوز فى طبايع البهائم ولهذا تراه تنفر من صوت الخشب وما ذكر من
الامثلة كالجائع فى اختيار احد الرغيفين وغيره فانه لما خالف الحكم البديهى يجب ان يكون هناك مرجح لا نعلمه الجائع والعلم
بوجود المرجح من القادر غير لازم بل اللازم وجود المرجح واما دعوى كونه وجدانيا مع اتفاق العقلاء بان خلافه بديهى فدعوى
باطلة كسراب متعاويه فالله اعلم واما قوله فى الوجه الرابع ان هذا الدليل مناف مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم
ان القدرة لا تصلح للضدين الخ فنقول فى جوابه علم صلاحيه القدرة لا يمنع صحة الاحتجاج بهذه الحجة فان المراد من
الاحتجاج نفى الاختيار عن العبد واثبات ان الفعل واجب الصدور عنه وليس له التمكن من الترك وذلك يوجب نفى الاختيار
فاذا كان المذهب ان القدرة لا تصلح للضدين وبلغ الفعل حد الوجوب لوجود المرجح الموجب لم يكن العبد قادرا على الترك
فيكون موجبا لا مختارا وهذا هو المطلوب فكيف يقول ان كون القدرة غير صالحة للضدين يوجب عدم صحة الاحتجاج
بهذه الحجة فعلم انه من جهله وكودنته لا يفرق بين ما هو مؤيد للحجة وما هو مناف لها ثم ما ذكر انهم ان خالفوا مذهبهم
من تعلقها بالضدين لزمهم اما اجتماع النقيضين او تقدم القدرة على الفعل فهذا شىء يخترعه من عند نفسه محض جهله
بمذهب الاشاعرة انما بنوا هذا المذهب وقالوا ان القدرة لا تصلح للضدين لان القدرة عندهم مع الفعل فيجب ان لا يكون
صالحا للضدين والا لزم اجتماع النقيضين انظروا معاشر المسلمين الى هذا السارق الجاهل الذى اعتاد سرقة الحطب من
شاطى الفرات حسب ان هذا الكلام حطب يسرق كيف ابت بالدليل وجعله اعتراضا الحمد لله الذى فضحه فى آخر الزمان
واظهر جهله وتعصبه على اهل الايمان انتهى اقول نعم قد اتفق العقلاء على ذلك لكن وجه كلام المص مع الاشاعرة المعزولين
من العقل انهم قد جوزوا ان يرجح القادر فعله لمجرد الارادة بلا داع يختص بها وتمثلوا بما ذكره المص من الامثلة
الوجدانية ومن صرح بنسبة ذلك الى الشيخ الاشعرى ايض سيف الدين الابهرى الاشعرى فى مبحث الحسن والقبح من حاشيته
على شرح المختصر فليطالع اصحاب الناصب ذلك فيها ومن العجب ان الناصب جعل القائل بذلك ولم يعلم ان ذلك الشتم
يرجع الى شيخه وامامه ولم يتميز من غاية البهت خلفه من امامه ويؤيد تلك النسبة الحديث الذى وضعه الحمقى
من الاشاعرة فى شان ابى بكر وهو قولهم قال رسول الله صلى الله عليه وآله وضع ابو بكر فى كفة ميزان وجميع الناس فى كفة
اخرى فترجح الكفة التى كان فيها ابو بكر ولا يلتفت الى ما نقل عن البهلول فى رد ذلك من انه لو صح هذا الحديث لكان
فى ذلك الميزان عيب البتة لانه كان واقضيا مجنونا لا يصير كلامه حجة على الاشاعرة ثم من هذا القبيل ايض قولهم بجواز
تفضيل المفضول فى باب الامامة وتصريحهم بتفضيل ابى بكر على على عليه السلم مع روايتهم عن النبى صلى الله عليه وآله انه
قال الضربة على يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين اللهم الا ان يقال ان ابا بكر ليس من الثقلين بل من الملائكة ثم تجويزهم تعذيب
الله تعالى للانبياء والاولياء المطيعين واكرامه للفساق والاشرار العاصين ايضا من باب ترجيح المرجوح كما لا يخفى فكيف
يستبعد منهم تجويز الترجيح بلا مرجح فانهم وبالجملة مخالفة صريح العقل شان الاشعرى واصحابه المعزولين عن العقل فلا
وجه لاستدلال الناصب على نفى قولهم بجواز الترجيح بلا مرجح بكون ذلك مخالفا لاتفاق العقلاء واما ما ذكره فى جواب
الوجه الرابع فمدفوع بان المصنف قدس سره لم يمنع صحة سوق المقدمات المذكورة فى الدليل وارتباط بعضها ببعض وتحقق

وتحقيق الجواب ان مجوزنا الترجيح بلا
مرجح المختار يقول المرجح هو الارادة التى
هى غير ذاته تعالى وصادرة عنه بالايجاب
وعند المجوز يقول المرجح هو الجود كما ذهب
اليه الحكماء او ملاحظة المصلحة المندرجة
فى الفعل دون الترك وكون الفعل اصلح
امر لازم له لا يتوقف اتصافه به على وجود
الفعل بالفعل بل هو اتصاف تقديرى كاتصاف
المعدومات الممكنة بالامكان والمقدورية
من غير ان يقتضى وجود الموصوف منه

يرابط صورتها واستلزامها لما قصدوه من نفي الاختيار بل المراد ان مادة المقدمة المذكورة في الدليل يعني قولهم لو كان
العبد فاعلا لشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه اولا لا يصح بناء على ما اصلوه من ان القدرة لا تصلح
الضدين لان التمكن من الفعل على هذا الاصل لا يبقى على الترك فيخرج عن ان يكون قادرا فلا يصح توصيفه بالقدرة والمراد
الترديد فيه بانه اما ان يتمكن من الترك او لا وهذا نظير ما قيل من انه على تقدير نظرية كل من التصورات والتصديقات
لا يمكن الاستدلال على بطلان نظريتها لان المستدل على الابطال ان سلم نظرية مقدمات دليله لا يحصل مطلوبه وان
ادعى بداهة بعضها فهو ينافي التقدير والقول بان ما ذكره الناصب من الغرض في الترديد يجوز ان يكون على جهة الزام
اهل العدل لمخالفتها لما اشتهر بينهم من كون ذلك الدليل تحقيقيا ولما ذكره الناصب سابقا من انه دليل صحيح لجميع مقدماته
فتامل فعلم ان الناصب لجهله بقواعد المنطق بل لخروجه عن حوزة النطق وعده كالمعقولات لم يفرق بين فساد مادة
القياس وفساد صورته ولم يفهم ان لزوم النتيجة المذكورة انما هو لتسليم الناصب المقدمة التي ذكرها في قياسه الفاسد
وان القياس وان كان فاسد المقدمات اذا سلمت يلزم منها قول آخر ولم يعلم ان المص لا يسلم بعض المقدمات لا انه يسلم المقدمات
ويمنع اللزوم واما ما ذكره من ان قول المص ان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم الخ شيء يخترعه من عند نفسه
ثم يجعله محلا لنفيان كلام المص هذا الخ مما ذكره سابقا يرجع الى ايراد ترديد على الدليل المذكور ولا يلزم ان يكون كلا شقي
الترديد امرا واقعيا او مطابقا لمذهب المستدل بل يكفي فيه الفرض لان الغرض من الترديد حصر احتمالات الكلام والرد على كل
منها لئلا يرجع الخصم ويقول اني اردت معنى لم تذكره انت ولا يتوجه عليه شيء مما ذكرت وكذا الكلام فيما ذكره من
نفي الاشاعرة لذلك المذهب فانظروا معاشر العقلاء المؤمنين الى هذا الفضول الجاهل الرذال في اصفهان انه لما اعتاد اصلاح
فساد زرع شعيره وحمل الزبل من المزابل واستعماله في اصول السنابل حاول اصلاح ما زيفه شيخه في خبيث ارضه فترى
بكل ما خرج من مزبلة نفسه وبالوجهة ضميره وقد قيل ولن يصلح العطار ما افسد الدهر فكيف بالزبال الذي انتن منه الترك والجيد
وبالجملة اي ربط لسرقة الحطب باهل الحكمة واي نسبة للحطب بالقرات الخالي عن الاجام المحتملة والمظلة وانما يناسب ذلك
بحالة الحطب التي هي من امهات بعض خلفاء الناصب او خليفته حمالة الحطب من سوق المدينة لاضرامه النار في باب بيت
صاحب السكينة وقصد احراق الذين هم لنجاتنا اكرم سفينة والجهل الذي فضح الناصب ورفع عنا الامان واوضح سوء حاله
على اهل الايمان حيث طرده من ايران واماته في البيرات اخس نظير القهر من بلاد ما وراء النهر وهو نفثنا الدفع شرح التكلف
اوريه لاهل النهر لعين نسخ كتاب الذي يشهد على امه بالعهر بما لا يخفى ما قصه على علماء النهر قال المصنف رفع الله درجته
وفي الثالث من وجهين الاول ان العلم بالوقوع تبع الوقوع فلا اثر له فيه فان التابع انما يتبع متبوعه ويتاخر عنه بالذات والموثر
متقدم الثاني ان الوجوب اللاحق لا يؤثر في الامكان الذاتي ويحصل الوجوب باعتبار فرض وقوع الممكن فان كل ممكن على
الاطلاق اذا فرض موجودا فانه حالة وجوده يمتنع عدمه لامتناع اجتماع النقيضين واذا كان يمتنع العدم كان واجبا
مع انه ممكن بالنظر الى ذاته والعلم حكاية عن المعلوم ومطابق له اذ لابد في العلم من المطابقة فالعلم والمعلوم متطابقان
والاصل في هيئة التطابق هو المعلوم فانه لولاه لم يكن علما ولا فرق بين فرض الشيء وفرض ما يطابقه بما هو حكاية عنه
ففرض العلم هو بعينه فرض المعلوم وقد عرفت ان مع فرض المعلوم تحت تمكنه مع فرض العلم بوجوده ان ذلك الوجوب لا يؤثر في

الامكان



الامكان الذاتي كذا هذا الوجوب ولا يلزم من تعلق علم الله به وجوبه بالنسبة الى قادره بل بالنسبة الى العلم انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذه الحجة اوردها الامام الرازي على سبيل النقض الاجمالي في بحث التكليف و
البعثة وهذه صورة تقريره ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا ولا مخرج عنهما
لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخواته لابتنائها على القدرة
والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال
الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم
الاشياء قبل وقوعها وقال شارح المواقف واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه
المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا
ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه
دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا
مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما انتهى كلام شارح المواقف فظهر ان محل النزاع في الحقيقة هو هذين الوجهين
من كلام اهل السنة والجماعة وجعلهما حجة عليهم بجواب الاول من الوجهين انا لا ندعي تاثير العلم في الفعل كما ذكرنا
حتى يلزم من تاخره عن المعلوم عدم تاثيره بل ندعي انقلاب العلم جهلا والتابعية لا تدفع هذا المحذور لما ستعلم وعن
الثاني من الوجهين انا نسلم ان الفعل الذي تعلق به علم الواجب في الازل ممكن بالذات واجب بالغير والمراد بحصول
الوجوب الذي ينفي الاختيار ويصير به الفعل اضطراريا وهو حاصل سواء كان الوجوب بالذات او بالغير واما جواب
شارح المواقف فنقول انا لا نسلم ان العلم مطلقا تابع للمعلوم بل العلم الانفعالي الذي يتحقق بعد تحقق المعلوم هو التابع للمعلوم
وان اراد بالتابعية التطابق فلا نسلم ان الاصل في المطابقة هو المعلوم في العلم الفعلي بل الامر بالعكس عند التحقيق فان
علم المهندس الذي يحصل به تقدير بناء البيت هو الاصل والعلم لبناء البيت والبيت تبعه فان تخالف شيء من اجزاء البيت
ما قدر المهندس في علمه الفعلي لزم انقلاب العلم جهلا وانت تعلم ان علم الله تعالى بالموجودات التي ستكون هو علم فعلي
كعلم المهندس الذي يحصل من ذاته ثم يطابقه البيت كذلك علم الله تعالى هو سبب حصول الموجودات على النظام الواقع وتجبيه
وجود الكائنات فان وقع شيء من الكائنات على خلاف ما قدره علمه الفعلي في الازل لزم انقلاب العلم جهلا وهذا هو التحقيق
انتهى اقول لا عجب فيما ينقله الناصب لظهور خيانته في مثل ذلك مرارا ولو صح فلا ريب في ايراد الامام الرازي له على سبيل
النقض ايراد غيره من الاشاعرة اياها على طريق الاستدلال كيف وقد صرح الشارح الجديد للتجريد في بحث العلم من الاعراض بان
الاشاعرة استدلوا بذلك حيث قال ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدور ما
عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علم ثم كانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم
فلا يكون علة له قال الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا بانا لا نعني
بالتابعية ههنا التاخر حتى يلزم الدور بل الاصالة في التطابق وانما جعله الناصب بعضا لبعض اهل التحول الورود
اتمام البحث عليه فافهم وبما قررناه من كلام شارح التجريد ظهر بطلان ما ذكره الناصب من ان المص سرق هذين الوجهين من

كلام اهل السنة والجماعة آه واما ما ذكره في جواب الاول من الوجهين فمردود بانه لو كان المفروض انه تعالى انما يعلم المعلوم كالفعل مثلا على الوجه الذي سيقع فمن اين يحصل في المعلوم اختلاف يوجب انقلاب علمه تعالى جهلا واما ما ذكره في جواب الثاني منهما فمزيف بانه لو كان الوجوب اللاحق منافيا للاختيار للفاعل لكان الله تعالى ايضا غير مختار في ما وجد من افعاله لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وذلك وجوب لاحق فيكون الله تعالى مضطرا غير مختار فيه وبطلانه مما لا يخفى وتحقيق الكلام في ذلك ان مدار معنى القدرة والاختيار على ان هذا الفعل بالنسبة الى ذات هذا الفاعل بحيث ان شاء فعله وان لم يشأ لم يفعله مع قطع النظر عن الامور العارضة الموجبة او المحيلة للطرف الاخر كما في الواجب والامتناع الحاصل من علمه تعالى بالفعل او الترك خارج عن ذات الفاعل لاحق للفعل غير مؤثر فيه فلا يوجب سلب اختياره بالنظر الى اصل الفعل ولا عدم استحقاقه لشيء من الثواب والعقاب ويوضح ذلك انه اذا كان رجل حمال مدار تعيشه في كل يوم ان يأخذ اجرة معينة على حمل قدر معين من الحمل مثلا من مكان الى مكان فامره سلطان قاهر لا يعرفه هو بهذا الوصف ذات يوم بحمل شيء من ذلك بتلك الاجرة المقررة او ازيد منها في تلك المسافة المعهودة بعينها فان قاهرية السلطان واقتداره في الواقع لا يوجب سلب اختيار المأمور المذكور في ذلك الفعل لان الفرض كانه يفعل ذلك بطيب قلبه دائما ولم يشعر احتياج السلطان له على ذلك الفعل مع ظهور انه لم يمكنه التخلف عن امر ذلك السلطان فكما ان حصول القهر والقوة ههنا لا يوجب سلب الاختيار لانه امر لاحق كذلك الايجاب الناشي من علمه تعالى بوقوع احد طرفي الفعل من المكلف لا يؤثر فيه ولا يوجب سلب اختياره وكونه معلولا في ذلك الفعل المحرم فتدبر واما ما اورده على الجواب المذكور في شرح المواقف ايضا فكلام مختل مأخوذ عن بعض المتأخرين وقد اطال الناصب فيه بما لا طائل تحته لئلا يظهر انتحاله اياه لكن احد بل افسد حيث قرره بطريق المنع وخرج به عن قانون المناظرة كما لا يخفى على من تأمل في المراتب التي نقلناها من كلام شارح التجريد ومع هذا يمكن ان يدفع بان للامامية والمعتزلة ان يقولوا سلمنا ان علمه تعالى بما يصدر عنه فعلي كعلم البناء بخصوصيات البناء قبل ان يصنعه لانه تعالى لا انا لا نسلم ان علمه بافعال العباد كذلك وانما يسلم ذلك ان لو ثبت انه فاعل لافعالهم ولم يثبت عندنا ذلك بعد واذا لم يكن علمه تعالى بافعالهم فعليا فلا مدخل له في وجوب هذه الافعال وامتناعها كما توهمه صاحب الشبهة وههنا دفع آخر تركناه على ذوي الافهام لضيق المقام قال المصنف رفع الله درجته واما المعارضة في الوجهين فانهما آتيان في حق واجب الوجود تعالى فانا نقول في الاول لو كان الله تعالى قادرا مختارا فاما ان يتمكن من الترك او لا فان لم يتمكن من الترك كان موجبا مجبورا على الفعل لا قادرا مختارا وان تمكن فاما ان يترجح احد الطرفين على الاخر او لا فان لم يترجح لزم وجود الممكن المتساوي من غير مرجح فان كان محالا في حق العبد كان محالا في حق الله لعدم الفرق وان ترجح فان انتهى الى الوجوب لزم الجبر والا تسلسل او وقع التساوي من غير مرجح فكلما تقولونه ههنا نقوله نحن في حق العبد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ذكر صاحب المواقف هذا الدليل في كتابه واورد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا مختارا لامكان اقامة الدلالة بعينها فيقال لو كان تعالى موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى اخر ما مر في تقريره واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اي الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة اي الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة فتفتقر الى ارادة اخرى



فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي يعرض صدورها عنه وارادة الله قديمة فلا يفتقر الى ارادة اخرى فظهر الفرق واندفع النقض اقول هذا الجواب من جملة تشكيكات امام الناصب فخر الدين الرازي وقد رده سلطان المحققين قدس سره في التجريد بما قرره الشارح الجديد بان هذا الفرق لا يدفع التسلسل المذكور انفعالا انه لم يكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتم في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانه لا يدفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقد اشار صاحب المواقف ايضا الى الجواب المذكور في شرحه لمختصر الحاجب حيث قال في بحث الحسن والقبح منه ان تعلق ارادته تعالى قديم لا يحتاج الى مرجح متجدد ورد عليه سيد المحققين قدس سره في حاشيته بانه ان اراد بالتعلق التعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والا لزم قدم المراد وان اراد التعلق المعنوي فيحتاج الى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث الذي به الحدوث ولو قيل بان ارادته تعلقت في الازل لوجود زيد في زمان مخصوص فعنده يوجد ولا حاجة له الى تعلق آخر لم يتم ايضا لاحتياج وجوده في ذلك الزمان الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه كما صرح به فيما تقدم انتهى وايضا يتوجه عليه ما قيل من انه لو اقتضى ذات الفاعل مع هذا التعلق ما يحدث الحادث في زمان معين وذلك كان كافيا فيه يلزم وجود الحادث في هذا الزمان في الازل وايضا على هذا التقرير كان محتاجا الى حضور ذلك الزمان ولم يكن كافيا في الاقتضاء فتأمل هذا واما ما ذكره في حاشية هذا المقام من ان الكلام الذي ذكره المص نقض سماه معارضة لجهله بآداب البحث فبيان فضيحة الجهل بنفسه فان التعبير عن النقض بالمعارضة اصطلاح آخر من ارباب المناظرة وقد استعمله المحقق الطوسي قدس سره استاد المص رحمه الله في شرحه للاشارات فظهر انه جاهل بالاصطلاح غير مطالع لشرح الاشارات او قاصر عن فهم ما فيه من الاشارات والبشارات قال المصنف رفع الله درجته ونقول في الثاني ان ما علم الله تعالى ان وجب ولزم بسبب هذا الوجوب خروج القادر منا عن قدرته وادخاله في الموجب لزم في حق الله تعالى ذلك بعينه وان لم يقتض سقط الاستدلال فقد ظهر من هذا ان هذين الدليلين آتيان في حق الله تعالى وهما ان صحا لزم خروج الواجب تعالى عن كونه قادرا ويكون موجبا وهذا هو الكفر الصريح اذ الفارق بين الاسلام والفلسفة انما هو هذه المسألة والحاصل ان هؤلاء ان اعترفوا بصحة هذين الدليلين لزمهم الكفر وان اعترفوا ببطلانهما سقط احتجاجهم بهما انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت في كلام شارح المواقف انه ذكر هذا النقض وليس هو من خواصه حتى تعبر به وياخذ في الارعاد والابراق والطامات والجواب اما عن ما اورد على الدليل الاول فهو ان فعل الباري يحتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل ولو قال قائل اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا قلنا ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول الاختيار العبد ايضا يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة الباري فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه واما ما يرد على الدليل الثاني فهو ان علم الله تعالى في ذاته مقارن بصفة القدرة والارادة فاذا علم الشيء وتعلق به علمه تعلق به الارادة والقدرة وخلق الموجودات وكل واحد من الصفات الثلاثة

يتعلق بمتعلقه من الاشياء وكل على ما يقتضيه فمقتضى العلم التعلق من حيث الانكشاف ومقتضى الارادة الترجيح ومقتضى
القدرة صحة وقوع الفعل والترك فلا يلزم الوجوب لان صفة العلم لا تصادم صفة القدرة لانهما قديمتان حاصلتان
معا بخلاف القدرة الحادثة فان العلم القديم يصادمه ومقتضى العلم القديم يسلب عنه القدرة وهذا جار في الصفات الحادثة
بخلاف الصفات القديمة فليس ثم ايجاب تامل فان هذا الجواب دقيق وبالتامل فيه حقيق واما ما ذكر من لزوم الكفر فمن
باب طاماته وترهاته وهذه مسايل علمية يباحث النظر فيه فهو من ضعف رايه وكثرة تعصبه ينزله على الكفر والتفسيق
نعوذ بالله من جهل ذلك الفسيق انتهى اقول من البين ان المص قدس سره مقدم على صاحب المواقف فذكر صاحب المواقف
لذلك الدليل لا يدل على ان لا يكون ذلك المنقض من خواص المص قدس سره فان ما في المواقف وساير تصانيف القاضي العضد
من التحقيقات والتدقيقات ملتقطه من كلام من تقدمه وسمع عنه وليس له سوى الالتقاط والجمع فقد كان معزولا
من العقل والسمع على ان المصنف لم يشعر بان ذلك من خواص افادته والتعبير في ذلك غير مفهوم من كلام المص والارعاد و
الابراق لا يتوقف على كون ذلك من خواصه بل يكفي فيه ان يكون من افادات اصحابه واما ما اتى به الناصب من الجواب عما
يرد على الدليل الاول فقد مر ما يدفعه في الفصل السابق على هذا ومر عليه ههنا ونقول ان ما ذكره في المرتبة الاخيرة المتعلقة
بهذا الجواب من قوله قلت لا نسلم ان اختياره حادث آه مردود بان كون اختيار العبد حادثا مسلم لكن عدم كونه صادرا عنه
باختياره غير مسلم وبان الاختيار في الفعل عبارة عن تعلق ارادة العبد مثلا بالفعل وهذا التعلق الذي مسبوق بتعلق آخر
متعلق الى هذا التعلق وهكذا وهذه التعلقات امور انتزاعية اعتبارية لا استحالة للتسلسل فيها كما مر واما ما اتى
به من الجواب عما يرد على الدليل الثاني فيتوجه عليه وجوه من الخلل منها منع قوله مقتضى العلم القديم يسلب القدرة عن في
القدرة الحادثة فان ذلك انما يسلم لو كان العلم القديم علة للمعلوم المقدور وكان مخالفا لما علمه الله تعالى في الازل وكلتا
المقدمتين ممنوعتان مقدوحتان كما مرت الاشارة اليه فظهر ان ما زعمه الناصب الغريق من باب التدقيق حقيق بان يسمى
التزريق وعليل على كونه من الجهل في بحر عميق واما ما ذكره من ان لزوم الكفر من باب طاماته فلعله اراد به ان اللزوم غير
الالتزام فاذا لزم الكفر من الدليل بحيث لا يشعر به المستدل لا يلزمه الكفر ولا الحكم به عليه وانت خبير بان مراد المص ان
هؤلاء من اصحاب الناصب ان اعترفوا بحقية الدليلين بعدما اوضحنا لهم ما يلزم منهما يلزمهم الكفر اذ اللزوم حينئذ
يقترن بالالتزام ولم يرد انه يلزمهم ذلك مع عدم شعورهم به حتى يكون من باب الطامات كما زعمه فغاية الامر ان يخلص
من الكفر من لم يصل اليه كلام المص قدس سره وايضاحه للزوم ذلك واما الناصب المتورط في العناد والعصبية فيلزمه
التزام كفر اهل الجاهلية بعد اطلاعه على تلك الملازمة الجلية اعاذنا الله من تلك البلية قال المص رفع الله درجته فلينظر العاقل
من نفسه الكفر والالحاد واي عذر لهم عن ذلك وعن الخروج عن الكفر والالحاد فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا
هذه حجتهم ينطق بجميع الكفر على ما ترى وتلك الاقاويل التي لهم قد عرفت انه يلزم منها نسبة الله تعالى الى كل خسة ورذيلة
تعالى الله عن ذلك فليحذر المقلد ولينظر كيف هؤلاء القوم الذين يقلدونهم وان استحسنوا لانفسهم بعد البيان و
الايضاح اتباعهم كفاهم بذلك ضلالا وان راجعوا عقولهم وتركوا اتباع الهوى عرفوا الحق بعين الانصاف وفقهم الله تعالى
لاصابة الثواب انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد عرفت على ما فصلناه في دفع اعتراضاته المسروقة المنحولة الى

نفسه



نفسه من كتب الاشاعرة ومن فضلات المعتزلة وشارع المعتزلة في لحس فضلاتهم كمثل انسان على نجاسة رجل اكل
بالليل بعض الاطعمة الرقيقة كالحمص في زاوية الطريق فجاء الزبال واخذ الحمص من نجاسته وجعل يلحسه ويتلذذ به فهذا
ابن المطهر النجس كالزبال على فضلات المعتزلة ويلحس منها الاعتزالات ويكفر به سادات العلماء وينسبهم الى قبح انواع
الكفر بجنب انه لحس منها نعوذ بالله من الضلال والله الهادي اقول قد اطلعت على ما ذكرناه في دفع مدافعة المدخولة المموهة
التي زينها له الشيطان وانما هذيان ما انزل الله به من سلطان وانه في اكثرها قد عدل المجيب عن تمام الكلام على وفق اصول
اصحابه الاشاعرة الى الاختيار وضع الدعاوي الاخرى الفاجرة القاصرة عن رتبة تلك الاصول الخاسرة وتقوية المقصود
على وجه جعل الصبيان عليه ساخرة وما اشبهه في اختياره تلك الدعاوي المزيفة على تلك الاصول المموهة الا بكلب خلي
عن عظم في فيه حرصا على ما راه خيالا في الماء فضيع الموجود ولم ينل المفقود واما تمثيله بالزبال فلما ذكرناه سابقا انه
جعل الصفهات وحملهم دايما الزبل الى الارض الخبيثة الجهات واما الفضلات فهي مشتقة من فضل من يرويها
عند الامتحان بكرم النجل او بهتان قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني عشر في ابطال الكسب لعلمائنا ابا الحسن
الاشعري واتباعه لما لزمهم هذه الامور الشنيعة والالزامات الفضيحة والاقوال الهائلة من انكار ما علم بالضرورة
ثبوته وهو الفرق بين الحركات الاختيارية والحركات الجمادية وما شابه ذلك التجاوا الى ارتكاب قول لوهم هو واتباعه
الخلاص من هذه الشناعات ولات حين مناص فقال مذهبا غريبا عجيبا لزمه بسببه انكار العلوم الضرورية فذهب
الى اثبات الكسب للعبد فقال الله تعالى موجد الفعل والعبد مكتسب له فاذا طولب بتحقيق الكسب وما هو واي وجه
يقتضيه واي حاجة تدعو اليه اضطرب هو واصحابه في الجواب عنه فقال بعضهم معنى الكسب خلق الله تعالى الفعل عقيب اختيار العبد
الفعل وعدم الفعل عقيب اختياره العدم فمعنى الكسب اجراء العادة بخلق الفعل عند اختيار العبد وقال بعضهم معنى الكسب ان الله
يخلق الفعل من غير ان يكون للعبد فيه اثر البتة لكن العبد يؤثر في وصف كون الفعل طاعة او معصية من العبد وقال بعضهم
ان هذا الكسب غير معقول ولا معلوم مع انه صادر من العبد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد علمت ان مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري ان افعال العباد الاختيارية مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون
هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له هذا مذهب الشيخ ولو رجع المنصف الى نفسه علم انه على متن الصراط المستقيم
في التوحيد وتنزيه الله تعالى عن الشركاء في الخلق مع اثبات الكسب للعبد حتى يكون قواعد الاسلام ورعاية احكام التكليف والبعثة والثواب
والعقاب محفوظة مرعية من غير تكلف لايجاد الشركاء في الخلق نعوذ بالله تعالى ننشر كلام الشيخ رضي الله عنه ونكشف عن حقيقة
مذهبه على وجه يرتضيه المنصف وينقاد لصحته المتعسف فنقول يفهم من كلام الشيخ ان كسب العبد الفعل مقارنة الفعل لقدرته
وارادته تارة وقد يكون العبد محلا للفعل تارة وتحقيقه ان الله تعالى خلق في العبد ارادة يرجح بها الاشياء وقدرة تصح بها الفعل
والترك ومن انكر هذا فقد انكر اجلى الضروريات عند حدوث الفعل وهاتان الصفتان موجودتان في العبد حادثتان عند
حدوث الفعل فاذا تهيأ العبد بتحويل هاتين الصفتين لايجاد الفعل وذلك الفعل ممكن والممكن اذا تعلقت به القدرة و
الارادة وحصل الترجيح فهو يوجد لا محالة تقدم الارادة القديمة الدائمة الالهية والقدرة القديمة فاوجد الله بهما الفعل
لكونهما اتم من الارادة والقدرة الحادثة والصفة القوية تغلب الصفة الضعيفة كالنور القوي يبطل النور الضعيف لغلبته

للارادة

اوجده الله تعالى الفعل وكان قبل الايجاد تهيأت صفة اختيار العبد الى ايجاد ذلك الفعل ولكن سبقت القدرة الالهية فاحدثته فبقي الفعل ثابتا نسبة الى محل العبد وهو ان الفعل كان مقارنا لتهيؤ بالارادة والاختيار نحو تحصيل الفعل وحصول الفعل عقيب تهيؤ ضمير الشيخ عن هذه النسبة بالكسب لان الغالب في القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد ونسبته الى الله تعالى وهو انه كان مخلوقا لله موجدا منه وهذا معنى كون الفعل مخلوقا لله تعالى مكسوبا للعبد ثم ان فعل العبد صفة للعبد فيكون العبد محلا له لان كل موصوف هو محل لصفته كالاسود فانه محل السواد فيجوز ان يقال باعتبار كون الفعل صفة له انه كسبه ومعنى الكسب كونه محلا له والثواب والعقاب يترتب على المحلية كالاحراق الذي يترتب على الحطب بواسطة كونه محلا له لليبوسة والحال ان الحطب لم يحصل بنفسه هذه اليبوسة واي ذنب للحطب وهل هذا الاحراق الا الظلم والجور والعدوان ان حسن ذلك حسن ان يقال لم جعل الله تعالى الكافر محل الكفر ثم احرقه بالنار والعاقل يعلم انه لا يحسن الاول فلا يحسن الثاني فرغ جهدك لنيل ما حققناه في هذا المقام في معنى الكسب الاشعري لئلا يبقى لك شبهة فهذا نهاية التوضيح ولكن المعتزلي عمي بصره فتظلم ضميره القاه الشبهة في مهواة غائلة واغتاله القول في مهمة هائلة ونعم ما قلت ظهر الحق من الاشعري والنور جلي طلع الشمس ولكن عمي المعتزلي فانظر الى هذا الحول الجاهل كيف افترى في معنى الكسب وخلط المذاهب والاقوال كالحمار الراتع في جنة عالية قطوفها دانية والله تعالى يجازيه انتهى اقول قد مر بيان ان الاشعري في ذلك على شفا جرف هار وسيظهر عند انكشاف الغبار انه على فرس ام حمار وقد سبق ايضا ما يفيد ان الله تعالى لا يقبل عن الاشاعرة منة هذا التمويه الذي موهوه بالتنزيه وانه لا يلزم العدلية الترك الذي توهمه الناصب السفيه وانه لا يتاتى للاشاعرة بيان رعاية احكام التكليف والترغيب والتخويف واما ما ذكره من التحقيق فهو بالاهمال حقيق لانا لا نسلم ان اصل القدرة والارادة مخلوقتان في العبد لكن الفعل انما يتحقق بالارادة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع كما سبق وهي اختيارية بيان ذلك انه اذا حصل لنا العلم بنفع فعل يتعلق به الارادة بلا اختيار لكن تعلق الارادة به غير كاف في تحققه ما لم تصر جازمة بل لا بد من انتفاء كف النفس عنه حتى يصير الارادة جازمة موجبة للفعل فانا قد نريد شيئا ومع هذا نأبى ونكف نفسنا عنه لحياء وحمية وذلك الكف امر اختياري يستند وجوده على تقدير تحققه الى وجود الداعي اليه فان عدم علة الوجود علة العدم وعدم الداعي الى هذا الداعي وهكذا وغاية ما يلزم من التسلسل في العدميات ولا استحالة فيه وبالجملة الارادة الجازمة اختيارية لاستناد عدم الكف المعتبر فيها بالاختيار وان لم يكن نفسها ارادية فلا يلزم التسلسل المحال واما ما ذكره من ان الممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح تتعلم الارادة القديمة الدائمة الالهية الخ فمن قبيل الرجم بالغيب والرمي في الظلام ومخالف لبديهة عقلاء الانام وايضا يدل ذلك على ان ارادة الله تعالى لاختياره لفعل من الافعال يجوز ان يتقدم على فعل العبد وليس كذلك لانك قد عرفت فيما سبق ان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة فلا معنى لقوله لتقدم الارادة القديمة الى ايجاد الفعل وبهذا يندفع شبهة اخرى لهم في هذا المقام وهو انه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من عباده خلاف مراده والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده



خلاف مراده والظاهر انه لا يصبر على ذلك انتهى ووجه الدفع انه اذا كان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة فلو علم تعالى ان في فعل العلاني مصلحة ولم يختر العبد ذلك الفعل بل اختار نقيضه لم يلزم قدح ومغلوبية ولا نقص اذ ليس بين علمه تعالى بالمصلحة في الفعل وبين عدم اختيار العبد اياه تناف وتعارض حتى يلزم هناك المغلوبية نعم لو اختاره تعالى واختار العبد نقيضه وحصل مختار العبد دون مختاره تعالى لزم المغلوبية لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل واما ما ذكره من ان الغالب في القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد فمدخول بانه كيف يحمل الكسب الواقع في القرآن على المعنى الذي ذكره الاشاعرة مع انه لم يعهد في اللغة التي نزل بها القرآن شيء من المعاني التي ذكروها له ولهذا ذلك اختراع منهم من عند انفسهم فرارا عن الجبر المحض كما مر ولهذا قيل انه هرب الاشعري من الجبر المحض الى الكسب كالهرب من المطر الى الميزاب اذ قوله به يشتمل على جميع مفاسد الجبرية مع ارتكاب امر زائد غير معقول ثم ان ذلك لا يدل على غلبة ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء على كون المراد من الكسب المعنى الذي ذكره الاشاعرة دون الفعل بمعناه الحقيقي المساوق للخلق وهل هذا الا ايهام انهم على وهم والحق ان معنى الخلق والفعل واحد وهو الايجاد ما لم يكن غاية الامر انه اذا كان الكسب يطلق على فعل العبد فيقال كسبه وكذا الكلام في الكسب فانه انما يطلق على فعل العبد يجلب نفعا اليه او دفع مضرة عنه ولما كان الله تعالى منزها عن النفع والضر لا يطلق على فعله الكسب فاحفظه واما ما ذكره من ان الثواب والعقاب يترتب على المحلية فهو كترتب الذم على الجماد باعتبار كونه محلا للون كدر وهو غير معقول كما لا يخفى والقياس على الحطب واه لظهور انتفاء القدرة والارادة فيه قوله وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب قلنا نعم لا يحسن قوله وهل هذا الا الظلم والجور والعدوان قلنا ههنا امران احدهما خلق قوة الاحراق في الحطب وثانيهما صرف الحطب الى الاحراق بضم النار اليه والاول ليس بظلم ولا عدوان لان نفعه اكثر من ضرره وخيره اعظم من شره كما لا يخفى والثاني ظلم وعدوان لكنه فعل العبد دونه سبحانه واما قوله وان حسن ذلك حسن ان يقال لم جعل الله الكافر محل الكفر ثم احرقه بالنار فمدفوع بان الله تعالى لم يجعل الكافر محل الكفر وانما جعله محلا للفطرة الصحيحة كما ورد في الحديث المشهور وهو باختياره السوء جعل نفسه محلا للكفر فلهذا لا يحسن ان يقال لم جعل الله الكافر محل الكفر لا للقياس الفاسد الذي ذكره الناصب وخلاصة الكلام في هذا المقام ان الكسب باي معنى يرام لا يوجب خلاصهم عن الشناعة والملام لما مر وكما مر اليه الاشارة في كلام المصنف قدس سره من ان العبد ان استقل بادخال شيء من صفة الوجود بطل ما قالوا ان قدرة العبد لا يؤثر وان لم يستقل فلا يكون كاسبا ويكون الكل بقدرة الله تعالى وهو يخالف الضرورة والبرهان ويقال في البرهان المستوفى اصوله وشارحه الهندي ان افعال العباد وان كان بقضاء الله وقدره ومشيته وارادته وخلقه وايجاده لكنه تعالى قدر وشاء حصولها ووجودها الى الات العباد بعد خلق الاختيار منهم وجعلهم في صورة الفاعلين الكاسبين وهذا جبر لصورة الاختيار وانفعال لصورة الفعل فجبر معنى واختيار صورة فلا ترك المعنى ولا تقيد الصورة فمن اهمل الصورة فهو جبري ومن ترك المعنى فهو قدري والحق الجمع بينهما انتهى والانصاف ان الاختيار الصوري والكسب الحالي على تقدير تحصيل معناه يصلح لجعله سببا للثواب لانه تفضل في المال كما اشرنا اليه سابقا اما جعله سببا للعقاب فمشكل جدا لانه اذا لم يكن فاعلا وكان كسبه وفعله صوريا كان جعله سببا للعقاب وبناء العقاب عليه باعتبار حقيقة الفعل

المراد بالحديث المشهور قوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه

جوز لفظ الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا مع انه لا يظهر وجه في خلق الاختيار في العبد وجعله كاسبا صورة ومأخوذا
بجنسه فتامل واما وصية الناصب للناظرين بتفريغ جهدهم لنيل ما ذكره في تحقيق الكسب فهي كالكسب لا حقيقة لها فان
الاشعري قد بذل جهده في ارادة السخف اعني هذا المطلب السخيف بما يعجز عنه كسب غيره ولا يبلغ اليه احد في سيره واما
ما ذكره من البيت فتقابل ببيتين انهلت في نظمهما وهما قال الاشعري عن الحمص مع رطب عوج مشاعر كهفا فاعزل
ما كسب عند المشاعر غيرها دون الشعور تكن اداره معزل فانظروا معاشر الاخوان الى هذا الناصب الشقي كيف يبذل
جهده وقواه في ترويج فاسد الاشعري الذي وافق هواه مع ما علم انه في ذلك الشيخ المبهوت التي ورث الحماقة من جده
ابي موسى وكان المعقل والشعور فيه رثا فلم يكن له عن الحماقة خلاص الا ان لعب به عمرو بن العاص واورده مورد طعن
العام والخاص حتى حكي ان رجلا راى في طريق واحدا من اولاد ابي موسى المذكور يشرع الارض بيديها متحيرا فقال الرجل
لصاحب كان معه انظر الى هذا الاحمق انه يمسح في المشي على وجه كانه يظن ان اباه لعب به عمرو بن العاص وانا اظن ان في ذلك
الماشي كان ابو الحسن شيخ هذه البهائم والمواشي والله كاشف الغواشي قال المصنف رفع الله درجته وهذه الاجوبة
فاسدة اما الاول فلان الاختيار والارادة من جملة الافعال فاذا جاز صدورهما عن العبد فليجز صدور اصل الفعل
واي فرق بينهما واي حاجة وضرورة الى التمحل بهذا وهو ان ينسب القبائح باسرها الى الله تعالى وان ينسب تعالى الى
الظلم والجور والعدوان وغير ذلك وليس بمعلوم واما دليلهم آت في نفس هذا الاختيار فان كان صحيحا امتنع اسناده
الى العبد وكان صادرا عن الله تعالى وان لم يكن صحيحا امتنع الاحتجاج به وايضا اذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا
لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار اما العبد او الله فلا وجه للتخلص بهذه الواسطة وان لم يكن موجبا لم
يبق فرق بين الاختيار والاكل والشرب في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه فيكون الفعل من الله تعالى من غير شركة للعبد فيه
وايضا العادة غير واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه ويخلق الله تعالى الفعل ابتداء من
غير تقدم اختيار فلا ينتفع التخلص بهذا العذر قال الناصب خذله الله تعالى اقول قد علمت معنى الكسب كما ذكره الشيخ واما
هذه الاقوال التي نقلها عن الاصحاب فما رايناها في كتبهم ولكن ما اورد على تلك الاقوال فجوابه اما ما ورد على القول الاول وهو ان
الاختيار والارادة من جملة الافعال فباطل لانهما من جملة الصفات وهو يدعي انهما من جملة الافعال فاصحابه قائلون
بان الارادة مما يخلقه الله تعالى في العبد والعبد به ما يرجح الفعل فالحمد لله الذي انطقه بالحق على رغم منه فانه صار قائلا بان بعض
افعال العبد مما يخلقه الله تعالى ولكن ربما يدفعه بانه من الافعال الاضطرارية ويعين المكابرة ان يقال الاختيار فعل اضطراري
واما قوله دليلهم آت في نفس هذا الاختيار فعل من الافعال فيكون مخلوقا لله لانه ممكن وكل ممكن فهو مقدور له تعالى
فالاختيار مقدور له تعالى فيكون مخلوقا له فكيف يقال ان الفعل يخلقه الله عقيب الاختيار فجوابه ان الاختيار من الصفات التي
يخلقها الله تعالى اولا في العبد كسائر صفاته النفسانية وكيفياتها المعقولة والمحسوسة ثم يترتب عليها الفعل فلا ياتي ما ذكره
من المحذور لانا نختار ان الدليل صحيح وليس هو مستندا الى العبد وهو صادر عن الله تعالى موجبا واما قوله اذا كان الاختيار
الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار الى آخر الدليل فجوابه انا نختار ان الاختيار
صادر عن الله تعالى لا عن العبد وايضا نختار ان الاختيار ليس موجبا للفعل قوله لم يبق فرق بين الاختيار والاكل والشرب في

نسبتهما



نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه قلنا ممنوع لما مر ان الاختيار صفة توجب للعبد التوجه نحو تحصيل الافعال ويخلق
الفعل عقيب توجه العبد للاختيار والفعل مقارن لذلك الاختيار وليس الاكل كذلك فالفرق واضح واما قوله العادة غير
واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه فنقول هذا هو المدعى والمراد بالجواز هو الامكان الذاتي
وان خالفته العادة ونحن لا نريد تخلصا باثبات وجوب خلق الافعال عقيب الاختيار انتهى اقول قد علم ايضا ان معنى الكسب
كما ذكره الشيخ الناصب لا محصل له واما الاقوال الباقية فهي مذكورة في كتاب الطوالع للبيضاوي وشرح المقاصد للتفتازاني
وغيرهما من كتب اهل السنة فليطالع ثمة وسيعترف الناصب بان القول الثاني من هذه الاقوال مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني
من الاشاعرة فعلم ان انكاره لذلك عناد واما ما ذكره من ان الارادة من جملة الصفات دون الافعال فسقوطه ظاهر لان ما
هو من جملة الصفات هو المريد واطلاق الصفة على الارادة مسامحة من باب اطلاق المصدر وارادة المشتق وكذا الكلام
في الكلام بل العلم والقدرة والحيوة ايضا فان من طالع صرف الزنجاني ونحوه يعلم ان الارادة بمعنى خواستن وكذا العلم بمعنى
دانستن من الافعال والمصادر فضلا عمن يعلم صرف عمره في تداولات العلوم والنوادر واما ما زعمه الناصب الكاذب
من ان المص نطق بخلاف مذهبه في هذا الباب وارتاح بذلك كانه وجد تمرة الغراب فمدفوع بانه الاتقريبا او تعريضا وتمثيلا
من ان اصل الارادة مخلوقة لله تعالى والارادة الجازمة فعل العبد ثم القول بان الاختيار فعل اضطراري انما يكون مكابرة
كما ذكره الناصب لو اريد بذلك ان اختيار العبد مثلا فعل اضطر العبد اليه نفسه واما اذا اريد انه فعل اضطره الله تعالى
او غيره العبد اليه بان قال له على سبيل الجبر والقسر اختر هذا فلا وانما نشا له هذا التوهم من مقابلة الاختيار بالجبر و
الاضطرار ولم يعلم ان احد المتقابلين ربما يتعلق بالمقابل الاخر كتعلق التصور بالتصديق مع كونهما قسمين متقابلين
للعلم واما ما ذكره من المرتبتين الاتيتين في الجواب فبناهما على فهم ان مراد المصنف من الاختيار والارادة الذي
حكم بكونهما فعل العبد اصل الاختيار والارادة وقد علمت ان المراد الاختيار الجازم والارادة الجازمة واما قوله فنقول
هذا هو المدعى والمراد بالجواز الامكان الذاتي اه فالظاهر انه اراد بيان ما ذكره المص من جواز ان يوجد الاختيار ولا يخلق
الله الفعل عقيبه مدعانا والمراد بالجواز الماخوذ في هذا المدعى هو الامكان الذاتي الذي خالفته العادة وانت خبير بانه
انا سلم امكان ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه وسلم ان العادة غير واجبة الاستمرار ايضا فالمانع من خروج الامكان
الى الفعل وكيف يحصل الامان من الوقوع بان لا يخلق الله الفعل عقيب وجود الاختيار قال المصنف رفع الله درجته واما
الثاني فلان كون الفعل طاعة او معصية اما ان يكون نفس الفعل في الخارج او امرا زائدا عليه فان كان الاول كان ايضا
من الله فلا يصدر عن العبد شيء البتة فيبطل العذر وان كان الثاني كان العبد مستقلا بفعل هذا الزائد واذا جاز استناد
هذا الفعل فليجز استناد اصل الفعل واي ضرورة للتمحل بمثل هذه المعاذير الفاسدة التي لا تسمن بالاعتذار واي فارق
بين الفعلين ولم كان احدهما صادرا عن الله تعالى والاخر صادرا عن العبد وايضا دليلهم آت في هذا الوصف فان كان
حقا عندهم امتنع اسناد هذا الوصف الى العبد وان كان باطلا امتنع الاحتجاج به وايضا كون الفعل طاعة هو كون الفعل
موافقا للامور الشرعية وكونه موافقا للامر الشرعي انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل ان كان طاعة والا فلا فلا يكون
الفعل مستندا الى العبد لا في ذاته ولا في شيء من صفاته فينتفي هذا العذر ايضا كما انتفى عذرهم الاول وايضا الطاعة لا تحصل

والمعصية قبيحة ولهذا ذم الله تعالى ابليس وفرعون على فعلهما امراه وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى
للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن
فالمعصية التي تصدر من العبد اذا كانت صادرة منه تعالى امتنع وصفها بالقبح فلا يكون معصية فلا يستحق فاعلها
الذم والعقاب فلا يحسن من الله تعالى ذم ابليس وابي لهب وغيرهما حيث لم يصدر عنهم قبيح ولا معصية فلا يتحقق معصية
من العبد البتة وايضا المعصية قد نهى الله عنها اجماعا والقرآن مملو من المناهي والتوعد عليها وكل ما نهى الله عنه فهو
قبيح اذ لا معنى للقبيح عندهم الا ما نهى الله تعالى عنه مع انها قد صدرت من ابليس وفرعون وغيرهما من البشر وكل ما صدر من
العبد فهو مستند الى الله تعالى والفاعل له هو الله تعالى لا غير عندهم فيكون حسنا وقد فرضناه قبيحا هف واما الثاني
فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول وكفاهم من الاعتذار الفاسد اعتذارهم بالايهام وكيف يجوز
لعاقل منصف من نفسه المصير الى هذه الجهالات والدخول في هذه الظلمات والاعراض عن الحق الواضح والدليل اللائح
والمصير الى القول بما لا يفهمه القائل ولا السامع ولا يدري هل يدفع عنهم ما التزموا به اولا فان هذا الذي وصف
من الصفات والوصف انما يعلم بعد علم الذات فاذا لم يفهموه كيف يجوز لهم الاعتذار به فلينظر العاقل في نفسه
قبل دخوله في رمسه ولا يبقى للعقول مجال ولا يمكن الاعتذار بمثل هذا المحال انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الثالث
الذي ذكره في معنى الكسب هو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة ومذهبه ان الافعال الاختيارية من العبد واقعة
بمجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة او معصية الى غير
ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله
وتاثيره وكونه طاعة على الاول والمعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره هذا مذهب القاضي وهو غير مقبول عند
الاصحاب من الاشاعرة لشمول الادلة المبطلة لمدخلية اختيار العبد في التاثير في اصل الفعل تاثيره في الصفة بل نقول
وهذا الابطال مشهور في كتب الاشاعرة فليس من خواصه واما باقي ما اورده على معنى الكسب حسبما هو مذهب القاضي
فغير واردة عليه ونحن نبطله حرفا بالحرف فنقول اما قوله كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا للامور الشرعية
كونه موافقا للامر الشرعية انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل الى آخر الدليل فجوابه انا لا نسلم ان كونه موافقا للامور الشرعية
شيء يرجع الى ذات الفعل والمراد من رجوعه الى ذات الفعل ان كان المراد انه ليس صفة للفعل بل هو ذات الفعل فبطلانه
ظاهر وان كان المراد انه راجع الى الذات بمعنى انه وصف للذات فمسلم لكن لا نسلم عدم جواز اسناده الى العبد
باعتبار الصفة وهذا اول الكلام ثم ما ذكر ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم اذ
لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان
موصوفا بالحسن اه فجوابه ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة عند الاشاعرة ولكن مدرك هذا الحسن والقبح هو الشرع
لا العقل وكل فعل يفعله الله تعالى فهو حسن بالنسبة اليه وربما يكون قبيحا بالنسبة الى المحل كالمعاصي قوله فلو كان اصل
الفعل صادرا من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح قلنا المعصية صادرة من العبد مخلوقة لله تعالى وكل ما كان صادرا من الله
كالخلق امتنع وصفه بالقبح والمعصية صادرة من العبد فيجوز وصفه بالقبح فلا يلزم شيء مما ذكر بتفاصيله واما قوله اورد اما





الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول فنقول هذا القول ان صدر عن الاشاعرة يكون
مراد القايل ان هناك شيئا ينسب اليه اوصاف فعل العبد ولا بد من اثبات شيء لئلا يلزم بطلان التكليف والثواب والعقاب
ولكنه غير معلوم الحقيقة وعلى هذا الوجه لا خلل في الكلام انتهى اقول لا يخفى ان القاضي انما عدل عن تفسير شيخه الاشعري
الى هذا لما رأى فساد ذلك فهو شاهد لنا على ما ادعينا من ظهور فساد كلام الاشعري واعتراف الناصب بعنا كلام
القاضي شهادة بانه ليس لهم للكسب تفسير محصل ولهذا قال بعضهم انه غير معقول ولا معلوم كما نقله المصنف قدس سره
وكفى بذلك شناعة واما ما ذكره من ان هذا الابطال مشهور مذكور في كتب الاشاعرة آه فنقول نعم مذكور في كتب
متاخري الاشاعرة لكنه من مخترعات الامامية لظهور انقراض المعتزلة قبل ذلك بستمائة سنة تقريبا ووضوح ان الاشاعرة
لا يهتمون بابطال مطالب انفسهم بل هم قاصرون عن امثال هذا الدقيق من الابطال ولم يدع المصنف ان ذلك من خواصه
حتى يكون وجوده في كتب من تقدمه من الاشاعرة او الامامية مكذبا له واما ما ذكره في ابطال الحرف من جوابه فانحراف
عن الحق ظاهر لان غاية ما يلزم من جواز اسناد صفة الفعل الى العبد ان يكون وصف الطاعة معلقة بكسبه والكلام في
وصف مجازي لا يصلح لبناء ثواب العبد وعقابه مثلا عليه واما ما ذكره بقوله فجوابه ان الطاعة حسنة آه فمردود بما عرفت
من بطلان كون الحسن والقبح شرعيين وبما مر من تقبيح قولهم بانه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى وقد بينا ان خلق المحل بالقبيح
المخلوق فيه من الله تعالى واما ما ذكره من ان مراد القايل ان هناك شيئا ينسب اليه وصف الفعل آه ففيه انه اعادة للكلام الاول
بعبارة اخرى ويتوجه عليه ما يتوجه على ذلك من انه رمي في الظلام فلا يصلح لبناء المذهب عليه والاحتجاج به على الخصم
وكفى هذا خللا وفسادا في الكلام قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث عشر في ان القدرة متقدمة ذهبت الامامية
والمعتزلة كافة الى ان القدرة التي للعبد متقدمة على الفعل وقالت الاشاعرة هاهنا قولا غريبا عجيبا وهو ان القدرة
لا توجد قبل الفعل بل مع الفعل غير متقدمة عليه لا بزمان ولا بآن فلزمهم من ذلك محالات منها تكليف ما لا يطاق
لان الكافر مكلف بالايمان اجماعا منا ومنهم فان كان قادرا عليه حال كفره ناقضوا مذهبهم من ان القدرة مع الفعل غير
متقدمة عليه وان لم يكن قادرا عليه لزمهم تكليف ما لا يطاق وقد نص الله تعالى على امتناعه فقال لا يكلف الله نفسا الا
وسعها والعقل دل عليه وقد تقدم وان قالوا انه غير مكلف حال كفره لزمهم خرق الاجماع من ان الله تعالى امره بالايمان
بل عندهم انه امرهم في الازل بعد ما هم فكيف لا يكون مكلفا انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة
ان القدرة حادثة مع الفعل وانما يوجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا يوجد القدرة الحادثة قبله
فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده فيه وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده
فيه في الحالة التي فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حال الفعل هذا خلف محال لان كون المتقدم على
الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون
ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله فلا يكون ممكنا اذا الممكن لا يستلزم المستحيل
بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة ح ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا
يتصور فتعين ان يكون موجودة معه وهو المطلوب هذا دليل الاشاعرة على هذا المدعى واما ما ذكر من انه يلزم المحالات

بالايمان صح

ان الكافر مكلف بالاجماع فان كان قادرا على الايمان حال الكفر لزم ان يكون القدرة متقدمة على الفعل وهو خلاف
مذهبهم وان لم يكن قادرا لزم تكليف ما لا يطاق فجوابه انا نختار انه قادر على الايمان حال الكفر ولا يلزم وقوع تكليف
ما لا يطاق لان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشئ المكلف به متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا للقدرة وهذا
الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن ترك بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونها
كافرا انتهى اقول كذا اجاب اصحابنا عن الدليل الذي نقله عن الاشاعرة اولا بالنقض بالقدرة القديمة لتعلقها مع الفعل ومتقدمة
الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به قلنا فيجوز مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل و
تعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل وقوعه محال بانه قد يراد به معنيان الاول
ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل بشرط كونه قبله محال ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي
المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المحال لم يلزم من عدم وجود الفعل في ذلك الزمان وعدمه حتى يلزم استحالة
قبله فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل زمان الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده
بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع بالغير وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني
غير محال فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع
الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد محال بشرط قيامه اذ يمتنع كونه قائما وقاعدا ليس بمحال
في زمان قيامه اذ يمكن ان ينعدم القيام ويوجد بدله القعود وهذا انما ماذكره في جواب لزوم المحالات من ان شرط
صحة التكليف عندنا ان يكون الشئ المكلف به متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا للقدرة اه فمردود بانه مبني على ان
القدرة متعلقة باحد الطرفين وقد مر ما فيه فتذكر قال المصنف رفع الله درجته ومنها الاستغناء عن القدرة لان
الحاجة الى القدرة انما هي لاخراج الفعل من العدم الى الوجود وهذا انما يتحقق حال العدم لان حال الوجود هي حالة الاستغناء
عن القدرة لان الفعل حالة الوجود يكون واجبا فلا حاجة الى القدرة على ان مذهبهم ان القدرة غير موثرة البتة لان المؤثر
في الموجودات كلها هو الله تعالى فحينئذ من القدرة يكون من باب الفضول لانه خلاف مذهبهم انتهى قال الناصب خفضه
الله تعالى اقول الحاجة الى القدرة اتصاف العبد بصفة تخرجه من الاضطرار حتى يصح كونه محلا للثواب والعقاب اذ لو
لم يكن هذه القدرة حادثة مع الفعل لا يتحقق له صورة الاختيار والله تعالى حكيم يخلق الاشياء لمصالح لا يحصى ولا يلزم من
عدم كون القدرة موثرة في الفعل الاستغناء عنه من جميع الوجوه ولا يلزم ان يكون البحث عنه فضولا انتهى اقول من البين
ان الصفة التي تخرج الاتصاف بها العبد من الاضطرار الى الفعل يجب ان يكون موثرا في الفعل والا لكان لغوا مثل ما سبق و
ايضا اذا لم يكن القدرة موثرة كيف يعلم حدوثه مع الفعل وكيف يتحقق به صورة الاختيار مع ان القول بالصورة لا
معنى له وايضا قد مر ان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة وقال شارح العقايد انها صفة ازلية تؤثر في المقدورات
عند تعلقها بها فاذا لم يكن قدرة العبد موثرة لم يكن قدرة واما ماذكره من ان الله تعالى حكيم يخلق الاشياء لمصالح
لا يحصى ففيه ان الخصم لم يقل ان مصلحة خلق القدرة منحصر في التاثير حتى يتجه ان يقال يحتمل ان يكون للحكيم في خلقه
مصالح اخرى لا يحصى بل الكلام في ان المصلحة في خلق القدرة في العبد كما يدل عليه مفهومه هو التاثير في الفعل فاذا لم يكن

والثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان حصوله لكن بغير شرط كونه قبله محال صح

موثرة



موثرة لم يكن حاجة في ذلك الى خلقه ويكون البحث عنه من هذه الجهة فضولا وهذا لا ينافي اعتبار البحث عنه من جهة اخرى و
لمصلحة اخرى ومثل الذي ذكره الناصب الاشل ان يقول مثلا ان القرين مخلوق لمصلحة الكتابة فاذا قيل له ان هذه المصلحة
لا تظهر في القرين فيكون القول بكون ذلك مصلحة خلقه لغوا يجيب بانه يجوز ان يكون في خلق القرين مصالح اخرى لا يحصى و
فساده مما لا يخفى هذا ويقال لهم اليس تاثير القدرة في الفعل اكثر من تاثير الاله فلا بد من بلى فيقال اذا كان فاقد الاله وما ثيرها
عندكم يجب في التركيب وجب ان يكون فاقد القدرة وتاثيرها فيكون الكافر معذورا في ترك الايمان ويقال لهم في حكمهم بعدم
تقدم القدرة على الفعل من عدل اصحابنا على الانتقال من الشمس الى الظل ان قلتم يفعله وهو في الشمس لكنتم تركتم مذهبكم وان
قلتم وهو في الظل فاي حاجة الى القدرة ح فان قالوا يفعله حالة الانتقال قلنا ليس بين كونه في الشمس وكونه في الظل حالة هي
حالة الانتقال ويكون متقدمة على احدهما متاخرة عن الاخر ويقال لهم ما عندكم في رجل قتل نفسه اقدر على قتلها وهو
فهو الذي نقول او هو ميت فكيف يقدر الميت على ان يقتل ثم اذا كان قد حصل الموت بالقتل فعلى اي شئ قدرة قال
المصنف رفع الله درجته ومنها الزام حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم لان القدرة مقارنة للفعل فح يلزم احد الامرين
كلاهما محال لان قدرة الله تعالى يستحيل ان يكون حادثة والعالم يمتنع ان يكون قديما لان القدم مناف للقدرة لان
القدرة انما يتوجه الى الايجاد العدم فاذا كان الفعل قديما امتنع اسناده الى القادر ومن اعجب الاشياء بحث هؤلاء القوم عن
القدرة العبد والكلام في احكامها مع ان القدرة غير موثرة في الفعل البتة وانه لا صحة غير ازلية فاي فرق بين القدرة واللون
والمقدار وغيرها بالنسبة الى الفعل اذا كانت غير موثرة ولا مصححة للتاثير قال ابو علي بن سينا اذا عليهم لعل القائم لا
يقدر على القعود انتهى قال الناصب خفضه الله اقول حاصل هذا الاعتراض ان كون القدرة مع الفعل يوجب حدوث قدرة
الصانع او قدم مقدوره اذ الغرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته او من
قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا متعلقة في الازل بمقدوره وانه فقد ثبت تعلق القدرة
بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القديمة ايضا واجاب شارح المواقف عن
هذا الاعتراض بان القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز
تقديمها على الفعل جواز تقدم الحادث عليه ثم ان القدرة القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه
وجود الفعل ولها تعلق اخر حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم اثرها
فاندفع الاشكال بحذافيره واما ماذكره من التعجب من بحث الاشاعرة عن القدرة مع القول بانها غير موثرة في الفعل فالحري
ان يتعجب من تعجبه لان القدرة صفة حادثة في العبد هي من صفات الكمال فالبحث عنها لكونها من الاعراض والكيفيات
النفسانية وعدم كونه موثرا في الفعل من جملة احوالها المحمولة عليها فلم لا يباحث عنها واما قوله ان لا فرق بينها وبين
اللون فقد ابطلنا هذا القول فيما سبق بما ذا بان اللون لا نسبة له الى الفعل والقدرة يخلق مع الفعل ليترتب على خلقها
صورة الاختيار ويخرج بها العبد من الجبر المطلق ويترتب على فعله الثواب والعقاب والتكليف والله اعلم قال الامام
الرازي ان القدرة يطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها
ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبتها الى

الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبتها الى الضدين
سواء وهي قبل الفعل والقدرة ايضا يطلق على القوة المستجمعة لشرايط التاثير ولا شك انها لا يتعلق بالضدين معا والا
اجتمعا في الوجود بل هي بالكل مقدور غيرها بالنسبة الى مقدور آخر وذلك لاختلاف الشرايط وهذه القدرة مع الفعل لان
وجود المقدور لا يتخلف عن الموثر التام ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرايط التاثير ولذلك حكم
بانها مع الفعل وانها لا يتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل
وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وبهذا يخرج جواب ابي علي بن سينا حيث قال للعل القائم لا يقدر
على القعود فانه غير قادر بمعنى انه لم يحصل له بعد القوة المستجمعة لشرايط التاثير وهو قادر بمعنى انه صاحب القوة العضلية
انتهى اقول وبالله التوفيق ان جواب شارح المواقف مما ذكره الشارح الجديد المتقدم ايضا من غير ايراد عليه وكنت اظن وروده
الى الآن وقد تجلى عند النظر الى هذا المقام انه مردود لان كلام المص مبني على الزام آخر للاشاعرة بيانه انهم لما ذهبوا الى ان
صفات الله تعالى موجودات زايدة قائمة به وقد صرحوا بانها ليست جواهر صدا عن ان يلزمهم شرك النصارى القايلين
بالذوات القديمة فلا بد ان يكون اعراضا لانحصار الموجود في الجوهر والعرض فالتزام التفرقة بين القدرة الالهية و
قدرة العبد بكون احدهما عرضا لا يجوز بقاؤها دون الاخر تحكم قصد به الفرار عن الالزام فظهر ان اللازم لهم في الحقيقة
امران احدهما ما ذكرناه من التحكم البارد والاخر ما ذكره المص من الالزام الوارد فحال الناصب في استفادته من كلام شارح
المواقف مع اداء ذلك الى تفويت مطلوبه وتضعيف مرويه كحال الحمار الذي اشار اليه الشاعر بقوله ٭ ذهب الحمار ليستفيد
لنفسه ٭ قرنا فآب وماله اذنان ٭ واما ما نقله من ان كلام الرازي يصير وجها للجمع بين المذهبين ففاسد اذ يتوجه
عليه ما اعترض به صاحب المواقف ايضا وحاصله ان الامام ان اراد بالقدرة القدرة القديمة فليست مستجمعة لشرايط التاثير
وان اراد الحادثة فليست موثرة واما ما ذكره من انه يخرج بهذا جواب ابي علي بن سينا فهو مدخول بما يتصل بذلك من كلام
ابي علي المصرح فيه بان القدرة ليس الا القوة التي يكون لها التاثير بالقوة ورده على من فسره بالقوة المستجمعة لشرايط
التاثير فكيف يرد عليه بهذا التفسير وهو الحكيم الاسلامي المتقن للاوضاع والقوانين وقد بالغ في ذلك حتى حكم بالعمى على القائل
به من بعض الاوايل والذين وافقوهم من الاشاعرة حيث قال في فصل القوة والفعل والقدرة والعجز من الهيات الشفاء وقد
قال بعض الاوايل وغاريقون منهم ان القوة يكون مع الفعل ولا يتقدم وقال بهذا ايضا قوم من الواردين بعدها بحين كثير
فالقايل بهذا القول كانه يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم و
الخشب ليس في جبلته ان ينحت منه باب فكيف ينحت وهذا القايل لا محالة غير قوي على ان يرى ويبصر في اليوم الواحد
مرارا فيكون بالحقيقة اعمى انتهى وايضا ما اشتهر من ان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة وكذا التفسير الذي نقلنا ثانيا
من شارح العقايد يدفع وقوع اطلاقه على ما استجمع الشرايط ويشعر بانه اصطلاح جديد وتمحل عنيد تمحل به من ليس له
ان يكون للخلاص عن تشنيع الخواص ولات حين مناص قال المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع عشر في ان القدرة صالحة
للضدين ذهب جميع العقلاء الى ذلك عدا الاشاعرة فانهم قالوا القدرة غير صالحة للضدين وهذا مناف لعموم القدرة فان القادر
هو الذي اذا شاء ان يفعل فعل وان شاء ان يترك ترك فلو فرضنا القدرة على احد الضدين لا غير لكان الاخر غير مقدور فلم يلزم

من مفهوم



من مفهوم القادر انه اذا شاء ان يترك ترك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا
يتعلق بالضدين بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله بل قالوا ان القدرة الواحدة لا يتعلق بمقدورين مطلقا سواء
كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا يتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها
مع المقدور ولا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين مغاير لما نجده عند صدور الاخر ومذهب المعتزلة ومن تابعهم
من الامامية ان قدرة العبد يتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وان القول بعل النزاع لفظي الا على الوجه الذي
ذكره الامام الرازي فان الاشاعرة يجعلون كل فرد من افراد القدرة الحادثة متعلقا بمقدور واحد هو الكاين عند حدوث
الفعل فكل فرد له متعلق والمعتزلة لم يجعلوا القدرة مطلقا متعلقة بجميع المقدورات وهذا لا ينافي جعل كل فرد ذا تعلق
واحد والمعتزلي لا يقول ان الفرد من افراد القدرة الحادثة اذا حدث وحصل منه الفعل فبعين ذلك الفرد يتعلق بضده بل يقول
ان القدرة الحادثة مطلقا يتعلق بالضدين وهذا لا ينفيه الاشاعرة فالنزاع لفظي تامل واما ما ذكر من انه يوجب عدم كون
القادر قادرا لانه اذا لم تصلح القدرة للضدين لا يكون الفاعل قادرا على عدم الفعل وهو الترك فيكون مضطرا لا قادرا
فالجواب عن ذلك انه ان اريد بكونه مضطرا ان الفعل غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به ان مقدوره متعلق قدرة متعين
ولا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما نذهب ونلتزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع
الانفكاك لازم في القدرة الازلية ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر
على الكون في مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره انتهى اقول قد مر ان القول بان القدرة مع الفعل
مذهبهم فالبناء عليه يكون ملوما مذموما واما ما اظهره التفرد به من جعل النزاع لفظيا فانقطع حبله ودليل كونه متفردا
فيه وذلك لان بناءه على ما تخان فيه الناصب اولا حيث قيد القدرة بالواحدة وبدل صلاحيتها للضدين بتعلقها بهما
فان المسئلة على ما يصرحون به المص هاهنا وغيره في غيره هو ان القدرة صالحة للضدين وقال الناصب عند تقرير المبحث في
مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا يتعلق بالضدين ويدل على ما ذكرنا من ان الكلام في اصل القدرة بلا قيد الوحدة وفي
صلاحيتها دون تعلقها كلام شارح العقايد في مسئلة الاستطاعة حيث قال ان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة
حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في
نفس القدرة آه وهذه موافقة من ابي حنيفة مع المعتزلة في موضعين احدهما في المسئلة التي نحن فيها وهو ظاهر والثاني
مسئلة بقاء الاعراض فان في قوله هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان تسليم لاستحالة بقاء الاعراض كما ذهب اليه
المعتزلة فهو معتزلي عند التحقيق ولهذا قلده المتاخرون من المعتزلة في الفروع الفقهية ومنهم الزمخشري الحنفي وبعد
الاطلاع على هذه الخيانة التي ارتكبها الناصب لا يخفى على الاجمال ما يظهر للناظر فساد ما فرعها عليه في مقام التفصيل
ولعله اخذ ذلك من كلام نقله شارح العقايد بعد الكلام الذي نقلناه عن قريب اذ قال ثم رد عليه وان الناصب غير في ذلك الكلام
نحو تغيير على وفق هواه وترك ركنه لمخالفته لما اهواه قال الشارح فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها
من حيث التعلق باحدهما لا يكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها
للترك هي القدرة المتعلقة بالترك واما نفس القدرة فقد يكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا لا يتصور فيه نزاع بل هو مخ

مذهبهما

من الكلام انتهى واما ما ذكره من الجواب عن الزام المص فمردود من وجهين احدهما ان المص قد استدل على ما ذكره بنا فاته
لمفهوم القدرة وطلان اصل ما يتعرض له وحرر كلام المص على وجه آخر واعترض عليه بالترديد الذى ذكره وحيث كان الاعتراض
على كلام نفسه تخطر الاعتراض فيما ذكره ممنوع بل يتوجه عليه من الفساد والخلل ما لا يحصى وثانيهما ان ما ذكره من التوجيه
مظلم وذلك لان من احاط به البناء من جميع جوانبه ان كان تلك الاحاطة المستلزمة لعدم الانفكاك لفعل نفسه فيصدق
عليه انه كان قادرا قبل ذلك على الانفكاك من ذلك المضيق فيكون قدرته صالحة للضدين وان كان باجبار غيره وادخاله
اياه فى ذلك المضيق فحيث كان مصاحبا للقدرة عند الايقاع فى ذلك المضيق فحيث كان مصاحبا للقدرة عند الايقاع
فى ذلك المضيق لا يصدق عليه انه كان قادرا على شيء فلا يصدق عليه انه قادر على الكون فى ذلك المضيق لانا نعرف انما يحكم
على قدرته اذا كان قبل ذلك قادرا على الكون وعدمه والمفروض خلافه فقوله انه قادر على الكون فى مكانه كذب كما لا يخفى
على ان دعوى الاجماع فى ذلك مردود بما ذكره الرازى فى بعض كتبه حيث قال عند عد الاختلافات الواقعة بين المعتزلة
والاشاعرة فى هذه المسئلة الاختلاف الثانى ان الممنوع من جميع اضداد الشيء هل يكون ممنوعا من ذلك الشيء وذلك كمن احاط
به بناء محكم من جميع جوانبه مانع له من الحركة الى جميع الجهات بل يكون ممنوعا من السكون فى ذلك المكان فالذى ذهب اليه الجبائى
المنع واستدل على ذلك بثلاثة مسالك الاول انه لو لم يكن المحاط به ممنوعا من السكون لكان مع قدرته عليه متمكنا منه واللازم
ممتنع وبيان الملازمة انه اذا كان قادرا على السكون وقد عدم كل مانع فالتمكن لازم بالضرورة اما بيان انتفاء اللازم فهو ان
التمكن من فعل الشيء يستدعى عندنا ان يكون متمكنا من فعله وتركه والسكون غير متمكن من تركه بل هو مضطر اليه على ما لا يخفى
انتهى قال المصنف رفع الله درجته المطلب الخامس عشر فى الارادة ذهبت الامامية بجميع المعتزلة الى ان الانسان مريد لافعاله
بل كل قادر فانه مريد لان الارادة صفة تقتضى التخصيص وانها نفس الداعى وخالفت الاشاعرة فى ذلك فاثبتوا صفة زائدة
عليه وهذا من اغرب الاشياء واعجبها لان الفعل اذا كان صادرا عن ارادة ومستندا اليه وانه لا مؤثر الا الله فاى دليل يدل
على ثبوت الارادة وكيف يمكنهم ثبوتها لنا لان طريق الاثبات هو ان القادر كما يقدر على الفعل كذا يقدر على الترك فالقدرة
صالحة للايجاد والترك وانما تخصص احد المقدورين بالوقوع دون الآخر بامر غير القدرة الموجبة وغير العلم التابع فالمذهب
الذى اختاروه لا تفهم سد عليهم ما علم وجوده بالضرورة وهو القدرة والارادة فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل
يجوز له اتباع من ينكر الضروريات ويجحد الوجدانيات وهل يشك عاقل فى انه قادر مريد وانه فرق بين حركاته الاختيارية
وحركة الجماد وهل يسوغ لعاقل ان يجعل مثل هؤلاء وسايط بينه وبين ربه وهل يتم له الحاجة عند الله تعالى باتباعه
هؤلاء وكان يسال يوم يبعث كيف قلدت من تعلم بالضرورة بطلان قوله وهل سمعت تحريم التقليد فى الكتاب العزيز مطلقا
فكيف لامثال هؤلاء فما يكون جوابه عند ربه وما علينا الا البلاغ وقد طولنا فى هذا الكتاب ليرجع الضال عن ضلاله ويتم
المستقيم عن معتقده انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول هذا المطلب لا يحصل مقصوده من عبارات الركيكة
الظاهر انه اراد ان الاشاعرة لا يقدرون على اثبات صفة الارادة لان اسناد الفعل الى الله وانه لا مؤثر الا هو يوجب عدم
اثبات صفة الارادة وقد علمت فيما سلف بطلان هذا فان وجود القدرة والارادة فى العبد معلوم بالضرورة وكونهما
غير مؤثرين فى الفعل لا يوجب عدم تحققهما فى العبد كما مر مرارا والله اعلم وما ذكره من الطامات قد ذكر مرات ومن كثرة

التطويل



التطويل الذى كله حشو حصل له الخجل وما احسن ما قلت فى تطويلاته ❊ لقد طولت والتطويل حشو ❊ وفيما قلته نقص طويل
وقالوا الحشو لا التطويل لكن ❊ كلامات كله حشو طويل اقول قد بينا سابقا بطلان ما ذكره ان اصب فيما سلف على وجه لا
مزيد عليه ولا يتوجه مناقشة اليه فتذكر واما ما نسب الى المص من الطامات وايراد الحشو فى العبارات فهو انما يليق باصحابه
الحشو الملقبين بالحشوية وحاشاه عن ان يوصف كلام المص العالم العلامة حشوا وتطويلا لا يؤدى الى طائل كما لا يخفى على من تجنب
عن التعصب باطل والمناسب الناصب ان التطويل لعدم فهم كلام اهل التحصيل ولكونه عن المصنف فى فرع وعويل مع
انه فى شعره المسرود ما لا يخفى من الحشو المردود اما فى البيت الاول فلان قوله والتطويل حشو غير صحيح لما حقق من علماء
فى علم المعانى فيكون تطويلا بل حشوا واما فى البيت الثانى فلان قوله طويل حشو لا يناسب مقصوده لان المردود هو التطويل
لا مطلق الكلام الطويل وها انا اقول فى مقابلة ما انشده من شعره الحشو الذميم مخاطبا اياه بما يستحقه من الطعن والشتم
اراك على شفا جرف عظيم ❊ بما اوعيت جوفك من قضيم ❊ لعلك انت لم ترزق اديبا ❊ لكى يبرى كلاما عرى كالاديم ❊
الا انت الحشو تعزو الحشو جهلا ❊ الى عالى كلام من عليم ❊ براعته كوحى من كلام ❊ براعته عصا اليد الكليم ❊ اما انت الذى كررت
لحنا ❊ وقفة تنعق نعيقا كالبهيم ❊ وكم اكثرت من لفظ ركيك ❊ وكم رتبت من قول عقيم ❊ لا وهن من بيوت العنكبوت ❊ و
اهون من قوى العظم الرميم ❊ لتطلع دايما من جوع جهل ❊ فضول قاء مطبع اللئيم ❊ كتابة انه فى سائر الدهر ❊ جرى مجرى الكلام
المستقيم ❊ كمن يأكل خرء من عذرة الحمق ❊ لما قد كان خبزا فى الهشيم ❊ لقد الف وانشا ناجزا ❊ فذق انت العزيز بن الكريم
جزاء عاجل هذا ولكن ❊ ستصلى آجلا نار الجحيم ❊ لقد هاجت لدين الله نفسى ❊ فعذرى واضح عند الكريم ❊ ويلح الطبع حتى
وحسبى معاذ الله من غضب الحليم قال المصنف رفع الله درجته المطلب السادس عشر فى التولد ذهبت الامامية الى ان المتولد من افعالنا
مستند الينا وخالفت اهل السنة فى ذلك وتشعبوا وذهبوا كل مذهب فذهب معمر الى انه لا فعل للعبد الا الارادة وما يحصل
بعدها فهو من طبع المحل وقال بعض المعتزلة لا فعل للعبد الا الفكر وقال النظام لا فعل للعبد الا ما يوجد فى محل قدرته وما جاوزها
فهو واقع بطبع المحل وذهبت الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله وقد خالفوا كل ما هو معلوم بالضرورة عند كل عاقل فانا
نستحسن المدح والذم على المتولد كالمباشر كالكتابة والبناء والقتل وغيرها وحسن المدح والذم فرع على العلم بالصدور عنا او
من كابر فى حسن مدح الكاتب والبناء المجيدين فى صنعتهما المتبرعين بهما فقد كابر مقتضى عقله انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو
حركة اليد وحركة المفتاح والمعتمد فى ابطال التوليد عند الاشاعرة استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء واما ترتب المدح
والذم للعبد فلانه محل الفعل ومباشره وكاسبه وكذا ما يترتب على فعله وان احدثه الله تعالى بقدرته فلا يلزم مخالفة الضرورة
كما مر مرارا انتهى اقول ما اعتمد عليه مجهدهم بما بيناه مرارا من استناد بعض الممكنات كجميع الافعال الى العبد دونه تعالى وبما
اوضحناه من ابطال القول بالكسب وانه لا يؤدى الى طائل ولا يرجع الى حاصل فتذكر واستقم كما امرت قال المصنف رفع الله درجته
المطلب السابع عشر فى التكليف لا خلاف بين المسلمين فى ان الله كلف عباده فعل الطاعات واجتناب المعاصى وان التكليف متقدم
على الفعل وقالت الاشاعرة ههنا مذهبا غريبا عجيبا وهو ان التكليف بالفعل حالة الفعل لا قبله وهذا يلزم منه محالات انتهى
قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة الى ان القدرة مع الفعل والتكليف يكون حال القدرة فيلزم ان يكون

تقييد القول من سلف اننا
وارادوه رد المسلم م

القدرة التكليف مع الفعل وهذا ممن لزم من القول الاول انتهى اقول قد عرفت ابطالنا للقول الاول فيلزم ابطال ما لزم منه
من القول الثاني وامثاله المستهجنات قال المص رفع الله درجته وهذا يلزم منه محالات الاول ان يكون التكليف بغير المقدور لان
الفعل حالة وقوعه يكون واجبا والواجب غير مقدور انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول لا نسلم ان الواجب غير مقدور
مطلقا بل ما اوجبه القدرة الحادثة فهو مقدور لتلك القدرة التي اوجبها وكذلك فعل العبد بعد الحصول فيكون مقدورا
واذا صار مقدورا تعلق به التكليف ولا محذور فيه انتهى اقول هذا المنع مكابرة بل مخالفة لاجماع العقلاء كيف ولو كان
الواجب مقدورا لكان حركة المرتعش والساقط من المنارة مثلا مقدورا ايضا وهو سفسطة لا يخفى قال المص رفع الله درجته
الثاني يلزم ان لا يكون احد عاصيا البتة لان العصيان مخالفة الامر فاذا لم يكن الامر ثابتا الا حالة الفعل وحالة العصيان
هو حال عدم الفعل فلا يكون مكلفا حينئذ والا لزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف مذهبهم لكن العصيان ثابت بالاجماع و
نص القرآن قال الله تعالى أفعصيت امري ولا اعصي لك امرا الآن وقد عصيت قبل ويلزم انتفاء الفسق الذي هو الخروج عن
الطاعة ايضا فلينظر العاقل لنفسه هل يجوز لاحد تقليد هؤلاء الذين طعنوا الضروريات فان كل عاقل يعلم بالضرورة من دين
النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان الكافر عاص وكذا الفاسق يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم اعمالكم و
يغفر لكم ذنوبكم فاي سداد في هذا القول المخالف لنصوص القرآن انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الامر عندنا قديم ازلي لكن
ينسب الينا ان الامر عندنا لم يكن ثابتا الا حالة الفعل واما قوله حالة العصيان حال عدم الفعل فنقول ممنوع لان الامر اذا
توجه الى المكلف وتعلق به فهو اما ان يفعل المامور او لا يفعل فان فعل المامور فهو مطيع وان فعل غيره فهو عاص لان الطاعة
والعصيان يكونان مع الفعل والتكليف حاصل معه فكيف يصح ان يقال ان العصيان حال عدم الفعل والعصيان صفة الفعل
وحاصل معه والحاصل ان عصيان الامر مخالفته واذا صدر الفعل من المكلف فان وافق الامر فهو طاعة وان خالفه فهو عصيان
فالعصيان حاصل حال الفعل ولا يلزم اصلا من هذا الكلام ان لا يكون العصيان ثابتا واما قوله والعصيان ثابت واقامة
الادلة على هذا المدعى فهو من باب طامات واقامة الدلائل الكثيرة على مدعى ضروري في الشرع متفق عليه انتهى اقول يظهر من
كلام الناصب ههنا انه جاهل بمذهب ائمته فان الامر الذي ذهب اصحابه الى قدمه هو الامر المعنوي الذي لا مدخل له كما سيجيء تحقيقه
في مسائل اصول الفقه دون الامر اللفظي والتكليف انما هو بالامر التنجيزي لظهور ان المكلف لا اطلاع له على الامر المعنوي
الازلي واما ما ذكره من منع ما زعمه قول المص وهو ان حالة العصيان حالة عدم الفعل فهو منع وارد لكن نعلم قطعا ان
الناصب خان في النقل وانما قول المص قدس سره ان العصيان حال عدم الامر وهذا هو الذي يرتبط بسابق كلام المص ولا يقبل
المنع كما لا يخفى وكيف يقول فاضل فضلا عن المص العلامة ان العصيان حال عدم الفعل مع ان العصيان ليس الا فعل المعصية
كما ذكره الناصب ايضا واما اقامة المص الادلة الكثيرة على المدعى الضروري فضروري لان الكلام مع من كان من شانه
المكابرة على الضروري فيلزمه سوق الكلام على قدر فهمه والتكلم معه على مقدار عقله كما قد قيل شعر صد بره به بست كه دم
آهنت تي لحوشي تا بو كه اين سخن بمذاق تو در شود قال المص رفع الله درجته الثالث لو كان التكليف حالة الفعل
لا قبله لزم اما تحصيل الحاصل او مخالفة التقدير والتالي باطل بقسميه بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف اما
ان يكون بالفعل الثابت حالة التكليف او بغيره والاول يستلزم تحصيل الحاصل والثاني يستلزم تقدم التكليف على الفعل لكونه





خلاف الفرض وايضا هو المطلوب وايضا يلزم التكرار انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول المختار ان التكليف بالفعل انما هو
حالة التكليف قوله يستلزم تحصيل الحاصل قلنا تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ليس بمحال وههنا كذلك لان التكليف
وجد مع القدرة والفعل فهو حاصل بهذا التحصيل فلا محذور انتهى اقول يكفي في اظهار عناد الناصب كلام الفاضل البدخشي
الحنفي في شرحه للمنهاج حيث قال اقول والحق في هذه المسألة ان التكليف قبل المباشرة والا لزم ان لا يكون الكافر حال
كفره مكلفا بالايمان وتارك الصلوة بالصلوة بعد دخول الوقت وان لا يأثم تارك المامور به اصلا وقال الشارح العضدي ولولا
عن الزحف جاعلا المناقشة لفظية لا خلاف في ثبوت التكليف بالفعل قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل وانما الخلاف في انه
هل هو باق حال حدوثه لا ينقطع ام لا انتهى واما ما الزمه المصنف من لزوم تحصيل الحاصل فنحو ما ذكره الشارح العضدي في هذا
المقام بعبارة اخرى وهي لزوم ايجاد الموجود واجاب عنه الفاضل التفتازاني والشارح البدخشي للمنهاج بما ذكره الناصب ههنا
فظاهر انه وجد ثمرة الغراب او سر الحرباء الارتياب مع انه غير متوجه على عبارة الكتاب وذلك لان اللازم من كون التكليف بالفعل
الثابت الموجود حال التكليف كما ذكره المص هو تحصيل الحاصل الثابت بتحصيل سابق على هذا التحصيل لا بنفس هذا التحصيل
كما لا يخفى وسيجيء لهذا مزيد ايضاح في المسائل الاصولية ان شاء الله تعالى قال المص رفع الله درجته المطلب الثامن عشر في شرائط
التكليف ذهبت الامامية الى ان شرائط التكليف ستة الاول وجود المكلف لامتناع تكليف المعدوم فان الضرورة قاضية
بقبح امر الجماد وهو الى الانسان اقرب من المعدوم ويقبح امر الرجل عبيدا يريد ان يشتريهم وهو في منزله وحده ويقول يا سالم
قم ويا غانم كل ويا سعيد تكلم وكل عاقل يسفهه وهو الى الانسان الموجود اقرب وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا تكليف المعدوم
ومخاطبته والاخبار عنه فيقول الله تعالى في الازل يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولا يتحقق هناك ويقول انا ارسلنا نوحا
ولا نوح هناك وهذا مكابرة في الضرورة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت جواب هذا في بحث اثبات الكلام
النفساني وان الخطاب موجود في الازل قبل وجود المخاطبين بحسب الكلام النفساني وبحدوث التعلق عند وجودهم ولا قبح
في هذا فان من زور في نفسه كلاما يخاطب به العبيد الذين يريد ان يشتريهم بان يخاطبهم بعد الاشتراء لا يعد سفها
نعم ما ذكر ان الاشاعرة جوزوا تكليف المعدوم فهذا ينافي ما اثبته في الفصل السابق انهم يقولون ان التكليف مع الفعل
ليس قبله تكليف فاذا كان وجود التكليف عند الاشاعرة مع الفعل فهل يجوز عنهم ان يقولوا بتكليف المعدوم انتهى اقول قد
بينا عند ابطال الكلام النفساني ان الكلام النفسي يرجع الى العلم كما يدل عليه ايضا قول الناصب ههنا فان من زور في نفسه
كلاما ليخاطب به الى آخره والكلام ههنا في صحة الخطاب والامر والنهي فاثبات الكلام النفسي على الوجه المذكور لا ينفع في
الامر والخطاب في الازل ولو اريد بالكلام النفسي الازلي ما يتحقق في ضمن الخطاب والامر فهو كالخطاب والامر قبيح غير
معقول ايضا كما لا يخفى ثم ما ذكره من ان ما نسب المص الى الاشاعرة من جواز تكليف المعدوم ينافي ما نسبه اليهم سابقا من ان
التكليف مع الفعل مردود بان غاية ما يلزم من ذلك توجه اعتراض على الاشاعرة بتنافي اقوالهم لا على المص نعم لو لم يثبت
النقل في احد الموضعين لتوجه على المص انه خان في النقل وهو بحمد الله تعالى بريء عن ذلك كما لا يخفى على المتتبع والله اعلم قال
المص رفع الله درجته الثاني كون المكلف عاقلا فلا يصح تكليف الرضيع ولا المجنون المطبق وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا
تكليف هؤلاء فلينظر العاقل هل يحكم عقله بان يؤاخذ المولود حال ولادته بالصلوة وتركها وترك الصوم والحج والزكوة

وهل يصح مواخذة المجنون المطبق على ذلك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القلم مرفوع عن الصبي
حتى يبلغ الحكم وعن المجنون حتى يفيق وما ذكره افتراء محض كما هو عادته فى الافتراء والكذب والاختلاق انتهى اقول
ما ذكره مضمون الحديث لا مذهب الاشاعرة والدليل عليه انهم جوزوا تكليف المعدوم كما مر قبيل ذلك فلا يستبعد منهم القول
بجواز تكليف الصبي والمجنون بل تكليفهما اولى بالجواز من تكليف المعدوم كما لا يخفى وكيف ينكر ذلك مع ذكر احتجاجهم
والرد عليهم فى كتب الاصول فانهم احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه على العارف لزم تحصيل الحاصل والا ثبت الخطاب
بمعرفة الامر قبل معرفة الامر وبان الغرامة تجب على الصبي والمجنون ولقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب
ان المعرفة واجبة عقلا لا بالامر وايجاب الغرامة لا يستلزم الوجوب على المجنون والصبي فان وجوب ضمان قيمة المتلف
وثبوت الزكوة فى اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب والمكلف باخراجها الولي
وصلوة المميز غير مأمور بها من جهة الشارع بل من جهة الولي وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع وبان المراد
من السكران هنا من ظهر منه مبادى الطرب ولم يزل عقله وهو الثمل وايضا قال الشارع البدخشي للمنهاج عند قول المصنف
المسئلة الثانية لا يجوز تكليف الغافل من احال تكليف المحال واما القائلون بجواز التكليف بالمحال فقد اختلفوا فيه فبعضهم
ذهبوا الى جوازه ومنعه بعضهم آه وكا ترى ان المجوزين للتكليف بالمحال هم الاشاعرة وتكليف الغافل يشتمل تكليف
الصبيان والمجانين فصح ما نسبه اليهم ههنا اليهم كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثالث فهم المكلف فلا يصح تكليف
من لا يفهم الخطاب قبل فهمه وخالفت الاشاعرة فى ذلك فلزمهم التكليف بالمهمل والزام المكلف معرفته ومعرفة
المراد منه مع انه لم يوضع لشيء البتة ولا يراد منه شيء اصلا فهل يجوز العاقل ان يرضى لنفسه المصير الى هذه الاقاويل انتهى
قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة انه لا يصح خطاب المكلفين بما لا يفهمونه مما يتعلق بالامر والنهي وما
لا يتعلق بها اختلف فيه فذهب جماعة منهم الى جواز المخاطبة بما لا يفهمه المكلف كالمقطعات فى اوايل السور ولكن ليس
هذا مذهب العامة انتهى اقول ولكن فصدق كلام المص كون ذلك مذهب الجماعة من الاشاعرة كما اعترف الناصب واما التشنيع
فى ذلك فراجع الى الكل بدليل قول شاعرهم ° بجان قومى كه يكى بى دانش كرد ° تنكر راستى تماند وبه مورد قال المص رفع
الله تعالى درجته الرابع امكان الفعل من المكلف فلا يصح التكليف بالمحال وخالفت الاشاعرة فيه فجوزوا تكليف الزمن الطيران
الى السماء آه وتكليف العاجز خلق مثل الله تعالى وضده وشريكه وولده وان يعاقبه على ذلك وتكليفه الصعود الى السطح العالي
بان يضع رجلا فى الارض ورجلا على السطح ولكن من ذهب الى هذا نقصا فى عقله وقلة فى دينه وجرما عند الله تعالى حيث
نسب الى الجواد ذلك بل مذهبهم انه تعالى لم يكلف احد الا بما لا يطاق وترى ما يكون جواب هذا القايل اذا وقف بين يدي
الله تعالى وساله كيف ذهبت الى هذا القول وكذبت القرآن العزيز وان فيه لا يكلف الله نفسا الا وسعها انتهى قال
الناصب خفضه الله تعالى اقول قد عرفت فى الفصل الذى ذكر فيه بيان تكليف ما لا يطاق ان ما لا يطاق على ثلث مراتب و
يجوز التكليف بالوسطى ومن الثالث والاول واقع بالاتفاق كتكليف ابى لهب بالايمان وهذا بحسب التجويز العقلي و
الا الاستقراء حكم بان التكليف بما لا يطاق لم يقع ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها هذا مذهب الاشاعرة والعجب
من هذا الرجل انه يفترى الكذب ثم يعترض عليه فكانه لم يتفق له مطالعة كتاب فى الكلام على مذهب الاشاعرة وسمع عقائدهم



من مشايخه من الشيعة وتقرر بينهم ان هذه عقايد الاشاعرة ثم لم يستحي من الله ومن الناظر فى كتابه وانى بهذه
الترهات والمزخرفات انتهى اقول قد سبق فى الفصل الذى ذكره الناصب ان تفصيل المراتب على الوجه الذى ذكره لا
يسمن ولا يغني من جوع وان ما ظنه افتراء من المص عليهم من قبيل ان بعض الظن لكن الناصب العاجز المسكين حيث لا
يقدر على اخراج نفسه من كيسه يموه للشغب فتارة بعيد المرتضى من كلام اصحابه وتارة ينكر مذهبه واخرى يطير من قفص
الى قفص ولا محيص له بشيء من ذلك ان شاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته الخامس ان يكون الفعل مما يستحق
به الثواب والا لزم العبث والظلم على الله تعالى وخالفت الاشاعرة فيه فلم يجعلوا الثواب مستحقا على شيء من الافعال بل
جوزوا التكليف بما يستحق عليه العقاب وان يرسل رسولا يكلف الخلق فعل جميع القبايح وترك جميع الطاعات فلزمهم
من هذا ان يكون المطيع المبالغ فى الطاعة من اسفه الناس واجهل الجهلاء من يتعب بالله ويبدنه فى فعل شيئا بما يكون
هلاكه فيه وان يكون المبالغ فى المعصية والفسوق اعقل العقلاء حيث يتعجل اللذة وربما كان تركها سبب الهلاك و
فعلها سبب النجاة فكان وضع المدارس والربط والمساجد من انقص التدبيرات البشرية حيث يخرج الاموال فيما لا نفع
له فيه ولا فايدة عاجلة ولا آجلة انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول شرط الفعل الذى يقع به التكليف ان يكون مما
يترتب عليه الثواب فى عادة الله تعالى لا انه يجب على الله تعالى اثابة المكلف المطيع لانه لا يجب عليه شيء بل يجري عادته
الله تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح وليس للمكلفين على الله دين يجب عليه قضاؤه ولو كان الامر كذلك للزم ان يكون
العباد تاجرين معاملين مع الله كالاجراء الذين يأخذون اجرتهم عند الفراغ من العمل ولو لم يعط الموجر اجرتهم لكان
ظالما جايرا وهذا مذهب باطل لا يذهب اليه من يعرف نعم الله تعالى على عباده ويعرف علو شان الالهي وان الناس كلهم
عبيد له يعطي من يشاء ويمنع من يشاء ليس لهم عليه حق ولا استحقاق بل الثواب بفضله وجرى عادته ان يعطى العبد المطيع
عقيب طاعته كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز وهل يحسن ان يقال اذا لم يجب على الله تعالى اعطاء الشبع عقيب
اكل الخبز يموت الناس من الجوع كذلك لا يحسن ان يقال لو لم يجب على الله تعالى اثابة المطيع وجزاء العاصي لارتفع الفرق
بين المطيع والعاصي ولكان فعل الخيرات واثارة المبرات ضايعا عبثا لانا نقول جرى عادة الله التي لا تختلف الا بسبيل خرق
على اعطاء الثواب للمطيع من غير ان يجب عليه شيء فلم يرتفع الفرق بين المطيع والعاصي كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب
اكل الخبز فهل يكون من اكل الخبز فشبع كمن ترك اكل الخبز فجاع انتهى اقول قد بينا سابقا انهدام البناء على العادة فلا حاجة
الى الاعادة وكذا سبق الكلام فى ان الوجوب الذى يدعيه اهل العدل ليس معناه ما زعمه الاشاعرة وانما المعنى به ما يحكم
به صحيح العقل ويؤيده صريح النقل ومنه قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوء بجهالة ثم تاب من بعده و
اصلح فانه غفور رحيم ولا يلزم من الوجوب بالمعنى المشار اليه ان يكون الجزاء كالدين وان جاز ان يكون بعض العطايا
فى الآخرة منه الجواد الحكيم كالدين واما لزوم كون العباد تاجرين معاملين فلا مانع من العقل والنقل فى التزامه لانه
تعالى هو الذى ارشدهم الى التجارة والمعاملة والقرض ووعدهم الجزاء فى يوم العرض بقوله جزاء بما كانوا يعملون انما
تجزون ما كنتم تعملون وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لا تظلمون ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا ان ما عند الله هو
خير لكم ان كنتم تعلمون ما عندكم ينفد وما عند الله باق ولنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون ان الله اشترى

من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التورية
والانجيل والقرآن ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم الاية وقوله
في سورة واحدة هي سورة الحديد فالذين آمنوا منكم وانفقوا لهم اجر كبير وكلا وعد الله الحسنى والله بما تعملون خبير
من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له وله اجر كريم واقرضوا الله قرضا حسنا يضاعف لهم ولهم اجر كريم فالذين
آمنوا لهم اجرهم يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به ويغفر لكم
والله غفور رحيم الى غير ذلك من الآيات والروايات واما قول الناصب لو لم يطعهم لكان ظالما جائرا فجوابنا هكذا
نقول لا فساد فيه كما لا فساد في القول بانه تع لو ادخل الانبياء في النار والاشقياء في الجنة لكان ظالما جائرا فافهم واما
ما ذكره من مثال الموت من الجوع فلا يغني من جوع لان ذلك انما لا يحسن لانه ليس بواجب على الله تعالى عند اهل العدل
ولنا الذي اوجبوه على الله تع الالطاف المقربة وما وعدهم الله تعالى من الثواب بازاء الطاعة والعقاب بازاء المعصية
ونحو ذلك واما اعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فلم يقل احد بوجوبه على الله تعالى لجواز ان يكون ذلك من قبيل سائر الالطاف
والآلام التي يحسن الله تعالى بها العبد فالذي يجب عليه تع حينئذ عوض تلك الآلام على التفصيل الذي سيأتي في
كلام المص عنقريب وحينئذ ظهر بهذا بطلان ما ذكره بقوله وهل يحسن ان يقال انه ظهر بطلان ما فرعه عليه بقوله كذلك لا
يحسن ان يقال الى آخره فاحسن التامل واما ما ذكره من ان عادة الله تعالى التي لا تختلف قد جرت على اعطاء الثواب
اوفيه ما مر من ان هذه العادة لما لم يكن واجبة الاستمرار بطل بطريق الخرق فجاز ان ينعكس القضية فلا يحصل الفرق
ويرتفع الامان من الوعد والوعيد كما مر غير بعيد وبالجملة ان اصحاب الناصب يؤيسون العباد من رحمة الله وعدله
بتجويزهم التخلف في ترتب الثواب والعقاب وان يعذب الله تعالى من غير ذنب وانه خلق خلقا للنار فلا ينفعهم الطاعة
واخرى للجنة فلا يضرهم المعصية فلا تسكن نفس مطيع بطاعة ولا يخاف نفس عاص عن معصية بل هم يعتذرون بالمعاصي
ويسهلون نفسا ان ما قدره الله كان وما لم يقدره لم يكن فلا يبقى وجه للصبر عن المعصية والتحفظ عنها كما لا
يخفى قال المص رفع الله درجته السادس انه لا يكون حراما لامتناع كون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأمورا به منهيا
عنه لاستحالة التكليف بما لا يطاق وايضا يكون الشيء مرادا ومكروها في وقت واحد من جهة واحدة وهذا مستحيل عقلا
وخالفت اهل السنة في ذلك فجوزوا ان يكون الشيء الواحد مأمورا به منهيا عنه لامكان تكليف ما لا يطاق عندهم انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول لا خلاف في ان المأمور به لا بد ان لا يكون حراما لان الحرام ما نهى الله تعالى عنه ولا يكون الشيء
الواحد مأمورا به منهيا عنه في وقت واحد من جهة واحدة ولكن ان اختلف الوقت والجهة والشرائط التي اعتبرت في
التناقض يجوز ان يتعلق به الامر في وقت وجهة والنهي في وقت آخر من جهة اخرى فهذا مذهب اهل السنة واما
امكان التكليف بما لا يطاق فقد بحثه غير مرة وانه لا يقع ولم يقع انتهى اقول سيجيء تحقيق هذه المسألة في الموضع اللائق
به من مسائل اصول الفقه فانتظر قال المص رفع الله درجته وذهبوا الى انهم حرموا الصلوة في الدار المغصوبة ومع ذلك لم يوجبوا
القضاء وقالوا انها صحيحة مع ان الصحيح هو المعتبر في نظر الشرع وانما يطلق على المطلوب فعلا والحرام غير معتبر في نظر
الشرع مطلوب الترك شرعا وهل هذا الا محض التناقض انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الصلوة الصحيحة ما استجمع شرائط

الصحة



الصحة التي اعتبرت في الشرع فالصلوة في الدار المغصوبة صحيحة لانها مستجمعة لشرائط الصلوة في الشرع وليس وقوعها
في مكان مملوك غير مغصوب من شرائط صحة الصلوة نعم من شرائطها ان تقع في مكان طاهر من النجاسات ولو كان من
شرائط الصحة وقوعها في مكان غير مغصوب لكان الواقع في المكان المغصوب منها فاسدة ولكان يجب قضاؤها
لكونها غير معتبرة في نظر الشرع لعدم استجماعها الشرائط المعتبرة فيها واما كونها حراما فلاجل انها يتضمن الاستيلاء
على حق الغير عدوانا فهي بهذا الاعتبار حرام فالحرمة باعتبار والصحة باعتبار آخر فاين التناقض والعجب انه يشتهر بالدقة
في المعقولات ولا يعلم شرائط حصول التناقض انتهى اقول سيجيء هذه المسألة ايضا في مسائل اصول الفقه لكن نذكر ههنا
انموذجا لئلا يظن الناظر في اول النظر انه وجد بلاغه فنقول ان ما ذكره من ان وقوع الصلوة في مكان مملوك غير مغصوب
ليس من شرائط الصلوة آه مردود بان الكلام في الصلوة الشخصية في الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلوة فيها
ظاهر والامر بالشيء امر بلوازمه كما حقق في الاصول فلو كانت هذه الصلوة مأمورا بها لكان الغصب مأمورا به مع كونه
منهيا عنه هف والتعجب الحاصل للناصب من كلام المصنف انما نشأ من انه اكب مدة عمره على تقليد الاشعري البليد الذي
به يفخر ولا يدري اي طرفيه اطول من الآخر فاذا ورد على سمعه قول يخالف رأي الاشعري يفزع ويتعجب منه ويرده ولا يقبله
بكل حيلة وينسب قائله الى الجهل لجمود طبعه وافناء عمره في التقليد الذي من خواصه ان يكون مستقلده بليدا وقانعا
بتقليده قال الرئيس المحقق في الحكمة اليونانية ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية
قال المص رفع الله درجته المطلب التاسع عشر في الاعواض ذهبت الامامية الى ان الالم الذي يفعله الله تعالى بالعبد اما
ان يكون على وجه الانتقام والعقوبة وهو المستحق لقوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم
كونوا قردة خاسئين وقوله اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ولا عوض فيه و
اما ان يكون على وجه الابتداء وانما يحسن فعله من الله تعالى بشرطين احدهما ان يشتمل على مصلحة اما للمتألم او لغيره
وهو نوع من اللطف لانه لولا ذلك لكان عبثا والله تعالى منزه عنه الثاني ان يكون في مقابلته عوض للمتألم يزيد على الالم
بحيث لو عرض على المتألم الالم والعوض لاختار الالم والا لزم الظلم والجور من الله تعالى على عبيده لان ايلام الحيوان و
تعذيبه على غير ذنب ولا فائدة تصل اليه ظلم وجور وهو على الله محال وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا ان يؤلم الله
عبده بانواع الالم من غير جرم ولا ذنب ولا غرض وغاية ولا يوصل اليه عوضا ويعذب الاطفال والانبياء من غير فائدة ولا
يعوضه على ذلك الشيء البتة مع ان العلم الضروري حاصل لنا بان من فعل من البشر مثل هذا عده العقلاء ظالما جائرا
سفيها فكيف يجوز لهؤلاء نسبة الله الى مثل هذه النقائص ولا يخشى ربه وكيف لا يخجل منه غدا يوم القيامة اذا
سأله الملائكة يوم الحساب هل كنت تعذب احدا من غير استحقاق ولا تعوضه عن المه عوضا يرضى به فيقول لا
كنت افعل ذلك فيقال له كيف نسبت ربك الى هذا الفعل الذي لا ترضاه لنفسك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اعلم
ان الاعواض مذهب المعتزلة ولهم على هذا الاصل اختلافات ركيكة تدل على فساد الاصل مذكورة في كتب القوم و
الاشاعرة قد ذهبوا الى ان الله تعالى لا يجب عليه شيء لا العوض على الالم ولا غيره لانه يتصرف في ملكه ما يشاء والعوض انما
يجب على من يتصرف في غير ملكه نعم جرت عادة الله تعالى على ان المتألم بالآلام اما ان يكفر عنه سيئاته او يرفع له درجا

ان لم يكن له السيآت ولكن لا على طريق الوجوب عليه واما حديث العوض في افعال الله تعالى فقد مر بطلانه فيما سبق
واما تعذيب الاطفال والانبياء والاولياء ففيه فوايد يرجع اليهم من رفع الدرجات وحط السيآت كما اشير اليه
في الاحاديث الصحاح ولكن على سبيل جرى العادة لا على سبيل الوجوب فلا يلزم منه جور ولا ظلم ثم ما ادعى من العلم الضروري
بان البشر لو عذب حيوانا بلا عوض لكان ظالما فهذا قياس فاسد لان البشر يتصرف في الحيوان بالتمليك والله تعالى مالك
مطلق يتصرف كيف يشاء ونحن لا نمنع عدم وقوع الجزاء والمنافع ولكن نمنع وجوبه وهذا معنى تعوله ان يعتقد ان الله يجب
عليه الاعواض عن الالام اذا حضر يوم القيمة عند ربه ورأى الجلال الالهي والعظمة الربانية والتصرف المطلق الذي حاصل
له في الملك والملكوت سيما في موقف القيمة التي يقال فيها لمن الملك اليوم لله الواحد القهار اما يكون يستحيي من الله
تعالى ان يعتقد في الدنيا انه مع الله تعالى كالتاجر والعامل اعطى الاعمال والان يريد جزاء الواجب على الله تعالى فيدعي على الله في ذلك
المشهد انك مديون لي بما لقيت في الدنيا فالان لا اخليك حتى آخذ منك العوض لانه وجب عليك ان تعوضني فيقول الله تعالى يا
السوء انا خلقتك سويا وانعمت عليك كيف وكيف العيش كنت تاجرا معك حتى اعطيت ملكك حتى يوجب علي العوض ادخلوا العبد
السوء النار فيقول هكذا علمني ابن المطهر الحلي وهو كان امامي وانا الان برئ منه فيقول الله تعالى ادخلوا جميعا النار كذلك يريهم
الله اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار والله اعلم وهو اصدق القايلين انتهى اقول نعم الاعواض من مذهب المعتزلة
لكن الاصل في ذلك الامامية ولا اختلاف بينهم واختلاف المعتزلة انما وقع لعدم تحقيقهم حقيقة ذلك الاصل على وجه
حقق الامامية فاختلافهم في ذلك الاصل لا يدل على فساده عن اصله والا لكان الاختلاف في كل اصل من اصول الدين كصفات
الله وافعاله وصفات النبي والامام عليهما السلام كذلك وفساده اظهر من ان يخفى ولو سلم فاختلاف المعتزلة لا يقدح في
مذهب الامامية ولا تزر وازرة وزر اخرى واما ما ذهب اليه الاشاعرة من نفي الوجوب عليه تعالى فقد مر انه مبني على عدم فهمهم
لمعنى الوجوب الذي اثبته العدلية واما حديث التصرف في الملك فقد مر ان التصرف في الملك ... كان ان كان على وجه
حسن فحسن وان كان على وجه قبيح فقبيح وحديث جريان العادة قد جرى عليه ما جرى وحثونا على راس قايله تراب الخزي
واثبات الفوايد في تعذيب الاطفال ممنوع بعد تجويزهم ان يعذبهم من غير جرم كما ترى وفي حكمه بفساد قياس المصنف
بناء على حديث التصرف في الملك فساد لا يخفى على الورى وفي باقي المقدمات ستر [illegible] كل الخزي وبالجملة ان الله تعالى
لما كتب على نفسه الرحمة والافضال واوجب في حكمه وجوده اعطاء جزاء الاعمال وليس له فقر وحاجة او كسالة وكلال
يدعو الى التاخير في الاهمال فلا يحصل للعبد في حضرته انتظار ولا يؤديه الى الطلب والدعوى اضطرار كما قال بعض
الابرار ع ارباب حاجتيم وزبان سؤال نيست ۞ در حضرت كريم تقاضا چه حاجتست ۞ وكما قلت في جملة قصيدة في
مدح مولاي الرضا عليه السلام ۞ سؤال از تو چه حاجت كه جود ذات ترا ۞ بود تقدم بالذات بر وجود سؤال قال المصنف
رفع الله درجته المسئلة الرابعة في نبوة محمد صلى الله عليه وآله اعلم ان هذا اصل عظيم في الدين وبه يقع الفرق بين المسلم والكافر
فيجب الاعتناء به واقامة البرهان عليه ولا طريق في اثبات النبوة على العموم ولا على الخصوص الا بمقدمتين احديهما ان النبي
صلى الله عليه وآله وسلم ادعى رسالة رب العالمين له الى الخلق كافة واظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له الثانية
ان كل من صدقه الله فهو صادق وهاتان المقدمتان لا يقول بهما الاشاعرة اما الاولى فلانه يمتنع ان يفعل الله فعلا لغرض



من الاغراض والغاية من الغايات فلا يجوز ان يقال الله تعالى فعل المعجز على يد مدعي الرسالة لغرض تصديقه ولا لاجل
تصحيح دعواه بل فعله مجانا ومثل هذا لا يمكن ان يكون حجة للنبي لانا لو شككنا في ان الله تعالى لو فعله لغرض التصديق
او لغيره لم يمكن الاستدلال على صدق مدعي النبوة مع هذا الشك فكيف يحصل الجزم بصدقه مع الجزم بانه لم يفعله لغرض
التصديق واما الثانية فلانها لا تتم على مذهبهم لانهم يسندون القبايح كلها الى الله تعالى ويقولون كل من ادعى النبوة سواء
كان محقا او مبطلا فان دعواه من فعل الله تعالى واثره وجميع انواع الشرك والمعاصي والضلال في العالم من عند الله تعالى
فكيف يصح مع هذا ان يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه فجاز ان يكذب في دعواه ويكون هذا الاضلال
من الله تعالى كغيره من الاضاليل التي فعلها فلينظر العاقل هل يجوز له ان يصير الى مذهب لا يمكن اثبات نبوة نبي من الانبياء
البتة ولا يمكن الجزم بشريعة من الشرايع والله تعالى قد قطع اعذار المكلفين بارسال الرسل فقال لئلا يكون للناس على الله
حجة بعد الرسل واي حجة اعظم من هذه الحجة عليه تعالى واي عذر اعظم من ان يقول العبد لربه تعالى انك اضللت العالم و
خلقت فيهم الشرور والقبايح واظهر جماعة خلقت فيهم كذب ادعاء النبوة وآخرون ادعوا النبوة ولم تجعل لنا طريقا الى
العلم بصدقهم ولا سبيل لنا الى معرفة صحة الشرايع التي اتوا بها فيلزم انقطاع حجة الله تعالى فهل يجوز لمسلم ان يعرض الله
تع لعقابه او لطلب الخلاص من العذاب المصير الى هذا القول نعوذ بالله من الدخول في الشبهات انتهى قال الناصب خفضه الله
تعالى اقول هذا الكلام المموه الخارج عن طريق المعقول قد ذكر قبل هذا بعينه في مسئلة خلق الاعمال وقد اجبناه هناك
لما اعاد الكلام في هذا المقام [illegible] الاعادة في الجواب فنقول اما المقدمة الاولى من المقدمتين اللتين ادعى توقف ثبوت
النبوة عليهما وهو ان النبي ادعى الرسالة واظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له فقد بينا قبل هذا ان غاية اظهار المعجزة
والحكمة والمصلحة منه تصديق الله تعالى النبي فيما ادعاه وهذا يتوقف على كون اظهار الله معجزة مشتملا على الحكمة والمصلحة
والغاية لا على اثبات الغرض والعلة الغائية الموجبة للنقص والاحتياج فثبت المقدمة الاولى على راي الاشاعرة وبطل ما
اورد عليهم واما المقدمة الثانية وهو ان كل من صدقه الله فهو صادق فهذا شيء يثبته الاشاعرة ويستدلون عليه بالادلة
الحقة الصحيحة ولا يلزم من خلق الله تعالى القبايح التي ليست بقبيحة بالنسبة اليه ان يكون كل مدعي النبوة سواء كان محقا او
مبطلا دعواه من الله تعالى ومعاذ ان يقولون ان دعوى المحق والمبطل من الله ان اراد انه من خلق الله فلا كلام في هذا لان
كل فعل خلقه الله تعالى وان اراد انه مرضي من الله تعالى وانه يرسل المحق والمبطل فهذا باطل صريح فانه تعالى لا يرضى لعباده الكفر
والضلال وان كان بخلقه وتقديره كما سمعت مرارا ولكن من يدعي النبوة وهو مبعوث من الله فقد جرى عادة الله تعالى على اظهار
المعجزة بيده لتصديقه ولم يتخلف عادة الله عن هذا وجرى عادته التي خلافه جاء يجري الحكم العادي بعدم اظهار المعجزة على
يد الكذاب والحاصل ان الاشاعرة يقولون بعدم وجوب شيء على الله تعالى لانه المالك المطلق ولا يجب عليه شيء وما ذكره من انه
كيف يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه فنقول بتصديق المعجزة يعرف هذا فان قيل يجوز ان يظهر المعجزة على يد
الكاذب قلنا ماذا تريدون من هذا الجواز الامكان العقلي فنقول يمكن هذا عقلا ام تريدون انه يجوز العقل بحسب العادة
فنقول هذا ممتنع عادة ويفيدنا العلم العادي بان هذا لا يجري في عادة الله تعالى كالجزم بان الجبل الفلاني لم يصر الآن
ذهبا فلا يلزم ما ذكر سابقا من الطامات والترهات فنعمل بقوله تعالى واعرض عن الجاهلين انتهى اقول اولا ان تخصيصه

لا عادة الكلام بهذا المقام مما لا وجه له لان جميع مراتب كلامه اعاده سنه لما نقله المص من كلام اقرانه غاية الامر انه اعادة
على طريقة اعادة النور لما قصم مع بان زاده هضما او مضرة وثانيا ان ما ذكره في بيان الجاء للمقدمة الاولى على راى
الاشاعرة غير صحيح لان المص قدس سره عمم في الكلام وقال الغرض من الاغراض وغاية من الغايات فنفى الغاية التي عرفت
الناصب باعتباره في الافعال فكيف يصير ذلك جوابا دافعا لكلام المص نعم لو قال في الجواب ان الاشعري لا ينفي مطلقا
الغاية لكان متجها لكنه ناف لذلك كما صرحوا به في كتبهم فالقول بالغاية مطلقا من قبل الاشعري لدفع الالزام عنه يكون
وكالة فضولية والحاصل ان الاشعري ينفي مطلق الغاية والغرض سواء اخذا بمعنى العلة الغائية او العديده والمصلحة وكيف
يكون قايلا بذلك مع تصريحه بنفي ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في ذاته او في صفاته اللازمة او الجهات والاعتبار
كما مر في بحث الحسن والقبح ولو كان قايلا بما اعترف به الناصب خفي قبله لما خفي ذلك على الفاضل التفتازاني من اتباعه
المتعصبين له لما قال في مقام الرد عليه من شرحه على شرح المختصر الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام و
المصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي
يكون على المؤمنين الآية ولهذا يكون القياس حجة الا عند شرذمة واما تعميم ذلك فمحل بحث انتهى كلامه وبالجملة لما كان
النزاع في التعبير عن منشأ الحكم بالغرض والعلة الغائية دون المصلحة والغاية كما ذكره الناصب لما انتظر ذلك الفاضل
الى المحاكمة بتخصيص البحث والمحصل ان العلة الغائية والغرض والمصلحة متقاربة في المعنى وتكلف الفرق بينها والهرب
من بعضها الى البعض كما ارتكبه بعض المتأخرين انما هو لضيق الخناق لا لقصد الاتفاق ومحل التشنيع فرحبا بالوفاق
وايضا الدليل الذي قاد الاشعري الى نفي التعليل بمعنى انه تم كان الزمه عن شيء يحصله كما يقتضي التعليل بنفي مراعاة
المصالح ايضا فلا وجه لنسبة اثبات المصالح في الافعال اليه وقد ذكرنا هذا الدليل مع ما فيه في اوايل الكتاب والله الموفق
للصواب وثالثا ان ما ذكره في توجيه المقدمة الثانية من الترديد مردود بانه في الشق الاول لا كلام في هذا لكنا فيه
كلام من وجوه منها ما مر في بحث خلق الافعال ومنها انه اذا كان دعوى المحق والمبطل من خلق الله تعالى ولم يكن يمكن
من التبليغ قبيحا بالنسبة اليه تعالى فمن اين يعلم ان هذا قبيح منهي عنه خلقه الله تعالى في مدعي النبوة واجرى كسب العبد على وفقه
حتى القبيلا وحسن رضي له تعالى حتى يتبعه والاعتراف بكونه تعالى لا يرضى لعباده الكفر والضلال انما يفيد لو كان هناك
ما يتميز به عند العقل الكفر والضلال عن غيره واما اذا كان الافعال سواسية في عدم اتصافها بالحسن والقبح الذاتي
العقلي والاعتباري كما ذهب اليه الاشعري فكيف يهتدي المكلف الى ان ذلك المخلوق فيه حسن مرضي له تعالى او قبيح
ليس بمرضي له واما ما ذكره من الترديد في الجواز بقوله اتريدون الامكان العقلي الخ ففيه من التمحل والتمويه ما لا يخفى
جعل الامكان العقلي بحسب العادة مع ان المتقابلين في هذا المقام هما الامكان العقلي والامكان العادي وليت شعري ما
معنى تجويز العقل بحسب العادة وبالجملة انا نختار الشق الاول ونقول المراد الامكان العقلي بمعنى تجويز العقل وقوع الكذب
فيصير حاصل دليل المص انه على تقدير نفي القبح العقلي لا يمتنع الكذب عليه تعالى امتناعا عقليا بمعنى ان يجزم العقل بسلب صدوره
عنه تعالى اذ لا دليل على هذا الجزم الا انه قبيح عقلا صدور القبيح عنه واذا لم يجزم العقل بسلب صدور القبيح عنه تعالى فيجوز

اظهار المعجزة على يد الكاذب واذا جوز العقل ذلك انسد باب اثبات النبوة فلا يثبت نبوة نبي اصلا كما ذكره المص قدس سره
والحاصل انهم اذا اعترفوا بجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وتصديقه تعالى اياه فمجرد الدعوى في الحرم بعد منه
غير كاف ضرورة انه ليس بمجدي بل لا بد من اثباته حتى يثبت به النبوة ولا دليل على طريقة الاشعري اما شرعا فلعدم
ثبوت الشرع قبل ثبوت النبوة واما عقلا فلفرض ان ليس في الافعال بحسب ذاتها وصفاتها واعتباراتها ما يحسنه او
يقبحه كما زعمه حتى يستدل به العقل على حالها من الحسن والقبح والرضا والسخط واما عادة فلانها كما مر مجاراة عن
امر من غير علاقة عقلية فلا يجري في معجزة النبي الاول بل الثاني كما سبق بل ربما لا يفيد في معجزة نبينا خاتم الانبياء
صلى الله عليه وآله وسلم فان من بعث نبينا صلى الله عليه وآله وسلم اليهم من اهل الجاهلية الذين نشأوا في ايام فترة من
الرسل ربما لا يكون لهم اطلاع على احوال الانبياء السابقين ومعجزاتهم وكيفية جريان العادة فيها فكيف يحصل لهم العلم
العادي بصدق مدعي النبوة وكذبه فلا محالة يلزم الافحام وسد باب اثبات النبوة وقد ظهر بما قررنا به الدليل و
اوضحنا به السبيل ان ما يشتبه ما في كلام المص من حقايق الالهامات بالترهات والطامات تعصب فاسد وتمويه كاسد
لا يروج الا على من حرم التوفيق ولم ينعم النظر فيه اولما يتحقق ذلك من الترجيح والتشقيق والتمثال المشتبه بالتدقيق والله
التوفيق قال المص رفع الله درجته المبحث الثاني في ان الانبياء معصومون ذهبت الامامية كافة الى ان الانبياء معصومون
عن الصغائر والكباير منزهون عن المعاصي قبل النبوة وبعدها على سبيل العمد والنسيان وعن كل رذيلة ومنقصة و
ما يدل على الخسة والضعة وخالفت السنة كافة في ذلك وجوزوا عليهم المعاصي وبعضهم جوزوا الكفر عليهم قبل
النبوة وبعدها وجوزوا عليهم السهو والغلط ونسبوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى السهو في القراءة بما يوجب
الكفر فقالوا انه صلى يوما الصبح وقرأ في سورة النجم عند قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك
الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى وهذا اعتراف منه عليه السلم بان تلك الاصنام ترتجى الشفاعة منهم نعوذ بالله من هذه
المقالة التي نسب النبي صلى الله عليه وآله وسلم اليها وهي توجب الشرك فاعذرهم عند اعتقاد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
وقد قتل جماعة كثيرة من اهله واقاربه على عبادة الاصنام ولم يأخذه في الله لومة لائم وينسب اليه هذا القول الموجب
للكفر والشرك وهو في مقام ارشاد العالم وهل هذا الا ابلغ انواع الضلال وكيف يجامع هذا قوله تعالى لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل وهل ابلغ من هذه الحجة وهو ان يقول العبد انك ارسلت الينا رسولا يدعو الى الشرك والكفر و
تعظيم الاصنام وعبادتها ولا ريب ان القايلين بهذه المقالة صدق عليهم قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان اهل الملل والشرايع باجمعهم اجمعوا على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب
فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلايق اذ لو جاز عليهم الافتراء في
ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان
خلاف فمنعه الاستاد ابو اسحاق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في الاحكام فلو جاز الخلف في
ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع واما ساير الذنوب فهي اما كفر او غيره اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم
منه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك وجوز الشيعة على الانبياء اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك و

يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وذلك صح

ذلك باطل قطعاً لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة
للضعف وكثرة المخالفين انظر الى هؤلاء المتصلفين يجوزون اظهار الكفر على الانبياء للتقية وحفظ ارواحهم وترك
حقوق الله تعالى ثم يشنعون على اهل السنة انهم يجوزون السهو على الانبياء في الصغاير والكباير كل منهما اما ان
يصدر عمداً واما ان يصدر سهواً اما الكباير فمنعه الجمهور من المحققين والاكثر على انه ممتنع سمعاً قال القاضي والمحققون
من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكباير منهم عمداً يستفاد
من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك واما صدورها سهواً او على سبيل الخطا في التاويل فالمختار عدم جوازه
واما الصغاير عمداً فجوزه الجمهور واما سهواً فهو جايز اتفاقاً بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغاير الخسيسة كسرقة
حبة او لقمة مما ينسب فاعله الى الدناءة والخسة والرذالة وقالت الشيعة لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمداً ولا سهواً
ولا خطأ في التاويل وهم مبرؤن عنها قبل الوحي فكيف بعد الوحي ودليل الاشاعرة على وجوب عصمة الانبياء من الكباير
سهواً او عمداً من وجوه ونحن نذكر بعض الادلة لا للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسئلة بل لرفع افتراء الرجل
على الاشاعرة في تجويز الكباير على الانبياء الاول لو صدر عنهم ذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب
الذنب واتباعهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وهذا الدليل يوجب وجوب
عصمتهم عن الصغاير والكباير ذكره الاشاعرة وفيه موافقة للشيعة فعلم ان الاشاعرة يوافقون وجوب عصمة الانبيا
من الصغاير والكباير لكن في الصغاير يجوزون عقلاً لدليل آخر كما سياتي في تحقيق العصمة الثاني لو اذنبوا لردت شهادتهم
اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع واللازم باطل بالاجماع لان من لا يقبل شهادته في القليل الزايل من متاع الدنيا كيف
يسمع شهادته في الدين القيم الى يوم القيمة وهذا الدليل يدل على وجوب عصمتهم من الكباير والاصرار على الصغاير لانها
يوجب الرد لا نفس صدور الصغيرة الثالث ان صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وايذاءهم حرام اجماعاً وايضاً لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
وتحت قوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وتحت قوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتامرون الناس بالبر
وتنسون انفسكم فيلزم كونهم معذبين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعاً وهذا الدليل
يدل على عصمتهم من كل الذنوب وغيرها من الدلايل التي ذكرها الامام الرازي والغرض ان كل ما ذكره هذا الرجل مما يترتب
على ذنوب الانبياء من لزوم ابطال حجة الله تعالى فمذهب الاشاعرة بري عنه وهم ذكروا هذه الدلايل واما تجويز الصغاير
التي لا يدل على الخسة فلان الصغيرة النادرة عمداً معفوة عن مجتنب الكباير والنبي بشر ولا يبعد من البشر وقوع هذا
ثم اعلم ان تحقيق هذا البحث يرجع الى تحقيق معنى العصمة وهو عند الاشاعرة على ما يقتضيه اصلهم من استناد الاشيا
كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنباً فعلى هذا يكون الانبياء معصومين من الكفر والكباير والصغاير
الدالة على الخسة والرذالة واما غيرها من الصغاير فانهم يقولون لا يجب عصمتهم عنها لانها معفو بنص الكتاب
لتارك الكبيرة ان الذين يجتنبون كباير الاثم والفواحش الا اللمم ان ربك واسع المغفرة هو اعلم بكم اذ انشأكم
من الارض واذ انتم اجنة في بطون امهاتكم فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى دلت الاية على ان مجتنب الكبيرة والفاحشة





معفو عنه ما صدر من الصغاير عنه وفي الاية اشارة الى ان الانسان لما خلق من الارض ونشا منها فلا يخلو عن
الكدورات الترابية التي يقتضي الذنب والغفلة فكان بعض الذنوب تصدر بحسب مقتضى الطبع وما لم يكن خلاف
ملكة العصمة فلا مواخذة به واما العصمة عند الحكماء فهي ملكة تمنع الفجور ويحصل هذه ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي
ومناقب الطاعات ويتاكد في الانبياء بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي ولا اعتراض على ما يصدر
عنهم من الصغاير سهواً او عمداً عند من يجوز تعمدها من ترك الاولى والافضل فانها لا تمنع العصمة التي هي الملكة فان الصفات النفسانية
تكون في ابتداء حصولها احوالاً ثم تصير ملكات بالتدريج ثم ان الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعاً عنهم
لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه وايضاً فقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على مماثلتهم لساير الناس فيما
يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما في ساير البشر هذا حقيقة مذهب الاشاعرة ومن تامل فيه
علم انه الحق الصريح المطابق للعقل والنقل وكل ما ذكره هذا الرجل على سبيل التشنيع فلا ياتي عليهم كما علمته مجملاً وستعلمه مفصلاً عند
اقواله وما ذكر من قصة سورة النجم وقراءة النبي صلى الله عليه وآله ما لم يكن من القرآن فهذا امر لم يذكر في الصحاح بل هو مذكور في بعض
التفاسير وذكروا ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان ياتيه من الله ما يقربهم ويستميل
قلوبهم فانزل الله عليه سورة النجم فلما اشتغل بقراءتها قرا بعد قوله افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى
منها الشفاعة ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر الهتنا باحسن الذكر فاتاه جبرئيل بعدما امسى وقال له تلوت على الناس
ما لم اتله عليك فحزن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لذلك حزناً شديداً وخاف من الله خوفاً عظيماً فنزل التسلية وما ارسلنا من قبلك
من رسول الاية هذا ما ذكره بعض المفسرين واستدل به من جوز الكباير على الانبياء والاشاعرة اجابوا عن هذا بانه على تقدير حمل
التمني على القراءة هو انه من القاء الشيطان يعني ان الشيطان قرا هذه الاية المنقولة وخلطه بصوت النبي صلى الله عليه وآله وسلم
حتى ظن انه عليه السلم قراها قالت الاشاعرة وان لم يكن من القاء الشيطان بل كان النبي قاريا لها كان ذلك كفراً صادراً عنه وليس بجايز جزماً
وايضاً ربما كان ما ذكر من العبارة قراناً ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام ومن قرا سورة النجم و
تامل في تتابع آياتها علم ان هذه الكلمات لا تلائم وقوعها بعد ذكر الاصنام ولا في اثنائها ولا يمكن ان البليغ يتفوه بمثل ذلك الكلام
عند ذكر مذمتها فلم يعلم ذكرها عند ذكر الملائكة وهو قوله تعالى وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا الا من بعد ان ياذن
الله لمن يشاء ويرضى فههنا يناسب ان يقرا تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى فعلم انه لو صح هذا لكان في وصف الملائكة
ثم نسخ للايهام او لغيره والله اعلم هذه اجوبة الاشاعرة فعلم ان ما اعترض عليهم هذا الرجل فهو من باب مفترياته واما الطائفة
فهم ينفون صحة هذا من اصله وذكر الشيخ الامام القاضي ابو الفضل موسى بن عياض اليحصبي المغربي في كتاب الشفاء بتعريف
حقوق المصطفى ان هذا من مفتريات الملاحدة ولا اصل له وبالغ في هذا كل المبالغة انتهى **واقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام
و ضروب من الملام اما اولاً فلان في قوله فمنعه الاستاد ابو اسحاق وكثير من الائمة الاعلام لا يخلو عن تمويه اذ جوزه القاضي ابو بكر
كما ذكره في المواقف وهو من اعلام الاشاعرة واما ثانياً فلان دعواه الاجماع على عصمة الانبياء من الكفر قبل النبوة وبعدها
كاذبة لان ابن فورك من الاشاعرة خالف في ذلك وجوز بعثة من كان كافراً ويدل عليه ايضاً ما سنذكره من كلام الغزالي في
المنخول ونقل بعض الحشوية ان نبينا صلى الله عليه وآله وسلم كان كذلك لقوله تعالى ووجدك ضالاً فهدى وهو غلط اذ الضلال هنا

فرحوا صح

علم الرشد فيما يتعلق بالامور الشرعية قبل البعثة واما ثالثا فلان ما ذكره من انه جوز الشيعة اظهار الكفر تقية نقل
ذكره صاحب المواقف وهو فرية بلا مرية وقد خاب من افترى يدل على ذلك كلام الفاضل البدخشي الحنفي في بحث الافعال من
شرح منهاج الاصول حيث قال الاكثر من المحققين على انه لا يمتنع عقلا قبل النبوة ذنب من كبيرة او صغيرة خلافا للروافض مطلقا
والمعتزلة في الكبائر والخلاف لا في جواز اتباع الكفر عليهم الا الفضيلية من الخوارج بناء على اصلهم من ان كل معصية كفر وقد قال
ثم وعصى آدم وجوز البعض عليهم عند خوف تلف المهجة اظهار الكفر واما بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم من تعمد الكذب في
الاحكام لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطا فجوزه القاضي ومنعه الباقون الى آخره وقد علم من هذا امران احدهما ان
من جوز اظهار الكفر على الانبياء خوفا جماعة مجهولة من غير الشيعة والاصرح بهم كما قال سابقا خلافا للروافض وثانيهما ان من
جوز ذلك انما جوزه قبل النبوة لا بعدها حتى يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان ذلك يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وناهيك
في ذلك ان الامامية قالوا ان اظهار التبري من الائمة عليهم السلم في مقام التقية حرام واستدلوا عليه بقول امير المؤمنين عليه السلم اما انه
ستدعون فلا تبرؤا منه ولكم نجاة واما البراءة فلا فانى ولدت على الفطرة وان امر بالاعناق دون البراءة الا لم يجوزوا للانفس الضعيفة اظهار البراءة من
ائمتهم تقية فكيف يجوزون اظهار الكفر للانبياء والائمة عليهم مع تاييدهم بالنفوس القوية القدسية والقوى الربانية ثم لا
يخفى ما في كلام الناصب من سماجة فكل قوله يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية من غير طائل اصلا واما رابعا فلان ما ذكره بقوله
واما الكبائر فمنعه الجمهور من المحققين مردود بان المحققين منهم انما منعوا ذلك في زمان نبوتهم لا قبله فظهر التفاوت بين
مذهبهم ومذهب الشيعة تفاوت ما بين الارض والسماء وقد صرح في المواقف وشرحه بما ذكرناه حيث وقع فيهما انه اعلم ما
هو المختار عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا وجوزوا الاولى والظاهر انهم
جوزوا ذلك على الانبياء ليدفعوا استبعاد خلافة خلفائهم الثلثة مع سبق كفرهم فكيف يرجع عنهم عن ذلك واما
خامسا فلان قوله فان اتباع الكبائر منهم عمدا استفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك لا يدفع تشنيع المصنف لانهم
كانوا المخالفين في ذلك انما هم جماعة من اهل السنة والجماعة فيرجع وباله اليهم واما سادسا فلان قوله ونحن نذكر بعض
الادلة لا للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسئلة مدخول بان الاشاعرة لم يوافقوا الخصم من المعتزلة والاشاعرة
الا فيما بعد النبوة واما قبلها فقد قال الاشاعرة بجواز صدور الكبائر عنهم دون الشيعة والمعتزلة كما مر ففي كلامه هذا ايضا
تمويه وتلبيس كما لا يخفى وكذا الكلام فيما ذكره عند تقرير الدليل الاول بقوله فعلم ان الاشاعرة يوافقون في وجوب عصمة
الانبياء من الصغائر والكبائر الى آخره والحاصل ان الدلائل التي ذكرها انما استدلوا بها على وجوب عصمة الانبياء عن الكبائر
والصغائر بعد البعثة وهذا هو الذي ادعاه الاشاعرة كما صرح به السيد قدس سره في هذا المقام في شرح المواقف وفخر الدين الرازي
في تفسير سورة يوسف عليه السلم حيث قال المعتبر عندنا عصمة الانبياء في وقت حصول النبوة فاما قبلها فذلك غير واجب فما
ذكره الناصب من موافقة الاشاعرة مع الامامية والمعتزلة في ذلك لا يصح على اطلاقه وانما الموافقة في حكم ما بعد البعثة فقط
كما عرفت وما ذكره من ان نسبة تجويز الكبائر الى الاشاعرة افتراء لا يصح مطلقا اذ التجويز منهم واقع قبل البعثة وبعدها كما
دل عليه كلام المواقف على انه قد هدم صاحب المواقف دعوى العصمة من اساسه حيث قال عند منع عصمة الفاطمة المعصومة
عليها السلم ان قوله صلى الله عليه وآله وسلم بضعة مني مجاز لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وان لزم عصمة النبي صلى الله عليه وآله تقدم ما



انتهى وقد سبقه في ذلك الغزالي بل القاضي ابو بكر قال الغزالي في بحث افعال الرسول صلى الله عليه وآله من كتابه الموسوم بالمنخول
في الاصول والمختار ما ذكره القاضي وهو انه لا يجب عقلا عصمتهم اذ لا يستبان استحالة وقوعه بضرورة العقل ولا بنظره و
ليس هو مناقضا لمدلول المعجزة فان مدلوله صدق اللهجة فيما يخبر عن الله تعالى لا عمدا ولا سهوا ومعنى التنفير باطل فانا نجوز
ان ينبئ الله تعالى كافرا ويؤيده بالمعجزة انتهى ويظن ان هذا الاضطراب والاختلاف منهم انما هو لانهم اذا نظروا الى علو شان الانبياء
عليهم السلم قالوا بعصمتهم في الجملة واذا نظروا الى حال ابي بكر وعمر وعثمان وانه يلزم من عدم العصمة في الواقع عدم صلاحيتهم لان
يكونوا خليفة ونائبا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ندموا عما قالوا او لا وقالوا لحفظ حالهم وبخلافهم ان الانبياء ايضا ليسوا
معصومين ويحتمل ان يكون الاختلاف لاختلاف طبايعهم في الاتصاف بالحياء عن الخالق والخلايق وعدمه والتفاصيل في ذلك
فيهم طويل واما سابعا فلان ما ذكره بقوله والغرض ان كل ما ذكر هذا الرجل مما يترتب على ذنوب الانبياء من لزوم ابطال
حجة الله فمذهب الاشاعرة عنه بريء وهم ذكروا هذه الدلائل مدفوع بان غرضه هذا مشوب بالحيلة والتلبيس كما عرفت في
المقدمات السابقة فان المصنف انما رتب ابطال حجة الله تعالى على ما نسبوا الى النبي صلى الله عليه وآله من اعترافه بحقيقة الاصنام
وكون صدور مثل ذلك عنه مبطل حجته مما لا يمكن انكاره وقد عرفت مما اسبقناه استعمال التمويه والتلبيس ايضا في ان
هم ذكروا هذه الدلائل لما ذكرنا من انهم انما اقاموا هذه الدلائل على عصمة الانبياء بعد البعثة لا قبلها ولا نسلم حجية صدور
عن الكفر وغيره من الكبائر قبل البعثة كما سنحققه ان شاء الله تعالى واما ثامنا فلان ما ذكره من ان الاشاعرة يقولون بعدم وجوب
عصمة الانبياء عن الصغائر لانها معفو بنص الكتاب آه مردود بان استعقاب بعض الذنوب للعفو لا يدفع النفرة عن صاحبها
ونحوه الاعتقاد فيه فيسقط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون الى طاعته فينتفي فائدة البعثة كما سبق في كلام المصنف واما
تاسعا فلان في قوله وفي الآية اشارة الى ان الانسان لما خلق من الارض الى آخره كلام سنشير اليه ان شاء الله تعالى عن قريب واما
عاشرا فلان قوله وان لم يكن بخلاف ملكة العصمة فلا مواخذة فيه مواخذتان ظاهرتان احديهما ان الاعتبار بمخالفة ملكة
العصمة وعدمها غير مفهوم من جميع القرآن ولا من اشارته بل هو من جميع البطالات وكيف يقول عاقل ان صدور الذنب لا ينافي
ملكة العصمة وثانيهما ان العصمة بمعنى الملكة من اصطلاحات الحكماء فحمل الفاظ القرآن على هذا المعنى لا يصير حجة على العدلية كما
سنوضحه عن قريب ان شاء الله تعالى واما الحادي عشر فلان قوله واما العصمة عند الحكماء آه لغو من الكلام كما اشرنا اليه او جمع ما
انكره سابقا من الاستناد بكلام الفلاسفة ولحس فضلاتهم وبالجملة تشبثه بكلام الحكماء ههنا دون كلام اصحابه الطائفتين
من المسلمين تلبيس وتمويه لا يخفى على المتامل فانه لما راى ان صدور الصغائر عن الانبياء يخالف العصمة بمعنى عدم خلق الذنب فيهم
ذنبا كما ذهب اليه الاشاعرة وكذا بمعنى اللطف الذي يفعله الله فيهم بحيث لا يصدر عنهم ذنب ولا يبلغ الى حد الالجاء كما ذهب اليه
اهل العدل خلط المبحث وعدل الى التشبث بمذهب الفلاسفة ومع ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع كما ستطلع عليه واما الثاني
عشر فلان قوله لا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا او عمدا عند من يجوز تعمدها من ترك الاولى والافضل فيه
خلط وخبط لا يخفى لان خلاف الافضل والاولى لا يسمى صغيرة حقيقة ولا يعد من الذنوب التي وقع النزاع في نفيها واثباتها
واما ما هو صغائر حقيقة سيما اذا وقع عمدا فهو في معرض الاعتراض بل الاعتراض عنهم ايضا وقولنا انها لا تمنع العصمة التي هي الملكة
قلنا عدم المنع ممنوع قوله فان الصفات النفسانية يكون في ابتداء حصولها احوالا ثم تصير بالتدريج ملكة قلنا نعم لكن

مالم يصر ملكة لا يسمى صاحبها معصوما فيثبت المنع ويجيء مزيد توضيح لذلك في مسئلة عصمة الامام فانتظر واما
الثالث عشر فلان ماذكره من ان الآية تدل على مماثلتهم لساير الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير ففيه ان
الدلالة على المماثلة في ساير الاوصاف البشرية ممنوعة وانما المراد المماثلة في القدرة على الذنوب ليستحق المدح والثواب
على تركه لكن يثبتهم الله تعالى على العصمة بلطفه ورحمته على ان القول بمثل هذه المماثلة سيما مع ماذكره الناصب من ان الله
والعصر بقوله لا يخير خالف تصريحهم بتبرية النبي صلى الله عليه وآله وسلم بل ساير الانبياء عليهم السلام وتفضيلهم على الملائكة في
الصفات الفاضلة وقال القاضي عياض في كتاب الشفاء ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وان كان من البشر ويجوز على جبلته
ما يجوز على جبلة البشر فقد قامت البراهين القاطعة وتمت كلمة الاجماع على خروجه عنهم وتنزيهه عن كثير من الآفات التي
تقع على الاختيار وعلى غير الاختيار كما سنذكر ان شاء الله تعالى انتهى واما الرابع عشر فلان ماذكره من ان قصة سورة النجم لم
تذكر في الصحاح آه ففيه انه وان لم تذكر في الجوامع التي سموها بالصحاح تسمية للشيء باسم ضده لكن قال الشيخ شهاب الدين
احمد بن محمد القسطلاني في كتابه الموسوم بالمواهب اللدنية ان لهذه القصة اصل فقد خرجها ابن ابي حاتم والطبري وابن المنذر
من طرق وكذا ابن مردويه والبزار وابن اسحق في السيرة وموسى بن عقبة في المغازي وابو معشر في السير كما نبه عليه الحافظ
عماد الدين ابن كثير وغيره وكذا نبه على ثبوت اصلها شيخ الاسلام والحفاظ ابو الفضل العسقلاني فقال اخرج ابن ابي حاتم و
الطبري وابن المنذر من طرق عن شعبة عن ابي بشر عن سعيد بن جبير قلت واخرج البزار وابن مردويه من طريق امية بن
خالد عن شعبة فقال في اسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فيما احسب ثم ساق الحديث قال البزار لا يروى متصلا
الا بهذا الاسناد وتفرد بوصله امية بن خالد وهو ثقة مشهور قال وانما يروى هذا من طريق الكلبي عن ابي صالح عن ابن
عباس انتهى والكلبي متروك لا يعتمد عليه وكذا اخرجه النحاس بسند آخر فيه الواقدي وذكرها ابن اسحاق في السيرة مطولا
واسندها عن محمد بن كعب وكذلك موسى بن عقبة في المغازي عن ابن شهاب الزهري وكذا ابو معشر في السيرة له عن
محمد بن كعب القرظي ومحمد بن قيس واورده من طريقه الطبري واورده ابن ابي حاتم من طريق اسباط عن السدي ورواه
ابن مردويه من طريق عبادة بن صهيب عن يحيى بن كثير عن الكلبي عن ابي صالح وعن ابي بكر الهذلي وايوب عن عكرمة
وسليمان التيمي عمن حدثه ثلاثتهم عن ابن عباس واورده الطبري ايضا من طريق العوفي عن ابن عباس ومعناهم كلهم في ذلك
واحد وكلها سوى طريق سعيد بن جبير اما ضعيف واما منقطع لكن كثرة الطرق تدل على ان للقصة اصلا مع ان لها
طريقين مرسلين رجالهما على شرط الصحيح احدهما ما اخرجه الطبري من طريق يونس بن يزيد عن ابن شهاب والثاني ما
اخرجه ايضا من طريق المعتمر بن سليمان ثم قال الحافظ ابن حجر وقد تجرأ ابن العربي كعادته فقال ذكر الطبري في ذلك روايات كثيرة
لا اصل لها وهو اطلاق مردود عليه وكذا قول القاضي عياض هذا الحديث لم يخرجه اهل الصحة ولا رواه ثقة بسند سليم
متصل مع ضعف نقلته واضطراب رواياته وانقطاع اسناده وكذا قوله ومن حملت عنه هذه القصة من التابعين والمفسرين
لم يسندها احد منهم ولا رفعها الى صاحب واكثر الطرق عنهم في ذلك ضعيفة واهية قال وقد بين البزار انه لا يعرف من طريق
يجوز ذكره الا طريق ابي بشر عن سعيد بن جبير مع الشك الذي وقع في وصله واما الكلبي فلا يجوز الرواية عنه لقوة ضعفه ثم
رده من طريق النظر بان ذلك لو وقع لارتد كثير ممن اسلم ولم ينقل ذلك انتهى وجميع ذلك لا يتمشى على القواعد قال العراقي

اذا



اذا كثرت وتباينت مخارجها دل ذلك على ان لها اصلا وقد ذكرنا ان ثلاثة اسانيد منها على شرط الصحيح مراسيل يحتج بمثلها
من يحتج بالمرسل وكذا من لا يحتج به للاعتضاد بعضها ببعض انتهى كلامه ثم اقول ان من اللطائف التي ينبغي ان تذكر في هذا
المقام ما روي في كتاب عيون الرضا عن المامون العباسي انه قال لخاطبا الواحد من علماء اهل السنة واني لا اتعجب من روايتكم
ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال دخلت الجنة فسمعت حس نعلين فاذا هو ابو بكر قد سبقني الى الجنة وذلك لان الشيعة قالوا
علي خير من ابي بكر فقلتم في روايتكم هذه ان عبد ابي بكر خير من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لان السابق افضل من المسبوق وهذا
نظير ما رويتم ان الشيطان يفر من حس عمر والقى على لسان النبي صلى الله عليه وآله الكفر انتهى ثم اقول لا ادري ان من قال
بصحة هذه القصة ووقوع كلمة الكفر على لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كيف يجمع بينه وبين قوله تعالى في شانه في صدر هذه
السورة وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى انتهى الا ان يقال ان هذه الآية نزلت بعد وقوع تلك القصة ويجوز صدور كلمة
الكفر عنه قبل ذلك وليس يستبعد منهم القول به اذا قالوا بوقوع اصل القصة التي هي افسد واشنع كما لا يخفى واما الخامس عشر
فلان الجواب الذي نسبه الى الاشاعرة بقوله والاشاعرة اجابوا آه قد نقل القاضي عياض في الشفاء اصله عن الكلبي حيث قال قال
ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم حدث نفسه فقال ذلك الشيطان على لسانه وفي ضمنه ما نقله عن موسى بن عقبة حيث قال وحكي
عن موسى بن عقبة في مغازيه انه قال ان المسلمين لم يسمعوها وانما القى الشيطان ذلك في اسماع المشركين وقلوبهم انتهى وكل
الكلبي وصاحب المغازي متقدم على وجود شيخ الاشاعرة بمائة سنة او اكثر فكيف ينسب الناصب ذلك الجواب الى الاشاعرة نعم قد
اوضحه من تاخر عنهما بما ذكر في كتب الاشاعرة كالمواقف وغيره من نسبته الى الاشاعرة ومن جهالات الناصب وعدم معرفته
باساليب الكلام ان الجواب المذكور قد وقع في المواقف بقوله الجواب على تقدير حمل التمني على القراءة وهو انه من القاء الشيطان
آه ولم يعلم الناصب انه اذا غير لفظ الجواب بقوله اجابوا المغني بقوله هو انه وهذا دليل على انه وانما وقع في هذا الغلط لولعه
على الكذب والتعصب بنسبة الجواب الى الاشاعرة وكسب فضيلة لهم حيث قال والاشاعرة اجابوا آه فافهم واما السادس
عشر فلان قوله فعلم انه لو صح هذا لكان في وصف الملائكة ثم رفع للابهام او لغيره ان اراد به انه لو صح وقوع تلك الكلمات بعد ذكر
الاصنام مثل انها لكان في وصف الملائكة فهذا مناقض لما ذكره قبل ذلك في رد الجواب المصدر بقوله وايضا آه من بطلان كونه
في وصف الملائكة وعدم مناسبته وان اراد انه لو صح وقوع ذكرها [illegible] عند ذكر الملائكة بعد ذلك بقوله تعالى وكم من ملك في السموات لا
تغني شفاعتهم شيئا الآية كما احتمله سابقا ففيه مع انه احتمال بعيد غير مناسب ايضا مردود بانه على هذا لا يظهر حاجة الى النسخ اذ لا ايهام
عند ذكر ذلك في هذا الموضع حتى يجوز النسخ لاجله واما السابع عشر فلان ما نسبه الى القاضي عياض من انه قال في كتاب الشفاء
ان هذا من مفتريات الملاحدة آه افتراء على القاضي المذكور لانه لم يقل ان ذلك من مفتريات الملاحدة بل قال ذكره المفسرون
وتعلق به الملحدون آه ولو سلم ان ذلك من مفتريات الملاحدة فهذا يوجب مزيد الشناعة على طائفة من اهل السنة ذكروا
هذه القصة في كتبهم ولم ينبهوا على فساد اسناده ومتنه حتى شنع به غيرهم عليهم فاضطربوا في التفصي عنه بما لا يؤدي الى طائل
ولا يرجع الى حاصل قال المصنف رفع الله درجته وروى عنهم انه صلى العصر ركعتين فقال الصحابة اقصرت الصلوة ام نسيت يا
رسول الله فقال كيف ذلك فقالوا انك صليت ركعتين فاستشهد على ذلك رجلين فلما شهدا بذلك قام فاتم الصلوة وروي
في الصحيحين انه عليه السلم صلى بالناس صلوة العصر ركعتين ودخل حجرته ثم خرج لبعض حوائجه فذكره بعض الصحابة فاتمها وفي [illegible]

غير ظاهر

غلط في العبارة من الناصب

الكلمات

من هذه وابلغ في الدناءة فانها تدل على اعراض النبي صلى الله عليه وآله وسلم من عبادة ربه واهمالها والاشتغال عنها
بغيرها والتكلم في الصلوة وعدم تدارك السهو من نفسه لو كان نعوذ بالله من هذه الآراء الفاسدة انتهى قال الناصب
خفضه الله ثم اول ما روي من سهو رسول الله صلى الله عليه وآله في الصلوة حتى قال له ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت يا
رسول الله فاعلم وقوع السهو عنه تدارك ولا نقص ودناءة في السهو وقد قال الله تعالى في القرآن واما ينسينك الشيطان
وهذا تصريح بجواز السهو والنسيان عليه والسر والحكمة فيه ان يصير هذا تشريعا للسهو في الصلوة وان الكلام القليل الذي
يتعلق بامر الصلوة لا يضر وكذا الحركة المتعلقة بالصلوة فيمكن ان الله تعالى اوقع عليه هذا السهو واثناء الصلوة لتشريع هذه
الامور التي ذكرناها ولا يقدح السهو الذي ذكرنا فانه في العصمة واي دناوة ونقص في هذا فان الله تعالى انساه لوقوع التشريع
وقد قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها فان الانساء في احد المعنيين هو ايقاع النسيان عليه وقد قال تعالى في حق يوسف وهو
من الانبياء المرسلين فانساه الشيطان ذكر ربه وكما انه يجب ان يعتقد انه تعالى حق قدره لقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره
اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء كذلك يجب ان يعتقد الانبياء حق قدرهم ويعلم ما يجوز عليهم وما لا يجوز وقد قال تعالى
انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقد طعن اهل الكفار بالمبالغة في تنزيه الانبياء عن اوصاف البشر بقوله وقالوا مال هذا الرسول يأكل
الطعام ويمشي في الاسواق وقال النبي قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا انتهى واقول قد وقع في رواية مسلم عن ابي سفيان
عن ابي هريرة صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في ركعتين فقام ذو اليدين فقال اقصرت الصلوة ام نسيت فقال رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك يا رسول الله وفي رواية بل قد نسيت ويقدح في صحة هذه الرواية
اولا كون راويها ابو هريرة والله اعلم بحال الاوساط وسيجيء في بحث الخامس من مباحث الامامة وجه القدح في رواية ابي هريرة
انشاء الله تعالى وثانيا انها تنافي ما علم من خلاص ذي الشهادتين واعتقاده كون النبي صلى الله عليه وآله منزها عن الجور والبهتان
والسهو والنسيان حتى شهد للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في قضية دعوى الاعرابي بمجرد علمه بعصمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم
في قضية دعوى الاعرابي وصدقه من غير ان يكون له اطلاع على اصل القضية ومن غير ان يحتمل في شانه عليه السلام شيئا من
السهو والنسيان في ذلك وثالثا انه لما كان ذو الشهادتين عدلا بل حكم النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقيام شهادته مقام شهادة
العدلين كيف لم يقبل النبي صلى الله عليه وآله خبره بانفراده واحتاج معه الى استشهاد غيره من الرجلين وقال المصنف رفع الله
درجته في كتاب تذكرة الفقهاء ان خبر ذي اليدين عندنا باطل لان النبي صلى الله عليه وآله لا يجوز عليه السهو مع ان جماعة من اصحاب
الحديث طعنوا فيه لان راويه ابو هريرة وكان اسلامه بعد موت ذي اليدين بسنين فان ذا اليدين قتل يوم بدر وذلك
بعد الهجرة بسنتين واسلم ابو هريرة بعد الهجرة بسبع سنين قال المحتجون بان المقتول يوم بدر هو ذو الشمالين واسمه
عبد الله بن عمرو بن نضلة الخزاعي وذو اليدين عاش بعد النبي صلى الله عليه وآله ومات في ايام معوية وقبره بذي خشب واسمه
الخرباق لان عمران بن الحصين روى هذا الحديث فقال فيه فقام الخرباق فقال اقصرت الصلوة واجيب بانا لا ننازع في انه قال
ذو الشمالين فقال اقصرت الصلوة وذو الشمالين قتل يوم بدر لا محالة وروي في هذا الخبر ان ذا اليدين قال اقصرت الصلوة
ام نسيت يا رسول الله فقال كل ذلك لم يكن وروي انه قال انما اسهو لابين لكم وروي انه قال لم انس ولم تقصر الصلوة وروي
من طريق الخاصة ان ذا اليدين كان يقال له ذو الشمالين عن الصادق عليه السلام انتهى واما ما استدل به على عدم الدناءة والنقص في

السهو



السهو والنسيان بقوله تعالى واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين فمردود بتصريح المحققين
من المفسرين بان المراد انه ان انساك الشيطان قبل النهي قبح مجالستهم فلا تقعد معهم بعد ان ذكرناك قبحها ونبهناك
عليه وكيف لا يكون السهو نقصا مع ما يحصل منه الوهن في الاسلام والتنفير عن اتباع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وايضا ينافي
جواز مثل هذا السهو من النبي عليه وآله السلام سووا صفوفكم فاني اراكم من وراء ظهري كما اراكم من امامي فانهم وقد فهم منه بعض
المتاخرين من اهل السنة على ما ذكره ابن همام الحنفي في كتاب المسايرة منع السهو على النبي عليه وآله السلام وصرح بان سلامه
عليه السلام على الركعتين في حديث ذي اليدين كان قصدا منه وانما لم يبين له ذلك ليبين للناس حكم السهو انتهى لكن يتجه عليه وعلى
ذكره الناصب من السر الذي ليس فيه بران هذا من قبيل الرجم بالغيب والرجوع في الظلام واي حديث صحيح او اثر صريح دل على
تعليل ذلك بما ذكروه من السر وحيلة التخلص من شناعة الالزام واي ضرورة داعية في اظهار تشريع ذلك الى ايقاع مثل
البلية على النبي مع وقوع حديث رفع القلم عن السهو والنسيان وما الذي منع من التنصيص على اختصاص النبي صلى الله عليه وآله
وسلم بالتنزه عن السهو والنسيان دونهم كما في سائر خواص النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالتنزه عن السهو والنسيان دونهم
مع ان ما ذكر في المسالة يناقض المقاصد لا يخلو منه بطلانكما ذكره صاحب الشفاء لا يستلزمه اجتماع العمل والسهو في حال كما
لا يخفى واما ما استدل به من آية سورة يوسف فسقوطه ظاهر لان تمام الآية هكذا وقال للذي ظن انه ناج منهما اذكرني
عند ربك فانساه الشيطان ذكر ربه الآية والمعنى الظاهر الذي اختاره ارباب التنزيه هو ان ضمير انساه راجع الى الشرابي
الحاصل انه انسى الشرابي ان يذكره لربه وعلى هذا لا يكون الآية عليه لا لنعم الناصب واصحابه لعدم حسن ظنهم بالانبياء عليهم السلام
فسروه بما يوافق مذهبهم وقالوا المراد انه انسى الشيطان يوسف ذكر ربه في تلك الحال حين وكل امره الى غيره حيث استغاث
بمخلوق واما ما تمسك به من قوله تعالى انما انا بشر مثلكم فقد مر ان المراد المماثلة في النوع والصنف كما صرح به
المفسرون او المماثلة في القدرة على الذنوب لكن ينزههم الله تعالى عن عداهم بان فيثبتهم على العصمة بلطفه وفضله كما
وقع النص على ذلك في سورة ابراهيم عليه السلام حيث قال تعالى قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من
يشاء من عباده الآية وقال النيسابوري في تفسيره انه تعالى امر نبيه ان يسلك سبيل التواضع وهو ان حاله مقصور على
البشرية لا يتخطاها الى الملكية الا انه امتاز بعث الايحاء وكفى به بونا وعبانة انتهى قال المصنف رفع الله درجته وقد نسبوا
الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم كثيرا من النقص فروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت كنت العب بالبنات
عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكانت لي صواحب يلعبن معي وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا دخل ينقمعن منه
فيسربهن فيلعبن معي وفي الحديث من الحميدي ايضا كنت العب بالبنات في بيته وهي اللعب مع انهم رووا عنه عليه وآله
السلام في صحاح الاحاديث ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه صورة مجسمة او تماثيل وتواتر النقل عنه بانكار عمل الصورة والتماثيل
فكيف يجوزون لهم نسبة هذا الى النبي عليه السلام والى زوجته من عمل الصورة في بيت النبي فذاك اس العبادة وهو محل هبوط
الملائكة والروح الامين في كل وقت ولما راى النبي صلى الله عليه وآله الصورة في الكعبة لم يدخلها حتى محيت مع ان الكعبة بيت
الله تعالى فاذا امتنع من دخوله مع شرفه وعلو مرتبته فكيف يتخذ في بيته وهو ادون من الكعبة صورا ويجعلها علا لها انتهى
قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد صح ان عائشة كانت تلعب باللعب وكان هذا لكونها صغيرة غير مكلفة فتقبح انه

انما قال كما ذكره صاحب الشفاء لان ما ذكره الفاضل على التناقض منه

دخل عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وهي بنت تسع سنين وهذه اللعب ما كانت مصورة بصورة الانسان بل كانت
على صورة الفرس لما روي انه صلى الله عليه وآله راى عند عايشة فرسا لها اجنحة فقال الفرس ما يكون له جناحان فقالت عايشة اما سمعت ان خيل سليمان كانت لها اجنحة فتبسم رسول الله صلى الله عليه وآله وهذه
الفرس لا يسمى صورة لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة وانما يكون مشابها للصورة ولا حرمة في عمل اللعبة
على هيئة الخيل بل هذا في الانسان وقيل فيما عبد من الحيوانات والملائكة والانسان وايضا يحتمل ان يكون هذا قبل تحريم
التصوير فان تحريم الصور كان عام الفتح على ما ثبت ولعب عايشة كانت في اوايل الهجرة وللصور شرايط انما يحرم عند وجودها
وربما لم يكن شرط من الشرايط موجودة ولما صح الاخبار وجب التاويل والجمع وليس اخبار الصحاح الستة مثل اخبار
الروافض فقد وقع اجماع الائمة على صحتها انتهى واقول يتوجه عليه ان كلام المصنف قدس سره انما هو في تجويز تمكين النبي
صلى الله عليه وآله للعب باللعب والصور والاشارة الى الايجاب بها دون المنع عنها لا في تجويز لعب عايشة بها حتى يجاب
بانها كانت تسع غير مكلفة مع ظهور الكذب فيه واما ما ذكره من ان هذه اللعب ما كانت مصورة بصورة الانسان ففيه
ان البنات لا يطلق الا على ما يعمل من اللعب بصورة البنات من الانسان وهو المتبادر الظاهر من لفظ البنات دون
الافراس ومن جملة خياناته الظاهرة المشهورة في كتابه ما استدل بان لعب عايشة كانت منحصرة في الافراس من رواية التي
وضعها بالتصرف في حديث مذكور في جامع الاصول يدل بصريحه وتمامه على ان عايشة كانت تلعب بالبنات المصورة
بصورة الانسان ومنها ما هو في صورة فرس له جناحان حيث قال وكان مروي في رواية اخرى ان رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم قدم من غزوة تبوك او حنين وفي سهوتها ستر فهبت ريح فكشفت ناحية الستر عن بنات لعايشة لعب
بها فقال ما هذا يا عايشة قلت بناتي ورأى بينهن فرسا له جناحان من رقاع فقال وما هذا الذي ارى وسطهن قلت فرس قال
وما هذا الذي عليه قلت جناحان قال الفرس قلت اما سمعت ان لسليمان خيلا لها اجنحة فضحك حتى بدت نواجذه انتهى
ايضا حكمه ههنا بعدم حرمة اللعب بما هو في صورة الخيل ينافي ما سيذكره في مسايل الشهادات من المسايل الفقهية من ان
عدم حرمة اللعب بالشطرنج عند الشافعي مشروط بشروط اربعة منها ان لا يكون اسبابه مصورة بصورة الحيوانات ثم ما
ذكره من ان هذا الفرس لا يسمى صورة ففيه مكابرة على العرف واللغة قال في القاموس الصورة بالضم الشكل ج صُوَر وصِوَر
وصُور انتهى ومن المضحكات استدلاله على ذلك بقوله لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة فان لعب الاطفال بالبنات
لا يستدعي اقتدارهم على تصوير الصورة بانفسهم بل ربما يعمل لهم غيرهم من امهاتهم واخواتهم وخالاتهم واشباههن
مع ان عايشة لم يكن طفلا عند اللعب بل قد بلغ عمرها تسع سنين كما اعترف به الناصب قبيل ذلك والطفل لا يطلق الا
على الولد الرضيع ثم اذا فطم يقال له فطيم او فطيمة او وليد او وليدة كما ذكره الثعالبي في كتاب فقه اللغة وسر العربية بل كانت
بالغة على مذهب بعض الفقهاء كما لا يخفى ثم قوله ولا حرمة في عمل اللعبة على هيئة الخيل ممنوع بل الظاهر من الصور والتماثيل المذكورة
في حديث التحريم ما يعم كل صورة لاطلاق الحديث وقد صرح بذلك البغوي في المصابيح والبيضاوي في شرحه واما ما ذكره من
التاريخ المفضحات فلعله ماخوذ من تاريخ الفارسي المشتمل على الاكاذيب فالاولى ان يكذّب في محاذاة جهالاته واما ما ذكره
من ان اخبار الصحاح الستة ليس مثل اخبار الروافض لباطل المتمسكين بالكتاب والعترة واما قوله فقد وقع اجماع الائمة

على صحتها



على صحتها فمردود بان مراده من الائمة الدعاة الى النار فاجماعهم خارج عن درجة الاعتبار وسيأتي تحقيق الكلام
في اخبار الفريقين في موضعه اللائق به ان شاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي ايضا في الصحيحين قالت
عايشة رايت النبي صلى الله عليه وآله وسلم يسترني وانا انظر الى الحبشة وهم يلعبون في المسجد فزجرهم عمر وروى الحميدي عن عايشة قالت
كان دخل على رسول الله صلى الله عليه وآله وعندي جاريتان تغنيان بغناء بعاث فاضطجع على الفراش وحوّل وجهه ودخل
ابو بكر فانتهرني وقال مزمارة الشيطان عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاقبل عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقال دعهما
فلما غفل غمزتهما فخرجتا وكيف يجوز للنبي صلى الله عليه وآله وسلم الصبر على هذا مع انه صلى الله عليه وآله نص على تحريم اللعب واللهو و
القرآن مملوّ منه والحضور مع زوجته وهل لا دخلته الحمية والغيرة مع انه عليه السلام اغير الناس وكيف انكر ابو بكر وعمر رضي عنهما
عليه السلام فقد كانا افضل منه واكمل وقد رووا عنه انه لما قدم المدينة من سفر خرجن اليه نساء المدينة يلعبن بالدف فرحا
بقدومه وهو يرقص باكمامه هل يصدر مثل هذا عن ادنى الناس وقد نعوذ بالله من هذه السقطات مع انه لو نسب الشخص
احدهم الى مثل هذا قابله بالسب والشتم وتبرأ منه فكيف يجوز نسبة النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى مثل هذه الاشياء التي
يتبرا منها انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول ضرب الدف ليس بحرام مطلقا وكذا اللهو كما ذكر في موضعه وما ذكر من
ضرب الجاريتين الدف عند عايشة كان ايام عيد واتفق العلماء على جواز اللهو وضرب الدف في اوقات السرور كالاعياد
والختان والاملاك ولما منع ابو بكر عنه فانه كان لا يعلم جوازه في ايام العيد وتتمة الحديث ان النبي صلى الله عليه وآله قال لابي بكر
دعهما فانها ايام عيد فلما ذلك منع ابو بكر فعلمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان ضرب الدف والغناء ليس بحرام في ايام العيد
وما ذكر ان نساء المدينة خرجن اليه من عوده من السفر فذلك كان من خصال نساء المدينة ولم ينههن رسول الله صلى الله عليه
وآله لانها كانت قبل نزول الحجاب ولانهن كن تظهرن السرور بقدوم رسول الله صلى الله عليه وآله وهو عبادة وان ترك المروة
في امثال هذه الامور التي توجب الالفة والمواعدة وتطييب الخواطر وتشريع المسايل ولكن نعم ما قيل وعين الرضا عن كل عيب
كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا واقول استدلال الناصب واصحابه على عدم الحرمة منحصر في هذه الرواية وما يشاكلها
مما يشنع عليها الخصم فان استند في الحكم بعدم الحرمة بهذه الرواية كان مصادرة وان كان له دليل آخر من القرآن والاجماع
فليذكره حتى ينظر في دلالته على ان قول ابي بكر مزمارة الشيطان صريح في انه فعل الشيطان ولم ينكر عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم
في قوله هذا ولعله اراد بجواز اللعب المذكور في موضعه قوله تعالى انما الدنيا لهو ولعب وزينة الآية كما استدل به يزيد
الزكاني في رسالة الاخلاق من جانب اصحاب المذهب المختار فليضحكوا عليه قليلا واما ما احتمله من ان ابا بكر لم يعلم جواز
ذلك في العيد فكفى نقصا له حيث جهل ما علمته طفلة الصغيرة والجاريتين واما ما ذكره من تتمة الحديث فهو من اضافاته
ومخترعاته التي لا يروج الا على جاهل مثله مع ما فيه من انه جهل ابو بكر ما علمه الاطفال السوقية كما مر واما ما ذكره من
انهن كن اظهرن السرور بقدوم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو عبادة مدفوع بان السرور عبادة لكن ما تقع به
من اللعب مع الدف معصية والكلام فيه وفي نقص النبي عليه السلام واما ما ذكره من ان ترك المروة في امثال هذه الامور التي
توجب الالفة والموافقة وتطييب الخواطر وتشريع المسايل جائز مردود بان كثيرا ما يعد من ترك المروة ويقبح في العادة
اتفاقا بما يوجب الالفة والموافقة مع جماعة لا يبالون بترك المروة والتقوى فعلى قياس ما ذكره يلزم ان يكون جائزا

وهو مما لا يقول به عاقل مسلم واما ارادة تشنيع المسايل فقد علمت ما فيه قال المصنف رفع الله درجته وفي الصحيحين
ان ملك الموت لما جاء ليقبض روح موسى عليه السلم لطمه موسى فقلع عينه فكيف يجوز لعاقل ان ينسب موسى مع عظمة
شرف منزلته وطلب قربه من الله تعالى والفوز بمجاورة عالم القدس الى هذه الكراهة وكيف يجوز منه ان يوقع بملك الموت
عليه السلم ذلك وهو مامور من قبل الله تعالى انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول الموت بالطبع مكروه للانسان وكان
موسى عليه السلم رجلا حادا كما جاء في الاخبار والاثار فلما صح الحديث وجب ان يحمل على كراهة الموت وبعثه الحدة على ان لطم
ملك الموت كما انه القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه وهذا الاعتراض وارد على ضربه هرون وكسر الالواح التي [illegible] الى اعطاها
الله تعالى اياها هدى ورحمة ويمكن ان يقال كيف يجوز ان ينسب الى موسى القاء الواح الله وطرح كتاب الله تعالى وكسره
اهانة لكتاب الله وكيف يجوز له ضرب هرون وهو نبي مرسل فكل هذه عند اهل الحق محمول على ما يعرض البشر من صفات
البشرية وليس فيه قدح في ملكة عصمة الانبياء واما عند ابن المطهر فهو محمول على ذنوب الانبياء ولو لم يكن القرآن متواترا لقال
لابن مطهر الحلي ان موسى القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه لكان ينكر هذا ويعترض بمثل هذه الاعتراضات فلولا انه انصف
من نفسه لعلمان ما نقول في تعصبه حق انتهى واقول قد حكم القاضي عياض المالكي ايضا بصحة الحديث لانه مذكور في كتابين
سماهما مولفهما بالصحيح واجاب عما يتضمنه من نسبة الذنب الى موسى عليه السلم بان الحديث ليس فيه ما يحكم على موسى بالتعدي
وفعل ما لا يجب له اذ هو ظاهر الامر بين الوجه جائز الفعل لان موسى دفع عن نفسه من اتاه لاتلافها وقد تصور له في صورة
آدمي ولا يمكن انه علم انه ملك الموت فدافعه عن نفسه مدافعة ادت الى فقء عين تلك الصورة التي تصور له فيها الملك
امتحانا من الله فلما جاءه بعد واعلمه الله انه رسوله اليه استسلم انتهى وفيه ما فيه اما اولا فلان عدم امكان الاستعلام ممنوع اذ
كثيرا ما يتصور الملائكة للانبياء بصورة غيرهم ويعلمون بهم على ان في الحديث ان ملك الموت لما رجع الى ربه قال
ارسلتني الى عبد لا يريد الموت قال ارجع اليه وقل له يضع يده على متن ثور وهذا قرينة ظهور (?) بالملك واما ثانيا فلانه لا وجه
للاختبار والامتحان بعد القول بانه فعل الواجب من المدافعة فافهم وقد يجاب بحمل فقاء عينه على المجاز من قولهم فقأ
عين حجته فالمراد صكه ولطمه بالحجة وفقاء عين حجته وفيه انه لا يلايم مع ما وقع في الحديث بقوله فرد الله عليه عينه وايضا فا
المباحثة الواقعة مع ملك الموت عليه السلم عند قبض روحه حتى يحتاج الى ازالة حجته وابطاله واجاب بعضهم بانه يحتمل ان
يكون هذا الفعل وقع منه من غير اختيار لان للموت سكرات انتهى واقول هذا الجواب الخارج عن الصواب ماخوذ عما حكي
من قول عمر بن الخطاب في شان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان الرجل ليهجر او ليهذي على اختلاف الروايتين فانظروا ايها اهل
نظر الانصاف والعناية ان سعة ميدان الغواية الى اي غاية ثم ليس الكلام في مجرد نسبة الذنب الى موسى عليه السلم بل في مخالفة
اعتقادهم ايضا ان ملك الموت مع تلك القدرة والتاييد من الله تعالى يعجز عن مقاومة موسى في حال مرضه وضعفه حتى تلف
عينه ويحتاج الى الشكاية عنه عند ربه الى غير ذلك من المضحكات التي يلعب بها الصبيان فتامل فان الفكر فيه طويل واما
ما ذكره الناصب من المعارضة بقصة غضب موسى في القاء الالواح وجر راس اخيه فلا يصلح للمعارضة اصلا لان له محملا صحيحا
وتاويلا جميلا ذكره السيد الشريف المرتضى علم الهدى ره واستحسنه فخر الدين الرازي وذكره في تفسيره الكبير وهو ان
بني اسرائيل كانوا في نهاية سوء الظن بموسى عليه السلم حتى ان هرون عليه السلم لما غاب عنهم غيبة قالوا لموسى عليه السلم انك قتلته فلما وعده (?)



موسى بثلثين ليلة واتمها بعشر وكتب له في الالواح من كل شيء ورجع رأى في قومه ما رأى فاخذ براس اخيه ليدنيه من نفسه
ويتفحص عن كيفية الواقعة فخاف هرون عليه السلم ان يسبق الى قلوبهم ما لا اصل له فقال اشفاقا على موسى لا تاخذ بلحيتي ولا
براسي لئلا يظن القوم بك ما لا يليق بك انتهى ولكن لا يخفى ان اخذ اللحية والراس عند الملاقات والمشاورة
عادة جارية بين العرب الى الآن ولو كان ذلك للاهانة لما ربطه واحدة ولتقبل واذ ليس فليس [illegible] يجوز ان يكون ذلك
الاعراض والتعريض من باب قولهم اياك اعني واسمعي يا جارة بل قيل ان اكثر اساليب الانذارات المتوجهة الى الانبياء عليهم
كقوله ولو تقول علينا بعض الاقاويل الآية من هذا القبيل والحاصل ان القاء الالواح انما كان لمصلحة اظهار الغضب على قومه
وازجارهم عما صدر عنهم من الغواية ولا مصلحة دينية في لطم ملك الموت وفقاء عينه بل كان المصلحة في تمكينه كما امر واما
ما ذكره من كسر الالواح وقصد اهانة كتاب الله تعالى فذلك من اضافات الناصب عدو الله وعدو انبيائه واوليائه كما لا يخفى وبالجملة
علم انه قصد موسى من القاء الالواح كان اهانة كتاب الله ثم دون ما ذكرناه من المصلحة [illegible] قصده لذلك لكفى قدحا في عصمته على
دعاه الحدة الى ذلك او غيرها واما قوله فكل هذه عند اهل الحق محمول على ما يعرض البشر [illegible] امام فخر الدين الرازي
وسيد صاحب المواقف من اهل الحق حيث حملوا ذلك على ما حمله عليه ابن المطهر طهر الله رمسه [illegible] الايات في طهارة الانبياء عليهم
فالعجب ان الناصبة يجعلون الايات التي ظاهرها عتاب الانبياء عليهم السلم على ترك الاولى والافضل على ظواهرها ويحكمون بذلك
والخطاء دلالة العقل على وجوب تنزيههم عن ذلك ومع وجود الحامل لظواهر تلك الايات ويجعلون هذيانات [illegible]
وكلماته التي ظاهرها منكر وبديهة اقل من كتب الانبياء عليهم السلم باضعاف لا يحمل على خلاف ظاهرها ويمنعون من جواز حملها
على ظاهرها مع ان كلامه لا يحتمل له [illegible] يحمل بظاهره بغير تاويل [illegible] وبين الانبياء [illegible]
في محل التعظيم وما ذلك الا من قلة الانصاف وشدة العصبية والاعتساف واما قوله ولو لم يكن القرآن متواترا لقال
لابن المطهر ان موسى القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه لكان ينكر [illegible] فرجم بالغيب وسوء الظن كما لا يخفى ومن اين علم
انه لم يكن يحمل على ما ذكرناه من المحمل الذي ارتضاه مرتضى الشيعة ووافق فيه فخر الدين الرازي ره قال المصنف رفع الله درجته
وفي الجمع بين الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال في صفة حال الخلق يوم القيمة وانهم ياتون آدم يسالونه
الشفاعة فيعتذر اليهم فيأتون نوحا فيعتذر اليهم فيأتون ابراهيم فيقولون يا ابراهيم انت نبي الله وخليله من اهل الارض
اشفع لنا الى ربك اما ترى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب غضبا لم يغضب قبله ولن يغضب بعده مثله واني قد
كنت كذبت ثلث كذبات نفسي نفسي اذهبوا الى غيري وفي الجمع بين الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لم يكذب ابراهيم
عليه السلم الا ثلث كذبات [illegible] فهل يجوز نسبة الكذب الى الانبياء وكيف الوثوق بشرايعهم مع الاعتراف بتعمد كذبهم انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق ان الاجماع واقع على وجوب عصمة الانبياء عن الكذب واما الكذبات المنسوبة
الى ابراهيم لما صح الحديث فالمراد منه صورة الكذب لا حقيقته كما قال بل فعله كبيرهم لان الفاس الذي كسر به الاصنام وضع
على رقبة كبير الاصنام فالكذب الاول ليس كذبا في الحقيقة بل هو صورة الكذب اذ كان التاويل ظاهرا وهذا لا باس به عند وقوع
الضرورة انتهى واقول قد مر ان الاجماع لم ينعقد على العصمة عن الكذب على الاطلاق بل خصها الاشاعرة بما بعد النبوة واما
ما ذكره من ان المراد بكذبات ابراهيم ما كان في صورة الكذب لا حقيقته فهو مما يابى عنه استعذار ابراهيم عليه السلم عن شفاعة الخلق (?)

وبالجملة حكم الافعال يختلف باختلاف النيات
والمصالح فجاز ان يكون القاء الالواح او كتاب الله
في الارض اهانة مستلزمة للذنب والاهانة
في بعض الاحوال دون بعض وذلك كما ان
امير المؤمنين عم امر اصحابه في حرب صفين
انزلوا اصحاب معاوية حين رفعوا المصاحف
على رؤس الرماح اظهارا للاستشفاع به
مع ظهور ان ذلك كان يلحق المصاحف [illegible]
[illegible] فقال لا تتقوا وقتلوا عن الحرب والرمي
فان هذا قرآن صامت وانا قرآن ناطق
فان هذا يدل على ان رمي المصحف جائز
لمصلحة الدين وهذا الكلام منه عم قد نقله
عنه اهل السنة ايضا في مولفاتهم ولم يطعنوا
فيه فافهم منه سلمه

بانه كذب ثلث كذبات فلا يليق بطلب الشفاعة من الله تعالى وايضا يابى عنه قوله عليه السلام فى الرواية الثانية ان ابراهيم
لم يكذب قط الا ثلث كذبات فان ما يفيده سوق الكلام من الحصر والتاكيد بقوله قط يدل على انه اراد حقيقة الكذب
كما لا يخفى والحاصل انا نعلم ان الكذب الذى يتراءى فى الآية ليس بكذب بل هو من المعاريض التى يقصد بها الحق و
هو الزام الخصم وتبكيته كما لو قال لصاحبك وقد كتبت كتابا بخط فى غاية الحسن انت كتبت هذا وصاحبك امى لا
يحسن الخط فقلت له بل كتبته انت كان قصدك بهذا الجواب تقريره ذلك مع الاستهزاء لا نفيه عنك واثباته للامى
لكن الكلام فى الكذب المذكور فى الحديث المنقول فانه اذا لم يكن ذلك الكذب كذبا حقيقة كما ذكرنا اولا فلم يكن به باس
كما ذكره ثانيا فما وجه ما وصف فى بعض الحديث من شدة غضبه تعالى فى ذلك حتى يمنع ابراهيم عن قبول شفاعته وعدل
الى الاعتذار قال المصنف رفع الله درجته وفى الجمع بين الصحيحين ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال نحن احق بالشك من
ابراهيم اذ قال رب ارنى كيف تحيى الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى ويرحم الله لوطا لقد كان ياوى الى ركن
شديد ولو لبثت فى السجن طول لبث يوسف لاجبت الداعى كيف يجوز نسبة هذه الالفاظ التى يلقيها الجاهل على النبى عليه السلام بالشك
فى العقيدة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول كان من عادة النبى صلى الله عليه وآله التواضع مع الانبياء كما قال لا تفضلونى
على يونس بن متى وقال لا تفضلونى على موسى فذكر فى هذا الحديث فضائل الانبياء فذكر ثبات ابراهيم عليه السلام فى الايمان والمراد
من الحديث ان ابراهيم مع ثباته فى الايمان وكمال استقامته فى اثبات الصانع والحشر كان يريد الاطمينان ويقول
ولكن ليطمئن قلبى فغيره احق بهذا التردد الذى يوجب الاطمينان واما الترحم على لوط فهو ايضا مدح فان لوطا كان
ماوى الى ركن شديد كما قال او آوى الى ركن شديد فترحم له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لانه كان ضعيفا وليس
فيه الدلالة على انه صلى الله عليه وآله عاب لوطا فى قوله الى ركن شديد واما قوله لو لبثت فى السجن طول ما لبث يوسف لاجبت
الداعى ففيه وصف يوسف عليه السلام بالصبر والتثبت فى الامور فانه صبر مع طول السجن حتى تبين امره فانظروا معاشر الناظرين
هل فى هذه الامور يرجع عيب وشين الى الانبياء مع ان الحديث صحيح وهو يطعن فى قول النبى صلى الله عليه وآله نعوذ بالله من راى
الفاسد انتهى واقول لا دلالة لهذه الاولى من الحديث على ارادة نبينا التواضع مع ابراهيم واى تواضع فى اثبات الشك
الذى هما بريان عنه فى الواقع مع صراحة كلامه المحكى فى القرآن على انه لم يرد الشك بل قال ذلك لزيادة الاطمينان وانضمام النقل
بالعقل وبهذا ظهر ان ما ذكره الناصب من المراد بالحديث لا يرتبط بالشك قطعا هذا وقد نقل القسطلانى شارح البخارى عن
الشافعى انه قال معنى الحديث ان الشك مستحيل فى حق ابراهيم عليه السلام ولو كان الشك متطرقا الى الانبياء عليهم السلام لكنت احق به
من ابراهيم وقد علمتم ان ابراهيم لم يشك فاذا لم اشك انا ولم ارتب فى القدرة على الاحياء فابراهيم اولى بذلك انتهى واقول
هذا التاويل الطويل العليل المشتمل على التمويه والتطويل يوجب الحاق الحديث بالتعمية والالغاز فكان يجب على الشافعى
بيان الاستدلال على طول عمره ليصحب هذا الحديث اينما سار وبذلك تاويله لمن تلقى ظاهره بالانكار ونقل عن الزركشى انه قال
ذكر صاحب الامثال السايرة ان افعل يات فى اللغة لنفى المعنى عن الشيئين نحو الشيطان خير من زيد اى لا خير فيهما وكقوله
اهم خير ام قوم تبع اى لا خير فى الفريقين وعلى هذا فمعنى قوله نحن احق بالشك من ابراهيم لا شك عندنا جميعا وهو احسن ما
تخرج عليه من هذا الحديث انتهى واقول فيه ظاهر انجاس ما نحن فيه على العبارتين السابقتين يقتضى ان يكون معناه انهم





بالشك لا نفى الشك وهذا ظاهر لا يشك فيه المتامل واما ما ذكره من ان فى الجملة الثالثة وصف يوسف عليه السلام
بالصبر والتثبت فى الامور فمدفوع بان مع ذلك يتضمن اظهار النبى صلى الله عليه وآله وسلم عدم صبره على ذلك فى سبيل
الله لو كان فى مقام يوسف لاجاب دعوة زليخا وهذا هو محط التشنيع الذى ينبغى براءة النبى صلى الله عليه وآله وسلم عنه وهذا
ما اراده المصنف قدس سره واما الجملة الثانية فهى وان كانت فى نفسها كما ظهر فيما ذكره الناصب لكن مجموع ما ذكر من الجمل الثلثة
حديث واحد مذكور فى صحيح البخارى والاولى والثالثة صريحتان فى الشك وعدم الصبر فيلزم ان يكون الثانية ايضا واقعة
على ما يناسبه سياقهما بان فهم النبى صلى الله عليه وآله وسلم منها ان الباعث للوط عليه السلام على الالتجاء الى ركن شديد ضعف
اعتقاده وفتور اعتماده واتكاله على الله تعالى ولهذا اوله القسطلانى بان المعنى لو اراد لاوى اليه ولكن آوى الى الله انتهى ويؤيد
ما ذكرناه ما ذكره البخارى بعيد ذلك من قوله باب قصة لوط عليه السلام حدثنا ابو اليمان اه اسم حدثنا ابو الزناد عن الاعرج عن
ابى هريرة ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال يغفر الله للوط ان كان لياوى الى ركن شديد انتهى فان فيه دلالة على ان لوطا
يحتاج الى ان يستغفر له ان قال ذلك وقصره فى الصبر على اذى القوم والله المستعان قال المصنف رفع الله درجته وفى الصحيحين قال
بينما الحبشة يلعبون عند النبى صلى الله عليه وآله وسلم بحرابهم فدخل عمر فاهوى الى الحصى فحصبهم بها فقال له رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم دعهم يا عمر وروى
~~عليه وآله وسلم بحرابهم فدخل عمر فاهوى الى الحصى فحصبهم بها فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دعهم يا عمر وروى~~
الغزالى فى احياء علوم الدين ان النبى صلى الله عليه وآله كان جالسا وعنده جوار يتغنين ويلعبن فجاء عمر فاستاذن فقال
النبى صلى الله عليه وآله للجوارى اسكتن فسكتن فدخل عمر وقضى حاجته ثم خرج فقال لهن عدن فعدن الى الغناء فقلن يا
رسول الله من هذا الذى كلما دخل قلت اسكتن وكلما خرج قلت عدن الى الغناء فقال هذا رجل لا يؤثر سماع الباطل كيف
يجعل اهل السنة هذه الرواية مثل ذلك عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ان عمر اشرف من النبى عليه وآله السلام حيث لا يؤثر سماع
الباطل والنبى يؤثره انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اما لعب الحبشة بالحراب فانه كان يوم العيد وقد ذكرنا انه يجوز اللهو
يوم العيد بالاتفاق ويمكن ان يكون تجويز ذلك اللعب بالحراب لانه ينفع فى الحرب وفيه المهارة من طعن الحراب وكيفية
تعليمه والقائه فى الحرب فكل ما كان من امر الحرب فلا باس به ويمكن ان يكون عمر لم يعلم جوازه فعلمه النبى صلى الله عليه وآله
واما ما روى عن الغزالى فان صح يمكن حمله على جواز اللعب مطلقا وفى ايام الاعياد وكان النبى يسمعه لغرض التشريع
حتى يعلم ان اللهو ليس بحرام وربما كان عمر يمتنع منه ويكره رسول الله صلى الله عليه وآله على عدم السماع ليعلم ان الاولى تركه
وهم هكذا ذكرنا الضرورة التشريع فهل يلزم من هذا ان يكون عمر اشرف من النبى صلى الله عليه وآله وعمر من امته وهو يتعلم منه
الشريعة انتهى واقول ما ذكره من ان ذلك اللعب كان يوم العيد رجم بالغيب كما مر وما ذكره من انه يجوز اللهو يوم العيد دعوى من
غير دليل ودعواه الاتفاق على جواز ذلك ممنوع لظهور مخالفة الشيعة ومن وافقهم فى ذلك اللهم الا ان يريد اتفاق الفساق
من اهل النصب الذى اتفق عليه ولم يرخ اتفاقهم رواج وتفاق كما لا يخفى ومن هذا يعلم ايضا بطلان قوله ويمكن ان يكون تجويز ذلك
اه وقد علم بطلان قوله ويمكن ان يكون عمر اه بما ذكرناه فى بعض الفصول السابقة فتذكر واما قوله وكان النبى عليه السلام يسمعه لغرض
التشريع آه فيقال فى جوابه ثبت العرش ثم انقش وهل كون ذلك شرعيا الا اول البحث والنزاع وكذا الكلام فى توجيه ما
رواه الغزالى وبالجملة ما ذكره الناصب من التاويلات الباردة الشبيهة بتاويلات الباطنية من الملاحدة المارقة مما يتنبح

عنهما ماثبت في الرواية انه عليه السلم من قوله هذا رجل لا يؤثر سماع الباطل فان ما هو جائز او مكروه لا يوصف بالباطل فيلزم
منه ان النبي صلى الله عليه وآله يؤثر سماع الباطل دون عمر وهذا كفر محض من يعتقده كما لا يخفى على من آمن بالله ورسوله
فضلا عن استلزامه اشرفية عمر عن النبي صلى الله عليه وآله فيه على ان ما يكون الشريعة ضروريا لا يكون تركه اولى فتامل قال
المص رفع الله درجته وفي الصحيحين عن ابي هريرة قال اقيمت الصلوة وعدلت الصفوف قياما قبل ان يخرج الينا رسول الله
صلى الله عليه وآله فخرج الينا رسول الله صلى الله عليه وآله فلما قام في مصلاه ذكر انه جنب فقال لنا مكانكم فلبثنا على هيئتنا قياما
ثم رجع فاغتسل ثم خرج الينا وراسه يقطر فكبر فصلينا فلينظر العاقل هل يحسن وصف ادنى الناس بانه يحضر في الصلوة و
يقوم في الصف وهو جنب وهل ذلك الا من تقصيره في عبادة ربه وعدم المسارعة اليها وقد قال الله تعالى وسارعوا الى
مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات فاي مكلف احسن بقبول هذا الامر من النبي عليه وآله السلم وفي الجمع بين الصحيحين
عن ابي هريرة قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وآله احدى صلوتي العشاء واكثر ظني العصر ركعتين ثم سلم ثم قام الى خشبة
في مقدم المسجد فوضع يده اليها وفيهم ابو بكر وعمر فهاباه ان يكلماه وخرج سرعان الناس فقالوا اقصرت الصلوة
ورجل يدعى ذو اليدين قال يا نبي الله انسيت ام قصرت الصلوة فقال لم انس ولم تقصر فقال بلى قد نسيت قال صدق
ذو اليدين فقام فصلى ركعتين ثم سلم فلينظر العاقل هل يجوز نسبة هذا الفعل الى رسول الله صم وكيف يجوز منه عليه و
السلام ان يقول ما نسيت فان هذا سهو في سهو ومن يعلم ان ابا بكر وعمر حفظا ما نسي رسول الله صلى الله عليه وآله مع انهما
لم يذكرا ذلك للنبي صم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد مر فيما سبق جواز السهو والنسيان على الانبياء لا انهم يقرون عليهما
اذا كان السهو موجبا للتشريع فان التشريع في الاعمال الفعلية اكد واثبت من الاقوال فما ذكر من حديث تذكر الجنابة بعد
النسيان وفيه تشريع العمل بعد النسيان اذا تذكر ولهذا ترجم البخاري الباب الذي ذكر فيه هذا الحديث بقوله باب من
تذكر انه جنب يخرج ويغتسل ولا يلزم من هذا نقص وما ذكر من سهو رسول الله صلى الله عليه وآله في الصلوة فهو سهو
يتضمن التشريع لانه شرع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلوة في اثناء الصلوة وكذا الكلام القليل المجانس
قال كيف يجوز ان يحفظ ابو بكر وعمر ما نسي رسول الله صلى الله عليه وآله فلا عجب في هذا فان الامام كثيرا ما يسهو و
المامومون لا يسهون فلا يلزم من هذا تفضيل الماموم على الامام ونعل هذه الكلمات الا ترهات ومزخرفات انتهى واقول
قد سبق الكلام منا ايضا على ما ارتكبه من الجواز وعلى ما استدل عليه من ان النبي [illegible] وعلى جعل السهو وسيلة الى التشريع واما
ما خص هذا المقام به من ان التشريع في الاعمال الفعلية اكد فممنوع بل القضية منعكسة لجواز ان يكون التشريع الفعلي مخصوصا
به بخلاف الامر القولي العام وبهذا يعلم ضعف ما التزم صحته من التشريعات الفعلية المتتالية واما قوله لانه شرع بذلك
النسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلوة في اثناء الصلوة ففساده ظاهر لان ظهور تشريع النسيان لم يكن متوقفا على ان
يقف النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد الصلوة قايما على خشبة المسجد ووضع يديه عليها ثم يدخل الحجرة ثم يخرج فيسئل
فيجيب باربع كلمات ثم يسئل عنه فيجيب بمثل الاول مع ان التكلم بكلام الآدميين والفعل الكثير يبطل الصلوة عند الفقهاء
الاربعة ايضا اما الاول فلما في كتاب الينابيع ان مما يتوقف عليه صحة الصلوة ترك الكلام لقوله عليه السلم لا يصلح فيها شئ من
كلام الناس وقال الشارح الانصاري المراد بكلام الناس ما يخاطب به الناس وما من جنسه وفي التتمة وغيره هو المسموع الهجي



سوا كان منهما ام لا هذا هو مذهب الفقيه وعليه اللغوي والاصولي واما اللغوي فلا يطلق الكلام الا على المفهم فلما
شرط فيها ترك الكلام فيبطل بالنطق بحرفين بعرف منهم ولو مصدودا او المد وفي التتمة نص قال الشافعي انه لا يبطل
الصلوة بالكلام الصادر نسيانا او جهلا ان لم يكثر ذلك الكلام بحسب العادة على الصحيح الذي في الام وقطع به جمهور الاصحاب
وعند ابي حنيفة على ما في الهداية وغيرها يبطل بالنسيان والجهل لعموم ما مر من الحديث وبهذا ظهر ان ما زعمه الناصب من
ان ما نسب الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم من مراتب الجواب داخل في الكلام القليل باطل مخالف لمذهب اصحابه ايضا واما الثاني
فلما قال في الينابيع وشرحه ايضا انه يبطل الصلوة بفعل مجانس لافعال الصلوة ان فحش ذلك الفعل كوثبة المصلي وان لم
يكن كثيرا او فعل غير مجانس صادر للعب مثل ضرب لصدى الراحتين بالاخرى او ان بفعل غير مجانس كثير ذلك الفعل بحسب العادة
فيبطل الصلوة على اظهر الوجوه الذي عليه الاكثرون والفعل الكثير مثل ضربات ثلث وخطوات ثلث متوالية كل واحدة فلا
تبطل باقل من ثلاث ولا بثلث واكثر غير متوالية والقلة والكثرة بحسب العرف والعادة على الاصح الذي عليه الجمهور انتهى و
اما ما ذكره في مقام دفع التعجب من ان الامام كثيرا ما يسهو والمامومون لا يسهون اه فقد سعى فيه من جلو شان النبي صلى الله
عليه وآله فان الكلام ليس في امام الصلوة الذي جوز اهل السنة ان يكون عاصيا جاهلا فاجرا بل الامام النبي المعصوم
المويد بالنفس القدسي والوحي الالهي الذي يتوقع ببركته صيانة المامومين عن السهو والنسيان والخطا والطغيان كما قال
مادح ائمة اهل البيت عليهم السلم بالفارسية شعر نفي امام كه پاسش نگه نمی دارد ● بوقت نيت اناندیشه خاطر ماموم ●
مکن حجاب مقانده و کرنه اندر وصف ● نصد کتاب نکوید مقام او معلوم ● ولقد علم بما قررناه واوضحناه ان ما
ذكره المصنف من خرافات بعض المجبرات والمرجيات وبالمعنى الاخر لا يصدق الا على امثال ما اتى به ان ناصب وكرك
الصفوات قال المص رفع الله درجته وفي الصحيحين عن عبد الله بن عمر انه كان يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه
لقي زيد بن عمرو بن نفيل وذلك قبل ان ينزل الوحي على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقدم اليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
سفرة فيها لحم فابى ان ياكل منها ثم قال اني لا آكل مما تذبحون على انصابكم ولا آكل مما لم يذكر اسم الله عليه فلينظر العاقل
هل يجوز له ان ينسب نبيه عليه وآله السلم الى عبادة الاصنام والذبح على الانصاب ويأكل منه وان زيد بن عمرو بن نفيل
كان اعرف بالله منه واتم حفظا ورعاية لجانب الله نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة انتهى وقال الناصب خفضه الله
تعالى اقول من غرايب ما يستدل به على ترك امانة هذا الرجل وعدم الاعتماد والوثوق على نقله رواية هذا الحديث فقد
روى بعض الحديث ليستدل به على مطلوبه وهو الطعن في رواية الصحاح وما ذكر تمامه وتمام الحديث ان رسول الله صلى الله
عليه وآله لما قال لزيد بن عمرو بن نفيل هذا الكلام قال وانا ايضا لا آكل من ذبيحتهم وما لم يذكر عليه اسم الله تعالى فاكلا
معا وهذا الرجل لم يذكر هذه التتمة ليتمكن من الطعن في الرواية نسال الله العصمة من التعصب فانه بئس الخصيم انتهى واقول
من بدايع حيل هذا الناصب العاجز الكاذب الخائن انه لما اراد التفصي عن التشنيع المتوجه على اصحابه في هذه الرواية
بضم بعض ما اخترعه من العبارات ارعد وابرق اولا وشدد في اظهار التعجب والغرابة ونسبة المص قدس سره الى
الخيانة والتقصير وختم ذلك بسؤال العصمة عن التعصب ليسد بذلك باب رجوع الناظرين الى ماخذ الرواية فلا يظهر
خيانته فيها بالزيادة عليها والحاصل انا قد راجعنا صحيح البخاري فكان الحديث كما نقله المص قدس سره ولم يكن من

الاضافة التي ذكرها هذا الناصب الخاين الشقي عين ولا اثر ومن ابن حسن ظنه في هذا الشقي السقيم فليراجع ذلك الصحيح
ليتضح له مال ابن بن الكذب الصريح ومن ههنا ايضا يظهر صدق ما اشرنا اليه في بعض المراتب من ان احاديث الناصب بعد
ما نبههم الشيعة على شناعة بعض احاديثهم يزيدون على ذلك او ينقصون عنه على حسب ما عرض لهم من ضيق الخناق فلا يعتد
بما يرويه اهل الشقاق قال المص رفع الله درجته وفي الصحيحين عن حذيفة اليمان قال كنت مع النبي صلى الله عليه وآله فانتهى
الى سباطة قوم فبال قايما فتنحيت فقال ادن فدنوت حتى قمت عند عقبيه فتوضأ ومسح على خفيه فكيف يجوز ان ينسب الى
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم البول قائما مع ان ارذل الناس لو نسب اليه هذا تبرأ عنه ثم المسح على الخفين والله يقول
وارجلكم فانظروا الى هؤلاء القوم كيف جوزوا الخطا والغلط على الانبياء وان النبي يجوز ان يسرق درهما ويكذب في
اخس الاشياء واحقرها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اختلف في جواز البول قايما فالذي جوزه يستدل بهذا
الحديث وعن الاطباء ان البول قائما ينفع الكلية والحصر فالنبي صلى الله عليه وآله عمل هكذا ليشرع جواز البول قائما
ولدفع مضرة تتصور من البول قايما سيما اذا كان متضمنا للتشريع وطلب الدفع من مضرة ربما يكون التشريع بجواز
البول بقرب من الناس بخلاف الغايط لغلظته ولتقذره ولهذا كان يبعد من الناس في الغايط دون البول واما المسح
على الخف فهو جايز بالاجماع من اهل السنة كما سيأتي في مباحث الفقه ان شاء الله تعالى والله اعلم ثم ما ذكر انهم جوزوا
الخطا والغلط على الانبياء من الصغيرة الدالة على الخسة انتهى واقول لا يخفى ان نفع الكلية عند الاطباء لا يختص في البول
قائما ولا هو من المعالجات التي يحصل بها سرعة البرء حتى يعارض هذا قبح الظاهر ويضطر معه الى ترجيحه ولو نزلنا
عن ذلك فنقول يعليهم بمثل ما اورده القفال الشافعي على الحنفية من انا نعلم ببديهة العقل ان الله سبحانه لم يرسل نبيا
لاجل التشريع بمثل هذا الحكم وتحقيق بعد ابتلاء القوم بهذه الرواية الموضوعة انه لما قال لخليفتهم الثاني وبعض الصحابة
ان البول قايما احصن للدبر فعلوا لذلك كما ذكره النووي في شرح هذا الحديث من صحيح مسلم وراوا ان فيه قباحة
وشناعة تحركوا سعه النبي صلى الله عليه وآله بوضع هذا الحديث ليلا يجتري احد على تشنيعه ويؤيد هذا ما نقل عن عايشة
في هذا المقام انها قالت من حدثكم ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يبول قايما فلا تصدقوه ما كان يبول الا قاعدا
ثم نقل عن ابن المنذر في الاشراف انه قال اختلفوا في البول قايما فثبت عن عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وابن عمر
وسهل بن سعد انهم بالوا قياما انتهى هذا واقول لعل الناصب انما استدل على جواز البول قايما بما في كتب الطبية
من نفعه الكلية ولم يستدل بما نقله النووي عن شيخهم وخليفتهم عمر من نفع احصان الدبر حذرا عن انتقال اذهان
الشيعة من احصان الدبر الى ما اشتهر من ابتلائه بذلك الشيخ الجليل بعلة المشايخ وتعذر احصان دبره عليه كما قال
شاعرهم في اثبات استحقاق امير المؤمنين عليه السلم للامامة ونفيها عنه ٥ امام اوست كه دست بريده كرد درست ٥
نه انكه دوخت بصد حيله وصله بر اندام ٥ امام اوست كه خلق جهان فعلا وكرا ابنه ٥ نه انكه زهره نه فقد بزير بار غلام
ان قلت ذكر الكلية ايضا كما وقع في نقل الناصب عن الاطباء يوجب انتقال الذهن الى ما اشتهر من ان ذلك الشيخ ربما
كان يعالج تلك العلة باستعمال كلية الحيوانات على الدبر كما اشار اليه ذلك الشاعر في بيت آخر فقال ٥ بكرد خوان برون
چكونه بايد ٥ سگي كه آن زمان نفس كرد گرده خام ٥ قلت نعم يمكن الانتقال من هذا ايضا الى ما ذكر لكن الانتقال من كلام

نقل الشيخ العلامة اظهر وبالاهتمام اولى واجدر فتدبر واما ما ذكر من انه نسب تجويز سرقة الدرهم على الانبيا
الى اهل السنة افتراء ومكابرة ودليل لما سيجي في مباحث الحدود والجنايات من المسايل الفقهية انهم قالوا ان
الدرهم ليس بمال لانه لا قطع فيه فسرقته لا يكون كبيرة وقد مر ان الصغيرة جايزة على الانبياء عند جماعة من اهل السنة
فظهر تجويزهم لسرقة الدرهم عليهم كما ذكره المص قال المص رفع الله درجته وقد لزمهم من ذلك محالات منها جواز
الطعن على الشرايع وعدم الوثوق بها فان المبلغ اذا جوزنا عليه الكذب وساير المعاصي جاز ان يكذب عمدا او نسيانا
او يترك شيئا مما اوحي اليه او يامر من عنده فكيف يبقى اعتماد على اقواله انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد علمت
فيما سبق مذهب الاشاعرة وانهم لا يجوزون الكذب عمدا على الانبياء عليهم السلم ولا سهوا وهذا مذهبهم واما السهو في غير
الكذب فيجوزونه ولا باس فيه لان الله تعالى هو الذي يوقع عليه السهو ليجعله سببا للتشريع انتهى اقول الظاهر ان من اجاز
من اهل السنة وقوع الكذب وغيره من المعاصي عن ابراهيم وغيره من الانبياء عليهم السلم في حال النبوة كما مر ولا يدفع
ذلك القول بان حصول الاشاعرة منهم لا يجوزون الكذب على ان الاشاعرة حيث يجوزون عليهم الكذب وساير
الكباير قبل البعثة فلا يبقى اعتماد على اقوالهم بعدها ايضا كما سنوضحه ان شاء الله تعالى واما ما ذكره من ان الله تعالى يجعل
السهو على النبي صلى الله عليه وآله وسلم سببا للتشريع فقد مر ان الله تعالى متعال عن هذا التشريع الشنيع قال المص رفع الله
درجته ومنها انه اذا فعل المعصية فاما ان يجب علينا اتباعه فيها فيكون قد يجب علينا فعل ما يجب علينا تركه واجتمع الضدان
وان لم يجب انتفت فائدة البعثة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا هذا الدليل فيما مضى من قبل الاشاعرة
وهو حجة على من يجوز المعاصي على الانبياء وهذا ليس مذهب الاشاعرة والصغاير التي يجوزونه على الانبياء تقع
على سبيل الندرة ولا يتبع هذا في ملكة العصمة كما قدمناه ويجب ان يكون في محل يعلم انه واقعة منها على سبيل الزلة
والنبي يبين ان هذا ليس محل المتابعة وبالجملة قد بينا ان تجويز المعصية على الانبياء مطلقا محل تامل لهذا البرهان
والله اعلم واقول ما ذكره ههنا مدفوع بمثل ما دفعنا جوابه عن الفصل السابق فعليك التامل في التطبيق وبالله التوفيق
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه لجاز ان يعصي لوجب ايذاؤه والتبري منه لانه من باب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر لكن الله تعالى نص على تحريم ايذاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في
الدنيا والاخرة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا هذا الدليل من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز الكباير
واما الصغاير فمن لم يباشر الكبيرة فهي معفوة عنه فلا زجر ولا تعنيف ولا ايذاء انتهى واقول يندفع هذا ايضا بمثل ما ذكرنا
في الفصل السابق وقد مر ان الاشاعرة يجوزون الكذب في غير ما يتعلق بالرسالة وغيرها من الكباير فهذا الدليل حجة
على الاشاعرة ايضا قال المص رفع الله درجته ومنها سقوط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون الى طاعته فينتفي فائدة
البعثة ومنها انه يلزم ان يكون ادون حالا من آحاد الامة لان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك
كان صدور الذنب عنه افحش كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين
والمحصن يرجم وغيره يجلد وحد العبد نصف حد الحر والاصل فيه ان علمهم بالله اكثر واتم وهم مهبط وحيه ومنازل
ملائكته ومن المعلوم ان كمال العلم يستلزم كثرة معرفته والخضوع والخشوع فينافي صدور الذنب لكن الاجماع دل على ان النبي

صلى الله عليه وآله وسلم لا يجوز ان يكون اقل حالا من احاد الامة ومنها انه يلزم ان يكون مردود الشهادة لقوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فكيف يقبل عموم شهادته في الوحي وايضا يلزم ان يكون ادنى حالا من عدول الامة
وهو باطل بالاجماع ومنها انه لو صدر عنه الذنب لوجب الاقتداء به لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول فقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة فاتبعوني والتالي باطل بالاجماع والا اجتمع الوجوب والحرمة انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول قد سبق ان هذه الدلائل حجة على من قال بجواز صدور الكبائر عنهم والاكثار من الصغائر حتى صار سببا لحط منزلتهم
عند الناس وموجبا للايذاء والتعنيف وترجيح الامة عليه واما صدور الصغائر التي عفا الله عنهم اذا كان على سبيل الندرة
فغير ممتنع ولا يدل المعجزة على وجوب انتفائه شيئا منهم وكل هذه الدلائل قد ذكرناها فيما سلف وان الاشاعرة
ذكروها على سبيل الاستدلال على من يقول بجواز الكبائر فقد قدمنا ان بعض تلك الادلة يدل على وجوب نفي الذنب عن
الانبياء مطلقا والله تعالى اعلم انتهى واقول ما ذكره الناصب هنا يدل على بهته واضطرابه واشتباه حقيقة مذهبه عليه
ونسيانه كما ذكره سابقا فانه لم يقل سابقا ان هذه الدلائل حجة على من قال بجواز صدور الكبائر عن الانبياء والحق عرف
بذلك فقد تم لنا الدست وقامت الحجة عليه وعلى اصحابه لان النزاع بين الفريقين انما كان في ان المخل بالنبوة والمانع
من امتثال امر الانبياء هل هو وقوع الكبائر والصغائر او جوازه ووقوعهما فالاشاعرة كانوا يقولون ان مجرد الجواز
لا يخل بذلك والامامية كانوا قائلين باخلاله وبالجملة الاشاعرة قائلون بجواز وقوع الكبائر عنهم غاية الامر انهم
يقولون ان العقل والسمع دل على عدم وقوع بعض الكبائر المخل بالمعجزة كالكذب وكيف ينكر هذا وعنوان ادلته شبه
صريحة فيه حيث قال الاول انه ان صدر عنهم الذنب اه والثاني انهم لو اذنبوا آه والثالث انه ان صدر عنهم ذنب
وحاصل اللوازم التي ذكرها المصنف اذا وقع في تقالب الدليل بصيرانه لو جاز صدور الذنب عنهم لكان كذا ولو جاز وقوع
الكبائر عنهم لكان كذا والفرق بين العنوانين لفظا ومعنى ظاهر جدا وايضا قد سبق منا ايضا ان هذه اللوازم التي جعلها
الناصب دلائل وانما اوردها المصنف على من قال بجواز صدور الكبائر والصغائر عن الانبياء عليهم السلام مطلقا قبل البعثة
وبعدها بعضها بعمدها الا على خصوص الاشاعرة فلا يفيد في دفعها اظهار تنزيه الاشاعرة عن ذلك مع ان
الاشاعرة باجمعهم ليسوا براء عن ذلك كما مر ايضا ان قيل حاصل ما ذكر في المقام من الدليلين الاولين ان تجويز صدور المعاصي
عن الانبياء والائمة عليهم السلام يمنع فيما هو الغرض من بعثة الانبياء ونصب الامام اعني قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم
ونواهيهم فبينوا لنا وجه القدح في ذلك وسقوط مرتبتهم عند الناس اذ هو خفي جدا ولهذا طال الكلام في المسئلة بين
الفريقين قلت وجهه انه من يجوز عليه الكبائر والمعاصي فان النفس لا يسكن ولا تطمئن الى قبول قوله مثل ما تطمئن الى
قول من لا يجوز عليه شيء من ذلك بوجه كما قال الشريف المرتضى رضي الله عنه وهذا معنى قولنا ان وقوع الكبائر والمعاصي
منفر عن القبول والامتثال والمرجع فيما ينفر ولا ينفر الى العادات وليس ذلك مما يستخرج بالدليل ومن رجع الى العادة
علم صدق ما ذكرناه فان الكبائر في باب التنفير لا تنحط عن الهاجات التي تدل على خسة صاحبها ومن المجون والسخافة
والاخلاف فانها ممتنعة عنهم فان قيل اوليس قد تجوز كثير من الناس الكبائر على الانبياء والائمة ومع ذلك لم ينفروا
عن قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم وهذا ينافي قولكم ان الكبائر منفرة قلنا هذا كلام من لا يعرف معنى التنفير لانا لم نرد به



انقطاع التصديق والامتثال بل المراد بما ذكرناه من عدم سكون النفس وحصول الاطمينان ولا يشك عاقل في ان
النفس حال عدم تجويز الكبائر اقرب منها الى ذلك عند تجويزها وقد يبعد الامر عند الشيء ولا يرتفع كما يقرب من الشيء ولا
يقع كما يجد من يجب الشيء عنده اولا يرى ان حضور الداعي الى طعامه وتحميله منفر في العادة عن حضوره وعن تناول
طعامه وقد يقع مع ما ذكرناه الحضور والتناول ولا يخرجه من ان يكون منفرا وكذلك طلاقة وجهه واستبشاره وتبسمه
يقرب من الحضور والتناول وقد يرتفع عنده ذلك لا يقال هذا يقتضي ان لا يقع الكبائر عنهم حال النبوة والامامة وان وقعت قبلها
فلا زوال حكمها بالتوبة المسقطة للعقاب والذم ولم يبق وجه يقتضي التنفير لانا نقول انا لم نجعل المانع عن ذلك استحقاق
العقاب والذم فقط بل ولزوم التنفير ايضا وذلك حاصل بعد التوبة ولهذا نجد ذلك من حال الواعظ الداعي الى الله وقد
عهدناه الاقدام على كبائر الذنوب وان تاب عنها بخلاف من لم يعهد منه ذلك والضرورة فارقة بين الرجلين فيما يقتضي
القبول والنفور وكثيرا ما شاهدنا ان الناس يعيرون من عهد منه القبائح المتقدمة وان حصلت منه التوبة والتزاهد و
يجعلون فيها نقصا وعيبا وقدحا غاية ما في الباب ان الكبائر بعد التوبة اقل تنفيرا منها قبل التوبة ولا يخرج بذلك عن
كونها منفرة فان قلت لم قلتم ان الصغائر لا يجوز عليهم مطلقا ولا تنفير فيها قلت بل التنفير حاصل فيها ايضا عند التحقيق
لان اطمينان النفس وسكونها انما هو مع الامن عن ذلك لا مع تجويزها والفرق بان الصغائر لا توجب عقابا ولا ذما لا ينفع
لان المعتبر التنفير كما ذكرنا مرارا الا ترى ان كثيرا من المباحات منفرة ولا ذم ولا عقاب فيها بل نقول انه ربما يحصل التنفير عما
يورث لفاعله ثوابا ايضا باعتراف الخصم فانهم ايضا ربما حكموا على بعض الاجتهادات البعيدة عن قانون العقل والنقل بكونه منفرا
للعوام مع تصريحهم بان المجتهد المخطي مثاب قال ابو المعالي الجويني الملقب بامام الحرمين في رسالته المعمولة في بيان حقية مذهب
الشافعي فان قيل قد اتفق لابي حنيفة اصل مقطوع ببطلانه على وجه اجمعت الامة شارقة وغاربة ارضا فارضا طولا وعرضا على
بطلان ذلك الاصل وهو انه لم يجوز نسخ السنة بالكتاب ولم يجوز نسخ الكتاب بالسنة وهذا من اجل المحالات والعاقل
اذا سمع هذا يستنفر طبعه وينزوي عن تقليده والاقتداء به الجواب قلنا هذا الاصل غير مقطوع ببطلانه فانه انما لم يجوز
نسخ السنة المتواترة بالكتاب لان الله تعالى الخ وتقرير الكلام على هذا التفصيل والتدقيق من نفايس هذا التعليق فاحفظه فانه
بذلك حقيق قال المصنف رفع الله درجته البحث الثالث انه يجب ان يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات ذهبت الامامية
الى ان النبي يجب ان يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات بريئا عن الرذايل والافعال الدالة على الخسة كالاستهزاء به والسخرية
والضحك عليه لان ذلك يسقط محله من القلوب وينفر الناس عن الانقياد له فانه من المعلوم بالضرورة الذي لا يقبل الشك
والارتياب وخالفت السنة فيه اما الاشاعرة فباعتبار نفي الحسن والقبح فلزمهم ان يذهبوا الى جواز بعثة من ولد الزنا المعلوم لكل
احد وان يكون ابوه فاعلا لجميع الفواحش وابلغ اصناف الشرك وهو ممن يتمسخر به ويضحك عليه ويصفع في الاسواق ويشتم
به ويكون قد لاط به دائما لاتيه به قوادا ويكون امه في غاية الزنا والقيادة والاشتهار بذلك لا ترد يد لامس ويكون هو ايضا
في غاية الدناءة والسقاطة ممن قد لاط به طول عمره حال النبوة وقبلها ويصفع في الاسواق ويعتمد المناكير ويكون قوادا بطالا
فهؤلاء يلزمهم القول بذلك حيث نفوا التحسين والتقبيح العقليين وان ذلك ممكن فيجوز وقوعه من الله تعالى وليس هذا
ابلغ من تعذيب الله من لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب طول الابد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول نعوذ بالله من هذه

دعوته ظ

تبلها

البحث

من ص

الخرافات والهذيانات وذكر هذه الفواحش عند ذكر الانبياء والدخول في زمرة الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في
الذين آمنوا لهم عذاب شديد في الدنيا والآخرة وكفى بها اساءة الادب ان يذكر عند ذكر الانبياء والمعصومين امثال هذه
الترهات ثم يعترض على مشايخ السنة وعلماء الاسلام بما لا يلزم من قولهم شيء منه وقد علمت ان الحسن والقبح يكون بمعان ثلثة
احدها وصف النقص والكمال والثاني الملائمة والمنافرة وهذان المعنيان عقليان لا نزاع فيه فاذا كان مذهب الاشاعرة انهما
عقليان فاي نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه القبايح التي ذكرها هذا الرجل السوء الفحاش وكانه
حسب ان الانبياء امثاله من رعاع الحلة التي يفسدون على شاطي الفرات بكل ما ذكر نعوذ بالله من التعصب فانه اورده النار
انتهى واقول الخرافة الظاهرة ما ظهر من هذا الناصب العاجز المبهوت الذي ينسج عليها اوهاما واهية كنسج العنكبوت فقصور المصنف
عن بيوت فانه لم نفهم مقصود المصنف قدس سره مع ظهوره كالنور على شاهق الطور فاتى بما شاء من الفتور والفطور وذلك ان
كلام المصنف قدس سره في فعل الله بعد البعثة كما صرح به بقوله فلو جوزوا ان ينتهي الى جواز بعثة من ولد من الزنا آه وزعم ان ما ذكره
من القول بالحسن والقبح بالمعنيين المذكورين وتجويز صدور القبايح عنه تعالى ظاهر لا خفاء فيه اما بالنظر الى المعنى الاول فلان
الكمال والنقصان مخصوصان بالصفات كما صرحوا به فيما نقل سابقا والبعثة من الافعال فلا يجريان فيه واما بمعنى الملائمة
والمنافرة فلان بعثة من يفعل به كل شنيع قد يلايم غرض الفاعلين فجاز ان يبعث الله تعالى مثل هذا الشخص لملائمة غرض هؤلاء
اذ هو حاكم على الاطلاق ولا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء بل كل قبيح يصير حسنا بفعله كما قال به الاشعري فكيف يحكم العقل
بالمعنيين على عدم جواز ذلك على الله تعالى وقد اشار المصنف الى انضمام باقي المقدمات التي ذكرناه بقوله وان ذلك ممكن الحصول
وقوعه من الله وليس هذا ابلغ من تعذيب الله تعالى من لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب وفصل ذلك فيما سيجيء بعيد ذلك متصلا
به عند الكلام على المعتزلة فلا تغفل ولعله اتضح بما ذكرناه انه لا يرتبط بما ذكره المصنف قدس سره ما ذكره هذا الناصب بقوله
فاذا كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاي نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه القبايح آه وذلك
لظهور انه لا يلزم من دلالة العقل باحد المعنيين قبح اتصاف صاحب الدعوة بذلك ادراك قبح ارسال الله تعالى لمثل هذا
الشخص وكيف يدرك ذلك مع انه على قاعدة القوم لا يقبح شيء من الله تعالى فيجوز عليه بعثة مثل ذلك الشخص كما جوزوا عليه
صدور غيره من القبايح والظلم حسب ما اشار اليه المصنف قدس سره وكيف لا وفي المواقف وشرحه ان النبوة عند اهل الحق من الاشاعرة
من قال له الله ارسلتك الى قوم كذا ولا يشترط في الارسال شرط من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات
في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته
من يشاء من عباده فالنبوة رحمة موهبة متعلقة بمشيته فقط انتهى هذا واما الابيات التي ذكرها في توبيخ المصنف قدس سره
فلما يناسب بحال السلاف الناصب حيث شاعوا تلك الروايات الفاحشة وذكروها في صحاحهم وغيرها من جوامعهم و
تداولوها بينهم في انديتهم ومجالسهم قرنا بعد قرن فان كون قصدهم في ذلك تشييع الفاحشة ظاهر لا يحتمل المناقشة
فيه واما المصنف فليس قصده في هذا المقام الا استقباح امر السلف في اشاعة تلك الفواحش ليرتدع الخلق عن اتباعهم بل الذي
فعله المصنف من قبيل الجرح والتعديل الذي قد اوضحوا له السبيل وفي تفسير النيسابوري ان بعضهم حمل الفاحشة على الزنا
وخصص من يحب شيوع الفاحشة بعبد الله بن ابي فعلى هذا لا يرتبط الآية بما نقله القوم ايضا فضلا عن المصنف قدس سره

واما ماذكره



واما ما ذكره من ان المصنف اساء الادب بذكر تلك القبايح والمعايب عند ذكر الانبياء عليهم السلام فهذا ايضا من بركة البراكة
فان الاشاعرة هم الذين قالوا بجواز صدور الفواحش عنهم فيلزم الناقل لكلامهم ما لزمهم من المقارنة في الذكر وناقل
الكفر ليس بكافر بالاتفاق وايضا كثيرا ما يفرضون الحكماء والمتكلمين عند الاستدلال على وجود الواجب او على وحدته مثلا
عدمه او تعدده المستلزم لكفر قايله او شركه ولم يتوجه عليهم الى الآن مؤاخذة عن عاقل فضلا عن فاضل بان ذلك اساءة ادب
او كفر او شرك فكذا فيما اتى به المصنف ههنا لاتحاد اسلوب الكلامين ولكن الذي حمل الناصب على هذا التشنيع هو بعده عن الحق
وانحرافه عن سمت الحق والصواب كما حكي ان رجلا رأى فقيها ناقصا كالناصب في مسجد فسأله عن مسئلة من مسائل الحيض
او الاستحاضة ولما رأى المتفقه انه عاجز عن جواب مسئلة اضطرب وقال يا سخطا عليك اخرج هذه القاذورات من بيت
الله ورمى عليه جهل نفسه فلينظر اولياء الناصب ان هذه الحيل والتمويهات انسب بما يصدر من رعاع الحلة على شاطي
الفرات قال المصنف رفع الله درجته واما المعتزلة فانهم حيث جوزوا صدور الذنب عنهم لزمهم القول بجواز ذلك ايضا و
اتفقوا على وقوع الكباير منهم قبل البعثة كما في قصة اخوة يوسف فلينظر العاقل بعين الانصاف هل يجوز المصير الى هذه
الاقاويل الفاسدة والآراء الردية وهل يبقى مكلف ينقاد الى قبول قول من كان يفعل الفاحشة طول عمره الى وقت نبوته
وانه يصفع ويستهزء به حال النبوة وهل يثبت بقول مثل هذا حجة على الخلق واعلم ان البحث مع الاشاعرة في هذا الباب ساقط
لانهم ان تخطوا في ذلك فقد استعملوا الفضول لانهم يجوزون تعذيب المكلف على انه لم يفعل ما امره الله تعالى به من غير ان
يعلم ما امر به ولا ارسل اليه رسولا البتة بل وعلى امتثال ما امره به وان جميع القبايح من عنده تعالى وان كل ما هو واقع في
الوجود فانه من فعله تعالى وهو حسن لان الحسن هو الواقع والقبيح هو الذي لم يقع فهذه الصفات المذكورة الخسيسة في
النبي وابويه حسنة لو فرضها من الله تعالى فاي مانع حينئذ من البعثة باعتبارها وكيف يمكن للاشاعرة منع كفر النبي وهو من الله
كل ما يفعله تعالى فهو حسن وكذا انواع المعاصي وكيف يمكنهم مع هذا المذهب التنزيه للانبياء نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى
تحسين الكفر وتقبيح الايمان وجواز بعثة من اجتمع فيه كل الرذايل والسقطات وقد عرفت من هذا ان الاشاعرة في هذا
الباب قد انكروا الضروريات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول استدلال المعتزلة على وقوع الكباير من الانبياء قبل البعثة
بقصة اخوة يوسف استدلال قوي لان الاجماع واقع على ان اخوة يوسف صاروا انبياء بعد القاء يوسف في الجب وغيره
من الذنوب التي لا شك انها كباير وهذا الرجل ما تعرض بجوابه الا بالفحش والخزعبلة والطودعية كالرعاع والاجلاف السوقية
والمعتزلة يثبتون الوقوع وهو لا يقدر على الدفع ويبحث معهم في الجواز وهذا من غرايب الطوارئ في البحث ثم ما ذكر ان البحث
مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف وغيره من الطامات فقد عرفت فيما سبق جواب كل ما ذكر وان الحسن و
القبح شرعيان بمعنى وعقليان بمعنيين آخرين وعلمت ان كل ما ذكره ليس بمذهبهم ولا يرد عليهم شيء والقوم لا يجالون عن زمرة
العقل انتهى اقول دعوى الاجماع ممنوع وانما ذهب من ذهب الى كونهم انبياء من تفسير الاجتباء بالنبوة في قوله تعالى و
كذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تاويل الاحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما اتمها على ابويك من قبل ابرهيم واسحق
الآية وليس الاجتباء صريحا ولا ظاهرا في هذا المعنى كما يشعر به قوله تعالى وكذلك يجتبيك فان معناه على ما ذكره فخر الدين
الرازي في تفسيره كما اجتباك بمثل هذه الرؤيا العظيمة الدالة على شرف وعز وكبرياء شان كذلك يجتبيك لامور عظام

الفقيه ره

قال الزجاج الاجتباء مشتق من جبيت الشيء اذا خلصته لنفسك ومنه جبيت الماء في الحوض وايضا قال الرازي واختلفوا في المراد بهذا الاجتباء فقال الحسن يجتبيك ربك بالنبوة وقال آخرون المراد منه اعلاء الدرجة وتعظيم المرتبة فاما تعيين النبوة فلا دلالة في اللفظ عليه ثم قال واعلم انا لما فسرنا هذه الآية بالنبوة لزم الحكم بان اولاد يعقوب كلهم كانوا انبياء وذلك لانه قال ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب وهذا يقتضي حصول تمام النعمة لآل يعقوب فلما كان المراد من تمام النعمة هو النبوة لزم حصولها لآل يعقوب ترك العمل به في حق من عدا ابناءه وجب ان يبقى معمولا به في حق اولاده انتهى كلامه صريح في عدم الاجماع واصرح من ذلك ما في الشفاء للقاضي عياض حيث قال واما قصة يوسف واخوته فليس على يوسف منها تعقب واما اخوته فلم يثبت نبوتهم فيلزم الكلام على افعالهم وذكر الاسباط وعدهم في القرآن عند ذكر الانبياء قال المفسرون يريد من نبي من ابناء الاسباط انتهى وكيف ينعقد الاجماع في ذلك مع اتفاق ائمة اهل البيت عليهم السلام و علماء شيعتهم على خلاف ذلك وانهم لا ينالوا عهد النبوة والامامة على ان شارح التجريد ذكر ان كثيرا من المعتزلة ذهبوا الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا فكيف يتاتى بالنظر اليهم دعوى الاجماع على اخوة يوسف مع ان قولهم فيما حكى عنهم في كتابه ليوسف واخوه احب الى ابينا منا محض الحسد والحسد من امهات الكبائر لا سيما وقد اقدموا بسبب ذلك الحسد على تضييع ذلك الاخ الصالح والقائه في غيابت الجب وذل العبودية وتبعيده من الاب المشفق والقوا اباهم في الحزن الدائم الاسف العظيم واقدموا على الكذب فما بقيت خصلة مذمومة ولا طريقة في الشر والفساد الا وقد اتوا بها فكل ذلك شنيع في العصمة والنبوة واما قول الناصب انا نلتزم ما فرض بجواب استدلال المعتزلة الا بالنقض فيجاب بان من يكابر ضرورة العقل لا يستحق من الجواب الا مثل ذلك كما مر واما قوله والمعتزلة يثبتون الوقوع ففيه ان اثبات وقوع نبوة اخوة يوسف مما دونه خرط القتاد لان هذا الناصب زعم ثبوته بالاجماع وقد اوضحنا بطلانه ولنعم ما فعل حيث جعل الطامات بيانا لما ذهب اليه الاشاعرة في قوله ثم ما ذكر ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف وغيره من الطامات اه فانهم ولما ما احال جوابه الى ما ذكره فيما سبق فقد مر ما عليه عن فيما سبق فتذكر قال المص رفع الله درجته **المسئلة الخامسة في الامامة** وفيه مباحث الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما ذهبت الامامية والاسماعيلية الى ان الائمة كالانبياء في وجوب عصمتهم من جميع القبائح والفواحش من الصغر الى الموت عمدا وسهوا لانهم حفظة الشرع والقوامون بحاله في ذلك كحال النبي صلى الله عليه وآله ولان الحاجة الى الامام انما هي للانتصاف للمظلوم عن الظالم ورفع الفساد وحسم مادة الفتن وان الامام لطف يمنع القاهر من التعدي ويحمل الناس على فعل الطاعات واجتناب المحرمات ويقيم الحدود والفرائض ويؤاخذ الفساق ويعزر من يستحق التعزير فلو جازت عليه المعصية وصدرت عنه انتفت هذه الفوائد وافتقر الى امام آخر ويتسلسل وخالفت السنة في ذلك وذهبوا الى جواز امامة الفساق والعصاة والسراق كما قال الزمخشري وهو افضل علمائهم لا كالدوانيقي المتلصص يشير الى المنصور فاي عاقل يرضى لنفسه الانقياد الديني والتقرب الى الله تعالى بامتثال اوامر من كان يفسق به طول وقته وهو غائص في القيادة وانواع الفواحش ويعرض عن المطيعين المبالغين في الزهد والعبادة وقد انكر الله تعالى بقوله امن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب والاشاعرة لا يتمشى هذا على قواعدهم حيث جوزوا صدور القبائح



عنه تعالى ومن جملتها الكذب فيجوز الكذب في هذا القول تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما الباقون فانهم جوزوا تقديم المفضول على الفاضل فلا يعتبر هذا الانكار على قولهم ايضا فقد ظهر ان الفريقين خالفوا الكتاب العزيز انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول لطالم ان بحث الامامة عند الاشاعرة ليست من اصول الديانات والعقايد بل هي عند الاشاعرة من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين والامامة عند الاشاعرة هي خلافة الرسول صلى الله عليه وآله في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وشرط الامام الذي هو اهل للامامة ومستحقها ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع ليقوم بامر الدين ذا راي وبصارة بتدبير الحرب وترتيب الجيوش شجاعا قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة عدلا لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه والعدل عندنا من لم يباشر الكبائر ولم يصر على الصغائر عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات العقل والدين حرا قرشيا فمن جمع هذه الصفات فهو اهل للامامة والزعامة الكبرى واما العصمة فقد شرطها الشيعة الامامية والاسماعيلية واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام بالامور المذكورة ولو جازت المعصية عليه وصدرت عنه انتفت هذه الفوايد ونقول ماذا يريد من العصمة ان اراد وجوب الاجتناب في جميع احواله عن الصغائر والكبائر فلا نسلم لزوم ذلك لان صدور بعض الصغائر المعفو عنه لاجتنابه عن الكبائر لا يوجب ان لا يكون منتصفا من الظالم للمظلوم وباقي الامور المذكورة وان اراد وجود ملكة مانعة من الفجور فنحن ايضا نقول بهذه العصمة ووجوبها للامام لانا شرطنا ان يكون عدلا والعدل عندنا له ملكة العصمة المانعة من الفجور وصدور بعض الصغائر عنه في بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة لان الملكة كيفية راسخة في النفس فمن يريد صدور الفعل عنه صدر بالمشقة وروية وكلفة وصدور خلاف مقتضى الملكة لا ينفي وجود الملكة لعارض كما يخلو الانسان عنه كصاحب الملكة الخلقية من العفة والشجاعة قد يعرض له ما يعرضه الى صدور خلاف الملكة ومع ذلك لا يزول عنه الملكة فالعصمة بمعنى الملكة حاصلة للمجتنب عن الكبائر المصر في تركها وان صدر عنه نادرا بعض الصغائر فاندفع هذا الاشكال ولم يلزم ما ذكره واما ما قال ان اهل السنة خالفوا في ذلك وذهبوا الى جواز امامة السارق والفاسق فانت تعلم ان هذا من مفترياته لان كتب اهل السنة مشحونة بالقول بوجوب عدالة الائمة فالفاسق كيف يجوز عندهم ان يكون اماما والحال انه لا يجوز ان يكون قاضيا فعلم انه مفتري كذاب ونعم ما قلت فيه **واقول** اذا ما راى طيبا في الكلام يعاد وزرة الكذب قد دسه خلط بالطهر الخبا فابن المطهر بالجنس والباقي من الكلام قد علمت انه بتغييره انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان بحث الامامة عند الاشاعرة ليس من اصول الديانات بل من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين الخ دليل على عدم ديانتهم او عدم اطلاعهم على حقايق اصول الدين فان انكارهم لاصالته مكابرة مردودة بما ذكره المص من ان الائمة حفظة الشرع والقوامون بحفظهم كحال النبي صلى الله عليه وآله ولقوة هذا الدليل اعرض عنه الناصب فلم يتعرض له بل تعرض لما ذكره المص بعد ذلك بقوله ولان الحاجة الى الامام آه حيث قال واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام اه فانهم ومن العجب انهم بالغوا في فرعية هذه المسئلة حتى قالوا لا يجب البحث عنها ولا طلب الحق فيها بل يكفي فيها التقليد ولهذا لا يكثر غالبهم بل لا يتفق في ظاهر اقوالهم وانما التزموا ذلك ليحصل الغفلة عما اقترحوه من ثبوت الامامة بالاختيار دون النص والاعتبار دليلا ويحصل الغفلة عن فساد ما انتحله خلفاؤهم من حقوق الائمة الاعلام واختلفوا من

الاحاديث التي استندوها الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم انا قضينا ذلك وصرحوا بان حقوق النبوة من حماية بيضة الاسلام وحفظ الشرع ونصب الولاية والاعلام وجهاد الكفار والبغاة والانتصاف للمظلوم وانفاذ المعروف وازالة المنكر وغير ذلك من توابع منصب النبوة ثابتة للامامة لانها خلافة عنها ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهو الامام بالاتفاق فيجب معرفته اصالة لا من باب المقدمة وطارحوه في كتبهم كالحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وهو نص صريح في ان الامامة من الاصول بحكم الضروري بان الجاهل الشي من الفروع وان كان واجبا لا يكون ميتة جاهلية اذ لا يتقدم ذلك في اسلامه وليس المراد من امام زمانه القرآن المجيد كما زعموا والا لكان تعلمه واجبا على الاعيان ولا النبي صلى الله عليه وآله لانه امام الانام الى الزمان وفيه دليل على اختصاص اهل كل زمان بامام يجب عليهم معرفته ومع القول بانه القرآن او بعضه كالفاتحة لا يبقى لهذا التخصيص فايدة اصلا سيما على مذهب الحنفي الذي لا يوجب تعلم القرآن ولا الفاتحة ولا بعضا آخر منه بل يكون بكفاية ان يقال بالفارسية دو برگ سبز كما هو المشهور بين الجمهور فلا يكون هذا التاويل طائقا بمقتضى الحديث قطعا بل قد صرح قاضي البيضاوي في بحث الاخبار من كتاب المنهاج وجمع من شارحي كلامه بان مسئلة الامامة من اعظم مسائل اصول الدين التي مخالفتها توجب الكفر والبدعة وقال الاستروشني من الحنفية في كتابه المشهور بينهم بالفصول الاستروشني بتكفير من لا يقول بامامة ابي بكر بل هم يناقضون ذلك بفعلهم ايضا حيث يتصدون لقتل من ظن ان ابا بكر ليس بامام او قال انا اعتقد ان امير المؤمنين عليه السلم خليفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بلا واسطة نقل اذا انتهى اليه او تقليد البعض المجتهدين وبالجملة لو كان هذه المسئلة من الفروع لكفى فيها ظن المجتهد وتقليد الغير فلا يكون سبيل الى تخطئة المجتهد الذي ظن او قال شيئا مما اتهم فضلا من قتل والحال انا نراهم بل فعلهم بخلاف ذلك هذا واستدل صاحب المواقف وشرحه على انها من الفروع بان نصب الامام واجب على الامة سمعا لوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفات النبي صلى الله عليه وآله على امتناع خلو الوقت عن امام حتى قال ابو بكر ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قوله وتركوا الاشياء المهمة منها دفن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والصلوة عليه والتعزية لاهل البيت وتسليتهم ولم يزل الناس بعد الخلفاء على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام متبع الثاني انه فيه دفع ضرر مظنون وانه واجب اجماعا وبيانه انا علمنا على التقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا انتهى والقول فيه وجوه من الخلل وصنوف من الزلل اما في استدلاله على ذلك بان نصب الامام واجب على الامة الى آخره فلانه مصادرة على المطلوب لان وجوب النصب على الامة متفرع على كونها من الفروع مع ان الوجوب السمعي منحصر في الكتاب والسنة والاجماع والكل مفقود ههنا باعتراف الخصم كما ستطلع عليه قريبا وايضا وجوب نصبه على الامة يقتضي انهم اذا لم يتفقوا لم يحصل انعقاد الامامة بل يجب اعادة النظر مرة اخرى وقد لا يتم شي من ذلك لاتفاقهم لاختلاف الاراء غالبا وهو يبطل تعليقها على راي الامة والا لزم تعدد نصب الامام او جواز عمل كل فريق برايه فيكون منصوب كل فريق اماما عليهم خاصة هف واما قوله تواتر اجماع المسلمين على امتناع خلو الوقت عن امام اه فلان امتناع خلو الزمان عن الامام اعم من ان يكون منصوبا من الله تعالى ورسوله او من قبل الامة ولا دلالة للعام على الخاص فلا يستلزم المطلوب مع ان الاجماع المذكور



حجة عليهم لانا نجد كثيرا من الزمان خاليا عن امام جامع للشرائط المعتبرة عندهم وهي القرشية عندهم بالاتفاق والعدالة والاجتهاد على الخلاف والقول بوجوده في ناحية غير معلومة مكابرة واما قوله فبادر الكل فلان هل الكل كان بعضا من الكل باتفاق الكل فلا يكون حجة على الكل عند الكل ولانه يحتمل ان يكون المبادرة للتفحص عن امام منصوب من الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم واما قوله وتركوا اهم الاشياء فلان الذي ترك الامام ودفن الرسول صلى الله عليه وآله كان جابرا جاهلا زنديقا لا عالما عادلا صديقا فليس تلك مسئلتنا المطلوب لقيام الاحتمال المذكور والشيعة يرون فعلهم الشنيع هذا على عصيانهم بل عدم ايمانهم واختيارهم الدنيا على الآخرة وذلك لانهم يذكرون حديثا وهو انه من صلى على نبيه غفر له ذنوبه فلو كانوا مصدقين بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله لما اعرضوا عن هذه السعادة الكبرى والمغفرة العظمى مع ان المصلحة والمسرة في امور الدين والدنيا ما يفوت بيوم او يومين فلو كان لهم ايمان ومروة لصبروا للصلوة عليه صلى الله عليه وآله والتعزية لاهل البيت عليهم السلم وادخالهم في المشورة اذ النزاع كان معهم ولذلك قال علي عليه السلم كيف الشورى والمشيرون غيب فليت شعري كيف صار ذلك واجبا فوريا مع انه حين اراد النبي صلى الله عليه وآله ان يكتب في مرضه كتابا في هذا الباب منعه عمر وقال حسبنا كتاب الله كما سيجي واما قوله ولم يزل الناس آه فلانه مكابرة وخلافه ظاهر لا يخفى على احد واما قوله لان فيه دفع ضرر فلان في نصب الامام عبد النبي صلى الله عليه وآله وخلفه ضرر مظنون بل مجزوم به وكذا نجد في بعض الاوقات واما قوله لانا نعلم اه فلان هذا القول مع عدم دلالته على المقصود اعتراف منه بان افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعدم الفرق بين المقصود والغرض والقول بان مقصوده اعرض من جلالة لا يكون باعثا على فعله تعالى سفسطة كما لا يخفى فقد تحقق بما فصلناه ان الامامة خلافة عن النبوة قائمة مقامها كما اشار اليه المصنف واذا كان كذلك فكل ما استدل النافي على وجوب النبوة في حكمه تعالى فهو بعينه دال على وجوب الامامة في حكمه ايضا لانها سادة مسدها لا فرق بينها وبينها الا في تلقي الوحي الالهي بلا واسطة وكذا الكلام في الشرائط المعتبرة عندنا واما ما ذكره الناصب من اشتراط الاجتهاد فمردود بان رتبة الامام اجل واعلى من ذلك كما ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذلك لما سيجي في مباحث اصول الفقه من الادلة الدالة على ذلك ومنها ان الاجتهاد قد يخطي ووقوع الخطاء من النبي صلى الله عليه وآله عندنا محال لثبوت عصمته كما مر فكذا الامام القائم مقامه كما سبق وكذا الامام وان لم يكن موحيا بالوحي لكنه متمكن من الاطلاع ومطالعة اللوح المحفوظ كما يدل عليه كلام الشيخ ابن حجر العسقلاني في شرح ما رواه البخاري من حيث اعتراض النبي صلى الله عليه وآله على الحسن عليه السلم الامام رضاعه عند وضع بعض تمرات الصدقة في فمه بقوله كخ كخ اما تعلم ان الصدقة حرام علينا فان الشيخ المذكور اجاب عن قول من استبعد اعتراض النبي صلى الله عليه وآله على الحسن عليه السلم في حال رضاعه وعدم كونه مكلفا بعدم استواء حال الحسن وحال غيره لان الحسن في تلك الحال كان يطالع اللوح المحفوظ على انه لو بني على كلامه اشتراط الاجتهاد في الامام فربما لزم لخاصه لا تقريبه له المكلف لا يجب على اتباعك حتى اعرف ان ما تقول صواب وغيرنا عن حال غلبة القوة الشهوية ولا اعرف الا بقولك وقولك ليس بحجة دايما بل حال غلبة القوة العقلية المساوقة للعصمة ولا اعرف ان هذه الحالة هي تلك الحال فينقطع الامام لا يقال لم لا يجوز معرفة صحة قوله بكونه مجتهدا اصلنا الكلام في قبول قوله كقبول قول المفتي فانه يجب على المقلد قبول قوله دايما وان لم يكن معصوما لانا نقول اما مدعي الاجتهاد فلم

العامي ايضا لانه اذا الزم المكلف له ان يقول اني اجتهدت فادى اجتهادي الى عدم وجوب قبول قولك في هذه الحالة فينقطع واما وجوب قبول قوله كالمفتي فهو باطل لوجوه منها ان قبول قول المفتي انما هو على العامي المحض الذي لا يتمكن من معرفة الصواب من الخطاء بالاجتهاد اما من يتمكن فلا يجب عليه قبول اجتهاد اخر ومنها ما هو مذكور في كتاب الالفين للمصنف رفع الله درجته فليرجع اليه من اراد زيادة الافادة واما اشتراطهم للشهادة بتدبير الحروب فهو من لوازم اشتراط العصمة اذ المعصوم مؤيد ضرورة بالعقل والبصارة في ضروريات الدين وكذا الشجاعة ولعل الناصب الجاهل ان دعوى الشجاعة المقرونة بصدور الاثار لابي بكر وعمر وعثمان الذين فروا مرارا وذهبوا عريضا في غزوات النبي صلى الله عليه واله على ما سيجيء شكل اردفه بقوله قوة القلب ليكون مهربا له عند اعتراض احد عليه في دعوى الشجاعة لهم بان يقول له على طريقة الرجم بالغيب والرمي في الظلام ان قوة القلب الذي هي منشاء الشجاعة وامر غيبي لا يعلمه الا الله كانت حاصلة فيهم وان لم يظهر فيهم لوازمها واثارها وفيه ما فيه واما العدالة فقد اغنى الامام ما اشترطنا فيه من العصمة عن اشتراط التي دونها في المرتبة ولا يخفى ما في استدلاله على اشتراط العدالة وعدم الجور بقوله لان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه فان ذلك اخص من المدعى كما لا يخفى واما اشتراط الحرية فهو مما لا كلام فيه واما القرشية فليس بشرط لكنه قد اتفق كون ائمتنا المعصومين الاثنى عشر عليهم السلام من قريش ثم من بني هاشم ثم من بني عبد المطلب ثم من ال النبي صلوات الله عليه واله واما ثانيا فلان قوله واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام الى اخر ما ذكره من الايراد والترديد مردود اولا بان ما اتى به من منع اللزوم منع للمدعى المستدل عليها فيكون خارجا عن قانون المناظرة وثانيا انا نختار الشق الاول ونقول ان المنع الذي ذكره بقوله لا نم لزوم ذلك اما منع لوجوب الاجتناب عن الصغاير كما يدل عليه قوله لان صدوره بعض الصغاير اه او منع لوجوب الاجتناب في جميع الاحوال ايض والثاني ظاهر البطلان اذ من الاحوال حال الكهولة والشيخوخة والسفر والحضر وحال القعود او القيام وحال كونه راكبا او راجلا الى غير ذلك ومن البين ان عدم انتصافه للمظلوم عن الظالم في بعض هذه الاحوال يخل بغاية امامته وكذا الاول لان الكلام ليس في صدور الصغاير وفي ايجاب ذلك عدم الانتصاف عن الظالم للمظلوم بل في جواز صدور الصغاير والكباير عنه واستلزم ذلك جواز الخطاء ولا ينتصف فيحتاج الى امام اخر وهكذا فيلزم التسلسل والحاصل ان الغرض من نصب الامام ان يبعد المكلفين عن الخطاء والعصيان ويقربهم الى الطاعة والرضوان فلو كان هو ايضا جائز الخطاء لاحتاج الى امام اخر وذلك الاخر ايضا لو لم يكن معصوما لاحتاج الى الثالث وهكذا فلو لم يكن في شيء من المراتب امام معصوم يلزم التسلسل وهذا الدليل دليل وجوب انتهاء الممكنات الى الواجب دفعا للتسلسل كما لا يخفى هذا وربما يكابر المخالف ويقول ليس الغرض من الامام ما ذكرتم من التبعيد والتقريب بل الغرض منه حفظ اهل الاسلام وترتيب امورهم على وجه انتظام حتى لا ينتهي الى الفتنة والفساد واختلال احوال العباد وفي كلام الناصب اشعار بهذا ايض ودفعه ظاهر لان نظام الامور على الوجه المخالف للشريعة ليس بمطلوب للشارع فيجب ان يكون الامام معصوما والا لما كان نظام الامور ووجوده على الوجه الشرعي ولا اقل من جهة معصيته فيحتاج الى اخر يحصل منه الانتظام الشرعي ويتم وثالثا انا نختار الشق الثاني ونقول ان اكثر ما ذكره من احكام الملكة باطل مخترع من عند نفسه سيما ما ذكره بقوله وصدور بعض الصغاير عنه في بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة فانه

تشبيه دليل عصمة الامام بدليل وجود الواجب جلّ اسمه





دعوى كاذبة باطلة وما استدل عليه بقوله لان الملكة كيفية راسخة في النفس متى يراه صدور الفعل اه اكذب منه وانما المذكور في الكتب المتداولة في تعريف الملكة ما اخذ فيه قيد الدوام والضبط قال العلامة الدواني في رسالته الفارسية المشهورة المعمولة في تحقيق معنى العدالة ما هذه عبارة وبدون نفس متمرن بملكات ثلثه حكمت وعفت وشجاعت كردد بروجهي كه على الدوام افعال بر قانون مضبوط ونهجي مقرر از وصدور يابد بي تجشم رويتي جديد وسعيي مستانف آن ملكه عدالت باشد انتهى وقد عرف ابن الحاجب في مختصره وغيره في عصره العدالة بانه كيفية راسخة تبعث المتصف بها على ملازمة التقوى والمروة والرسوخ والملازمة يقتضيان الدوام وعدم التخلف كما لا يخفى وهل يقول عاقل ان الكتابة اذا صارت ملكة لا ينافيها وقوع الغلط فيها احيانا بل الذي نقله هذا الناصب سابقا في شرح مسئلة عصمة الانبياء من تعريف الاشاعرة وعوان للعصمة فيهم ذنبا ان يقتضي الدوام واللزوم ايض بل ما نقله من تعريف الحكماء ثمه يستدعي ذلك ايض فما ذكره من ان صدور خلاف مقتضى الملكة لا ينفي وجود الملكة مقدمة فاسدة مخالفة للعقل والنقل نعم يمكن وقوع خلاف ملكة العدالة ظاهرا لعارض كالجبر او الجبر في حق صاحب تلك الملكة او كون الكذب لانقاذ النبي الذي قصده الاعداء فان ارتكاب الكذب ههنا انما هو لكون اقل القبيحين وقد قال الشارع عليه السلام من ابتلى ببليتين فليختر ايسرهما وحيث لا مخالفة للشرع حقيقة في هاتين الصورتين ونظائرهما فلا يكون الارتكاب بهما قادحا في ملكة العدالة ومن هذا الباب ما يصدر في حال التقية كما لا يخفى واما ثالثا فلان انكاره لما نسبه المصنف الى اصحابه من تجويزهم امامة الفاسق والسارق حيلة لا يفي باصلاح ما افسده اسلافه فقد قال الاسفرايني الشافعي في كتاب الجنايات من الينابيع وينعقد الامامة ببيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم الموصوفين بصفات الشهود كامامة الصديق وباستخلاف من قبله ولو لبعضهم كامامة الفاروق وبجعله شورى كامامة عثمان بقبول المولى من عهد المولى المعوية بالقهر والاستيلاء ولو فاسقا او جاهلا او عجميا انتهى وقال شارح العقايد النسفية انه لا ينعزل الامام بالفسق والجور لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم انتهى وقال شارح الوقاية في فقه الحنفية لا يحد الامام حد الشرب لانه نايب من الله تعالى انتهى وانما تكلفوا هذه الخرافات لتصحيح امامة معوية ويزيد وامثالهم ومن قال منهم ان الامام يشترط ان يكون من اهل العدالة فالظاهر انه شرطه استحسانا عنده لا شرطا لا كما قال في المطول ان اعتقاد التنافي شرط حسن قصر القلب فقال عليهم الاصلوة لا يجتمع القلب لا كما لا ابهار فيه واما ما قاله نظرا في قابلية مقامات ابيات اذا ما رايت فاضلا في الامام بفضله فيه لعقد فانه يلوث الظهور بافضلية نفوس الشعار ما الجسد قال المص رفع الله درجته

## البحث الثاني

في ان الامام يجب ان يكون افضل من الرعية اتفقت الامامية على ذلك وخالف فيه الجمهور فجوزوا تقديم المفضول على الفاضل وخالفوا العقل والنقل في الكتاب فان العقل يقبح تعظيم المفضول واهانة الفاضل ورفع مرتبة المفضول وخفض مرتبة الفاضل والقرآن نص على انكار ذلك فقال تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقال الله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب وكيف ينقاد الاعلم الى الاذى هذا الاشرف حسبا ونسبا للادون في ذلك كله

وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول المراد من كون الامام افضل من الرعية ان كان كونه احسب وانسب واشرف
واعرف واشجع واعلم فلا يلزم وجوبه عقلا كما ادعاه على تقدير القول بالوجوب العقلي لان صريح العقل يحكم بان مدار
الامامة على حفظ الحوزة والعلم بالرياسة وطريق التعيش مع الرعية بحيث لا يكون فظا غليظا مستقلا ولا سهلا ضعيفا
يستولي عليه الرعية ويكون حامي الذمار ويكفيه من العلم ما شرط القوم من الاجتهاد وكذا الشجاعة والقرشية في النسب
وان وجد في رعيته من كان في هذه الخصال اتم ولا يكون مثله في حفظ الحوزة فالذي يكون اعلم بتدبير حفظ الحوزة فالعقل
يحكم بانه هو الاولى بالامامة وكثير من المفضولين يكونون اصلح للامامة من الفاضلين اذ المعتبر في ولاية كل امر والقيام
به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله وهو بالزعامة والرياسة اعرف وبشرائطها
اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وان اراد بالافضل ان يكون اكثر ثوابا عند الله تعالى فهذا امر يحصل له الشرف والسعادة
ولا تعلق له بالزعامة والرياسة وان اراد بالافضل الاصلح للامامة لكونه اعلم بحفظ الحوزة وتدبيرات المملكة فلا شك انه
اولى ولا يجب التقديم اذا حصل حفظ الحوزة بالادون بل الاولى والانسب تقديم هذا اذا لم يسبق له عقد بيعة فان سبق
وكان في تغييره مظنة فتنة فلا يجوز التغيير هذا جواب ما استدل به على هذا المطلب من ان نقيض العقل مع انا غير
قائلين به واما ما استدل به من الاية فهو يدل على عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي والمضل والمهتدي
والضال وهذا امر مسلم فان الفاضل الذي لم نصبه اماما وصار المفضول اماما يترجح على المفضول بالعلم والشرف
ولكن المفضول اذا كان احفظ لمصالح الحوزة واصلح للامامة فهو احق بالامامة والفاضل على فضله وشرفه ولا
يحقق هذا ومن الاشاعرة من فصل في هذه المسئلة وقال نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب كما اذا فرض ان
العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول والا وجب انتهى واقول مراد المصنف قدس سره انه يجب ان يكون
الامام افضل واكمل من الرعية في جميع اوصاف المحامد كالعلم والزهد والكرم والشجاعة والعفة وغير ذلك من الصفات
الحميدة والاخلاق المرضية وبالجملة يجب ان يكون اشرفهم نسبا واعلاهم قدرا واكملهم خلقا وخلقا كما وجب ذلك
في النبي بالنسبة الى امته وهذا الحكم متفق عليه من اكثر العقلاء الا ان اهل السنة خالفوا في ذلك كالاعلمية والاشجعية
والاشرفية لان ابا بكر لم يكن كذلك مع ان عمر وابا عبيدة نصباه اماما وكذا عمر لم يكن كذلك وقد نصبه ابو بكر اماما
ولم يتفطنوا بان هذا الاختيار السوء قد وقع مواضعة ومخادعة من القوم حبا لجاه الخلافة وعداوة لامام الكافة
كما يكشف عنه قول طلحة حين كتب ابو بكر وصية لعمر بالولاية والخلافة حيث قال للكاتب لعمر وليته امس وولاك اليوم الى
غير ذلك من المكايد والحيل والخديعة التي استعملوها في غصب الخلافة عن اهلها وكذلك فريق من المعتزلة منهم عبد
الحميد بن ابي الحديد المدايني قالوا تقديم المفضول على الفاضل لمصلحة ما وقالوا ان عليا عليه السلم افضل من ابي بكر
وجاز تقديم ابي بكر عليه لمصلحة وهذا القول غير مقبول اذ يقبح من اللطيف الخبير ان يقدم المفضول المحتاج الى التكميل على
الفاضل الكامل عقلا ونقلا كما تقدم في النبوة ومنشاء شبهتهم في هذا التجويز ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قدم عمرو بن
العاص على ابي بكر وعمر وكذا قدم اسامة بن زيد عليهما مع انهما افضل من كل منهما والجواب بعد تسليم افضليتهما
والاغماض عن ان هذه الافضلية اعتقادهم لهما بعد غصبهما الخلافة انهما انما قدما عليهما في امر الحرب فقط وقد كان





اعلم منهما فيه قطعا كما دل عليه الاخبار والاثار هذا ان جعلنا التقديم والتاخير منوطا باختيار الله تعالى وان جعلناه
منوطا باختيار الامة كما هو مذهب جمهور الناصبة فهو ايضا غير مقبول لانه يقبح في العقول ايضا ان يجعل المفضول المحتاج
في الفقه مقدما على ابن عباس وذلك بين عند كل عاقل والمخالف فيه مكابر ومن العجايب ان ابن ابي الحديد نسب هذا
التقديم الذي ذهب اليه الى الله عز وجل فقال في خطبة شرحه لنهج البلاغة وقدم المفضول على الفاضل لمصلحة اقتضاها التكليف
وهذا القول في غاية ما يكون من السخف لانه نسب ما هو قبيح عقلا الى الله عز وجل مع انه عدلي المذهب فقد خالف مذهبه
ولهذا حمل الشكايات الواردة من علي عليه السلم من الصحابة والتظلم منهم في الخطبة الموسومة بالشقشقية على ذلك ولا يخفى ان الحمل على
ذلك مما لا وجه له سوى التحامل على علي عليه السلم لان هذا التقديم ان كان من الله تعالى لم يصح من علي عم الشكاية مطلقا لاقتضائه كونه
رادا على الله والراد عليه على حد الكفر وان كان من الخلق فان كان هذا التقديم لمصلحة المكلفين علم بها جميع الخلق غير علي عليه السلم
فقد نسب عليه السلم الى الجهل بما عرفه عامة الخلق وان كان لا لمصلحة كان تقديما بالجور والتشهي فلم يكن الشكاية على الوجه الذي
توهم فلا وجه لحملها عليه فتوجه ثم اقول يمكن ان يستدل على عدم جواز تفضيل المفضول بقول ابي بكر اقيلوني اقيلوني فاني
لست بخيركم وعلي فيكم وهذا من خواص هذا التعليق فاحفظه فانه به حقيق ثم هذا الذي اجبنا به عن جانب المصنف اختيار
للاعم من الاحتمالات التي ذكرها الناصب في ترديده الثلاث ويتضح صحته وافادته في المقصود عند القدح على التفصيل في شقوق
ترديده المردود فنقول وبالله التوفيق ما ذكره من الاعرف مع الاعلم في الشق الاول فمحل تامل لانه ان اراد به الاعلم فيلزم
الاستدراك وان اراد به الاعرف لقواعد الرياسة وحفظ الحوزة كما ذكره في الشق الثالث فلا وجه لمنع وجوبه عقلا
ههنا واثباته هناك واما قوله لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة الخ فمردود بانا سلمنا ان المدار على
حفظ الحوزة لكن ذلك الحفظ يعتبر ان يكون على الوجه الشرعي الخالي عن شوائب الجور والظلم الذي لا يحصل الا ممن اتصف
بالعلم والعفة والزهد والشجاعة بل بالعصمة كما مر دون الوجه العرفي السياسي الحاصل من معوية الباغي وغيره يزيد و
الوليد الاموي الجبار العنيد الذي اشهد في المصحف المجيد والحجاج الظالم الفاتك الشريد واللص المتغلب
ونحوهم من كل شيطان مريد فانهم كانوا يدفعون الفتنة المتوجهة على الحوزة بل على خصوص سلطنتهم وجاههم بقتل كل من اتهم
وصلب كل عدو متهم واحراق بيوت اقوامهم وحبسهم وضرب اعناقهم الى غير ذلك من العذاب والنكال بلا ثبوت ذنب
منهم على وجه شرعي وبالجملة ان حفظ الحوزة على الوجه المشتمل على الانتظام الظاهري ودفع الهرج والمرج ورفع تطاول
بعض الاحاد على بعض قد يترتب على وجود الخلفاء المجازية والملوك الجائرة بل لوجود الشحنة والعسس ايضا فيحصل
هذا القسم من الانتظام بهم دون غيرهم من الخلفاء الحقيقية فانهم لوجوب سياساتهم العرفية المذكورة ربما يدفعون
تطاول احاد الناس على غيرهم من العباد بوجه لا يتيسر لغيرهم من الخلفاء الامجاد لكنهم انفسهم واولياء دولتهم يعملون مع
ضعفاء العباد ما يشاؤن من الجور والفساد ولو وقع خلل في احكام الدين القويم واعوجاج في اركان الطريق المستقيم
عجزوا عن الاصلاح والتقويم كما اشار اليه عبد الله بن الحر في جملة قوله شعر تبيت النشاوى من امية نوما ۞ وبالطف
قتلى ما ينام حميمها ۞ وما ضيع الاسلام الا قبيلة ۞ تامر نوكاها ودام نعيمها ۞ واضحت قناة الدين في كف ظالم ۞ اذا
اعوج منها جانب لا يقيمها ۞ وليتامل ذوو الالباب السديدان فيما وقع ايام تغلب يزيد عليه من اللعنة ما يزيد ويزيد من

كقتل الحسين عليه السلم نجى من حفظ حوزة الاسلام او في قتله لاهل المدينة وافتضاض الف بكر من اولاد الصحابة
والتابعين الكرام رعاية حقوق الايتام او في رمي المناجيق على الكعبة وتخريب بيت الله الحرام عمارة لما اختل من النظام
او دعوة لمن نقلها الى دار السلام واما ما اشترطه الناصب من عدم كون الامام فظا غليظا فيشكل بحال امامة عمر فانه
كان منكوا ولعل لسان الصحابة بهاتين الصفتين كما سيجي بيانه واما كفاية اشتراط العلم الاجتهادي فقد مر ما فيه و
سيجي بيان الخطايا الفاحشة الصادرة من اجتهاد عمر التي اعترف فيها بقوله لولا على لهلك عمر وقوله كل الناس افقه
من عمر حتى المخدرات في الحجال واما ما فرضه بقوله ان وجد في رعيته من كان بهذه الخصال آه ففرض محال اذ لا
يعقل كون الشخص متصفا بالاحسبية والانسبية والاشرفية والاعرفية والاعلمية والاشجعية ويكون غيره اعلم بحفظ
الحوزة على الوجه المطابق القانون الشرعي ولعلهم زعموا ان ابا بكر وعمر كانا كذلك بالنسبة الى علي عليه السلم وبطلانه ظاهر
لما اشتهر من ان اكثر ما استعمله عمر من تدبير فتح العجم ونشر الاسلام في بلادهم انما كان باشارة علي عليه السلم ومن اعظم
ذلك ما اشتهر انه لما وصل الى المدينة المشرفة خبر انتكاس راية اهل الاسلام في مقابلة راية اهل العجم المسماة بالدرفش
الكاوياني لخاصية ما كتب عليها بعض اهل الطلسمات من الجدول المشتمل على مائة بيت في مائة بيت رسم امير المؤمنين
عليه السلم بقواعد علم الجفر المختص على راية اهل الاسلام جدولا مشتملا على مائة وواحد في مائة وواحد حتى ابطل خاصية
ذلك الطلسم وانتكس راية العجم عند المقابلة في المرة الثانية من الحرب نعم كان عليه السلم محترزا عن استعمال الغدر
والمكيدة والحيلة والخديعة التي يعد العرب مستعملها من الدهاة وكانوا يصفون معوية بذلك فقد حكى انه لما بلغ
عليا عليه السلم ان جماعة من عسكره يقولون ان معوية صاحب الدهاة دون علي عليه السلم قال اللهم لولا الدين لكنت ادهى
العرب وكذا الكلام في الشق الثاني من ترديده اذ لا يحتمل ان يكون من هو اكثر ثوابا عند الله من جميع اهل عصره خاليا
عن العلم بقوانين الامامة والرياسة منفضلا فيه عن سائر اهل عصره واما ما ذكره في الشق الثالث من انه لا يجب التقديم
اذا حصل حفظ الحوزة بالادون ففيه ان هذا عين الاعتراف بجواز تقديم المفضول من حيثية يصلح للامامة على الفاضل
من تلك الحيثية وتقديم الفاضل على المفضول الذي انكره العقل والنقل وجعله المصنف شناعة على القايل به فعلى
هذا فكان الواجب على الناصب ان يقطع المسافة على نفسه ويقول ان تفضيل المفضول جائز اذا انتظمت الرياسة
بالمفضول ايضا لئلا يصير باقي المقدمات لغوا مستدركا وايضا سيصرح الناصب المردود انه في هذا الجواب المردود
بصدد المماشاة مع الخصم في المحافظة على قاعدة الحسن والقبح العقليين مع ان ما ذكره في هذا الشق مخالف لما ذكره
اعاظم الحكماء ورئيسهم في الهيات الشفاء حيث قال بعد اشتراط النص والافضلية ونحوها من الصفات في الخليفة
المقوّم الاعظم العقل وحسن الايالة فمن كان متوسطا في الباقي مبرزا لا يكون غريبا في البواقي ولا يكون بمنزلته
في هذين فيلزم اعلمهما ان يشارك اعقلهما ويلزم اعقلهما ان يعتضد به ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي عليه السلم
انتهى اذ يفهم من عبارته ان الغريب من العلم الصائر الى الجهل مع كونه عاقلا حسن الايالة وقانون العدالة لا يستحق
الخلافة وان الاعرف بالسياسة انما كان من الاعلم اولى اذا لم يكن الاعلم بمنزلته في العدالة والايالة فلا يكون
على تقدير كونه اعرف بالسياسة اولى من علي عليه السلم لان عليا عليه السلام كان في الامرين على منزلة رفيعة كما اعترف به الخصم ايضا

ونقل

ونقل الشيخ لذلك بحال علي وعمر بقصة ذكرناها في كتاب مجالس المؤمنين ولعل الناصب نعم ان مضمون هذا
الشق منطبق على حال الخلفاء الثلثة وانهم كانوا مفضولين من علي عليه السلم في العلم بحفظ الحوزة ايضا لكن المفضول في ذلك يجوز
نصبه مع وجود الفاضل فيه وفيه انه لو كان لهم علم بحال الرياسة والقيادة لما امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم عليهم عمرو بن العاص
مرة وزيد بن حارثة مرة واسامة بن زيد اخرى ولما حصل ما حصل في زمان تقمصهم الخلافة من بعض النظام بمباشرة غيرهم
من اصحاب الاغراض كما لا يخفى على من تتبع الآثار والاخبار واما ما ذكره من ان هذا جواب ما استدل به على هذا المطلب
من لزوم القبح العقلي مع انا غير قائلين به ففيه ان المص لم يستدل على ذلك بالحسن والقبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه بل تمسك
بغيره من الملائمة والمنافرة والنقص والكمال كما تمسك به الناصب سابقا في الفصل المعقود لبيان تنزيه الانبياء عن صغائر الجرائم
ونحوه ولا ريب في ان الفاضلية والمفضولية من باب الكمال والنقص والملائمة والمنافرة الذي يستقل بادراكه العقل ويحكم
بترجيح احدهما على الآخر واما ما ذكره من ان ما استدل به المص قدس سره من الآية فهو يدل على استواء العالم والجاهل وعدم
استواء الهادي والمضل آه ففيه انه غفل وتجاهل عن تتمة الآية وهو قوله تعالى امن لا يهدي الا ان يهدى فانه صريح في ان
من يحتاج في الهداية الى الغير لا يليق بالاتباع وهذا هو محط استدلال المص بالآية فصار جل ما ذكره الناصب لغوا لا طائل
تحته كما لا يخفى ولو سلم دلالته على مجرد عدم استواء العالم والجاهل لكن نفي الاستواء يقتضي العموم كما تقرر في الاصول فيدل
على عدم جميع وجوه المساواة فيلزم عدم استواء الجاهل مع العالم في الامامة ايضا وهو المطلوب لا يقال المذكور في الاصول ان
نفي المساواة في نحو قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضي العموم وكلمة النفي غير موجودة فيما نحن فيه من الآية
فلا يحصل المطلوب لانا نقول المراد من النفي ما هو اعم من المفهوم من كلمة لا ومعناه وكلمة هل في قوله تعالى هل يستوي الذين
يعلمون الآية استفهام انكاري يدل على المبالغة في النفي فضلا عن اصل النفي فافهم واما من فضل من الاشاعرة في هذه المسألة
بما ذكره الناصب فالظاهر انه اشار بذلك الى ان عليا عليه السلم وان كان افضل واكمل لكن عساكر قريش وهم الصحابة في ذلك
الزمان لم يكونوا ينقادون له لما في قلوبهم من الاضغان الجاهلية والاحقاد البدرية الناشية من هلاك صناديدهم
واولادهم واخوانهم بسيفه عليه السلم ويؤل حاصل هذا الكلام الى انهم لم يستخلفوا عليا مع استحقاقه الخلافة لانهم لو استخلفوه
لما انقادوا له ولاثاروا الفتنة كما اثاروها عند وصول الخلافة اليه بعد الثلثة وفساده ظاهر قال المص رفع الله درجته
**البحث الثالث** في طريق تعيين الامام ذهبت الامامية كافة الى ان الطريق الى تعيين الامام امران النص من الله او نبيه او امام
ثبتت امامته بالنص عليه او ظهور المعجزات على يده لان شرط الامام العصمة وهي من الامور الخفية الباطنية التي لا يعلمها
الا الله تعالى وخالفت السنة في ذلك واوجبوا اطاعة ابي بكر على جميع الارض من شرق الارض وغربها باعتبار بيعة
عمر بن الخطاب له برضاء اربعة ابي عبيدة وسالم مولى حذيفة وبشير بن سعد واسيد بن الحصين لا غير فكيف يحل لمن يؤمن
بالله واليوم الآخر ايجاب اتباع من لم ينص الله ولا رسوله ولا اجتمعت الامة عليه على جميع الخلق لاجل مبايعة اربعة نفر بل
قد ذهب الجويني وكان من اكثرهم علما واشدهم عنادا لاهل البيت عليهم السلم الى ان البيعة تنعقد بشخص واحد حتى يتم الامام
اذا بايعه رجل واحد لا غير فهل يرضى العاقل لنفسه الانقياد الى هذا المذهب وان يوجب على نفسه الانقياد وبذل
الطاعة لمن لا يعرف عدالته ولا يدري حاله من الايمان وعدمه ولا عاشره ليعرف جيده من رديه ويحقه من باطله لاجل

ان شخصا لا يعرف عد الله ايضا بايعه وهل هذا الا محض الجهل والحمق والضلال عن سبيل الرشاد نعوذ بالله من اتباع الهوى وغلبة حب الدنيا ومن اغرب الاشياء واعجبها بحث الاشاعرة عن الامامة وفروعها وعن الفقه وتفاصيله مع تجويز ان يكون جميع الخلق على الخطاء والزلل وان يكون الله قد قصد اضلال العبيد بهذه الشرايع والاديان فانهم غير جازمين بصدقها بل ولا ظانين فان مع غلبة الاضلال والكفر وانواع العصيان الصادرة منه تعالى كيف يظن او يشك في صحة الشرايع بل يظن بطلانها عندهم حملا على الغالب اذ الصلاح في العالم اقل من القليل ثم مع تجويزهم ان يحرم الله تعالى علينا التنفس في الهواء مع الضرورة والحاجة اليه وعدم المفاسد عنه من كل وجه ويحرم علينا شرب الماء مع شدة العطش وعدم الامتناع بذلك الماء وعدم التضرر به وعدم المفاسد كلها كيف يحصل الجزم بانه يفعل اللطف والمصلحة في ايجاب اتباع هذا الامام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرايطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من امر آخر وانما يثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع ويثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للامامية من الشيعة فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر ببيعة اهل الحل والعقد كما سياتي بعد هذا مفصلا ان شاء الله تعالى في محاله واما ذكر ان خلافة ابي بكر انعقدت ببيعة عمر ورضاء اربعة لا غير فهذا امر باطل يكذبه النقول المتواترة واجماع الامة فان خلافة ابي بكر انعقدت يوم السقيفة بحضور ارباب الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم جماعة الانصار سيما الخزرج لان المراد من اهل الحل والعقد امراء العساكر ومن لم يتم امر الامارة والخلافة بغير رضاهم وكانوا في ذلك الوقت جماعة الانصار اهل الحل والعقد بهذا المعنى وهل اختلف رجل واحد من زمان الصحابة الى اليوم من ارباب التواريخ ان ابا بكر لم يفارق السقيفة حتى بايعه جميع الانصار الا سعد بن عبادة وهو كان مريضا ومات بعد سبعة ايام فكيف يقول ان خلافته انعقدت ببيعة عمر ورضاء اربعة من الصحابة وهل هذا الافتراء باطل يكذبه جميع التواريخ المثبتة في الاسلام نعم البادي في البيعة كان عمر بن الخطاب وتابع الانصار وبايعه بعد تلجلج وتردد ومباحثة ولو كان الانصار سمعوا من رسول الله صلى الله عليه وآله النص على خلافة علي عليه السلم فلم لم يجعلوه حجة على ابي بكر ولم لم يدفعوا خلافته بهذه الحجة الا كانوا يخافون من ابي بكر وعمر وهم كانوا في عقر دارهم وقد اجتمعوا لنصب الامام من قومهم وكانوا نازعوا القوم وزيادة كما قالوا بعد المباحثة منا امير ومنكم امير فلم لم يقولوا يا ابا بكر يا عمر ان العهد لم يبطل وان رسول الله صلى الله عليه وآله في غدير الخم نص بخلافة علي فلم تبطلون قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولا تنقادون بقوله وكان اول فائدة هذه المباحثة دفع البيعة عن انفسهم ولم يجترء احد من الامامية ان يدعي ان الانصار قالوا يوم السقيفة هذا القول فيا معشر العقلاء تاملوا الم يكن وجود النص في محضر جميع الناس ولم يحضر الانصار وهل يمكن ان الانصار الذين نصروا الله ورسوله وتبوؤا الدار والايمان وارتكبوا عداوة العرب وقتل الاشراف في نصرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كانوا ساكتين في وقت المعارضة ولم يذكروا النص اصلا مع ان عمر وابا عبيدة الزموهم بقوله صلعم الائمة من قريش فلم لم يقولوا الامامة لعلي بنص من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم غدير الخم والعاقل المسلم المنصف لو تامل فيما قلنا من سكوت الانصار وعدم الاستدلال في دفع بيعة ابي بكر بالنص على علي عليه السلم الجزم بعدم النص من رسول الله صلعم على احد ويعلم ان خلافة ابي بكر ثبتت ببيعة ارباب

114

الحل والعقد ثم ما ذكر هذا الرجل من ان الاشاعرة لا يقدرون على هذا البحث وتعجب من بحثهم في الامامة لقولهم بان الله خالق كل شيء فهذا شيء ذكره مرارا وهو لا يعرف غير هذا يقضي بالمحالات على راية الباطل الفاسد وقد بينا ان شيئا مما ذكره لا يلزم الاشاعرة وكثرة التكرار من شان المكوبين انتهى **واقول** فيه وجوه من الجهل وضروب من التجاهل اما اولا فلان قوله ان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرايطها لا يصير اماما الخ ان عنى به المقدمة لا تفيد في اثبات مطلوبه لان مجرد استجماع الشرايط وان لم يوجب كون الشخص اماما لكن من البين ان الشخص لا يصير اماما منصوبا عليه من الله تعالى ما لم يكن مستجمعا للشرايط والكلام في ان غير علي عم هل كان مستجمعا لها ام لا فانهم داما ثانيا فلان حكمه ببطلان ما ذكره المصنف من ان امامة ابي بكر انعقدت ببيعة عمر ورضاء اربعة لا غير جهل او تجاهل تام لظهور ان ذلك جرى على لسان بالطل من اصحابه وهو صاحب المواقف وشرحه قدس سره الشريف على منواله حيث قال واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه اي على الافتقار دليل من العقل والسمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك لعلمنا بان الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من اهل الحل والعقد فضلا عن اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم احد وعليه اي وعلى الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا انتهى ومن العجب ان هذا الناصب اخذ جل ما ذكره في هذا القسم من الكتاب من المواقف وشرحه ولم يصل فكان الله نظره الى تلك ثم نقول لعل تقديران يكون اهل البيعة ناس كثيرون لا يخفى ان تمام تاجين لتصرف الشرع فيهم لا تصرف لهم في النفس غيرهم من آحاد الامة وفي اقل مهم من مهمات قيم فكيف يولون الغير على انفس الخلايق منهم ومن غيرهم فان من لا يعقل التصرف في اقل الامور لاحد الاشخاص كيف يكون له قدرة على جعل الغير متصرفا في نفوس اهل الشرق والغرب وفي دمائهم واموالهم وفروجهم هذا على ان ادعاء النقول المتواترة على دعواها الباطلة المذكورة ينافي ما سيذكره عند ذكر مناقب علي عليه السلم من انكار وجود النقل المتواتر في العالم سوى واحد واما ثالثا فلان قوله ان اهل الحل والعقد كانوا ذلك اليوم جماعة الانصار يبطله ظاهر الحصر المفهوم منه على ان عمر وابا عبيدة اللذين كانا عمدة اهل البيعة خارجان عن اهل الحل والعقد غير متصفين بالاجتهاد وهذا ان لله بجلالة قدر الرجلين عندهم كما لا يخفى ثم استدلاله على هذا الحصر بقوله لان المراد من اهل الحل والعقد امراء العساكر مدخول من وجهين احدهما ان تفسير اهل الحل والعقد بامراء العساكر اختراع من الناصب لا يوجد في شيء من كتب اصحابه ولا غيرهم ولهذا الذي صرح به ابن الحاجب في مختصره والعضد الايجي في شرحه وغيرهما في غيرهما ان الاجماع اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم في عصر على امر ديني او دنيوي وثانيهما ان تفسير امراء العساكر بحصرها في الانصار يوجب خروج امير المؤمنين عليه السلم وابي بكر وعمر وعثمان واسامة بن زيد الذي كان اميرا على الثلثة وغيرهم عنده وفات النبي صلى الله عليه وآله فان هؤلاء كلهم امراء مهاجرون كما لا يخفى نعم قال بعض المتكلمين من اهل السنة انه وان لم يتحقق الاجماع على خلافة ابي بكر في يوم السقيفة لكنه بعد ذلك الى ستة اشهر قد تحقق اتفاق الكل على خلافته ورضوا بامامته فتم الاجماع

ان ذلك ايضا ممنوع بعدم بيعة علي عليه السلم واصحابه له ولو بعد ستة اشهر ولو سلم انه صفق على يده كما يفعله اهل البيعة
فلا ريب في ان سعد بن عبادة واولاده لم يتفقوا على ذلك ولم يبايعوا ابا بكر ولا عمر كما سنبينه ولو سلم فنقول قد اعتبر في
تعريف الاجماع اتفاق اهله على امر واحد في وقت واحد اذ لو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم قبل موافقة
المتأخر فلا معنى لحصول الاجماع على خلافة ابي بكر تدريجا وبالجملة ان ادعوا اتفاق الكل في وقت واحد على خلافة ابي بكر
فهو خلاف الواقع بالاتفاق وان ادعوا حصول الاتفاق في اوقات متعددة فاثباته اصعب من خرط القتاد كما عرفت والظاهر
ان هذا الناصب في علمه بما له بالكذب واكثاره من الافتراء على الكتاب والسنة والتاريخ قد اعتمد على ظن ان كتابه هذا
مما لا يمكن ان يصل الى احد من علماء الامامية ومن ضاهاهم من اهل العلم والتحقيق ولا يبعد ذلك لانه كتب هذا الكتاب في
قاسان من بلاد ما وراء النهر عند فراره عن السلطان الاعظم شاه اسمعيل الحسيني الصفوي انار الله برهانه كما قرره في اول
الكتاب متحفا الكتاب الى شاه بك خان والى تلك البلاد وقرر على نفسه ان احدا من علماء الامامية لا يمكن ان يوجد
هناك خوفا من الهلاك وكوادن اهل ما وراء النهر لا معرفة لهم بما عدا فقه ابي حنيفة واصوله وطرف من ظاهر العربية
فلا يطلع احد منهم ايضا على الاكاذيب المودعة في كتابه والحق انه قد اصاب المحز في ذلك ولهذا انا قد رايت في ظهر نسخته
الميشومة بخط بعض قضاة ما وراء النهر سطورا بالغ فيها في مدح هذا الكتاب والثناء على مؤلفه قاتلهم الله واما ثانيا فلان
ما ذكره من ان ابا بكر لم يفارق السقيفة حتى بايعه جميع الانصار الا سعد بن عبادة فكاذب من وجوه كما يدل عليه كلام ابن
عبد البر في كتاب الاستيعاب في معرفة الاصحاب حيث قال في ترجمة ابي بكر انه بويع له بالخلافة في اليوم الذي قبض فيه رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم في سقيفة بني ساعدة ثم بويع البيعة العامة يوم الثلثاء من غد ذلك اليوم وتخلف عن بيعته
سعد بن عبادة وطائفة من الخزرج وفرقة من قريش وكذا ما ذكره من ان سعد بن عبادة مات بعد سبعة ايام من خلافة
ابي بكر كذب صريح يكشف عنه ما ذكره ابن عبد البر في كتابه المذكور وابن حجر العسقلاني في كتاب الاصابة في معرفة
الصحابة حيث قالا ان سعدا لم يبايع احدا من ابي بكر وعمر ولم يقدروا على الزامه كالزامهم لغيره لكثرة اقوامه من الخزرج
فاحترزوا عن فتنتهم ولما وصل حكومة اهل الاسلام الى عمر مر ذات يوم سعد على سوق المدينة فوقع عليه نظر عمر وقال له
ادخل يا سعد في بيعتنا او اخرج من هذا البلد فقال سعد حرام على ان اكون في بلدانت اميره ثم خرج من المدينة الى
الشام وكان له قبيلة كثيرة في نواحي دمشق كان يعيش في كل اسبوع عند طائفة منهم ففي تلك الايام كان يذهب يوما
من قرية المحزوي فرعوه من ولد بستان كان على طريقه بسهم فقتل بغته وقال صاحب روضة الصفا ما معناه ان سعدا
لم يبايع ابو بكر وخرج من المدينة الى جانب الشام وقتل بعد مدة فيها بتحريك بعض العظماء وقال البلاذري في تاريخه ان عمر بن
الخطاب اشار الى خالد بن الوليد ومحمد بن مسلمة الانصاري بقتل سعد فرماه كل واحد منهم بسهم فقتل ثم اوقعوا على اوهام
الناس ان الجن قتلوه لايجاد خلط عمر ووضعوا هذا الشعر على لسانهم شعر قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة * ورميناه
بسهمين فلم يخط فؤاده * واما خامسا فلان وقعه ولو كان الانصار سمعوا انه غير مسموع لانهم سمعوا ذلك النص وتذاكروا
فيما بينهم لكنهم لم يجعلوه ذلك اليوم حجة على ابي بكر لشبهة اوقعها اولياء ابي بكر وغيره في قلوب الناس من ان عليا
عليه السلم قد تقاعد عن تصدي الخلافة والتزم البيت واستحى من احياء هذا الميت فان المذكور في المعتبر من كتب





والتواريخ انه لما توفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واشتغل علي عليه السلم مع اصحابه من بني هاشم وغيرهم بتجهيز
النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتعزيته معتقدا ان احدا لا يطمع في هذا الامر ويجوزه اوقع بعض المنحرفين عن علي
في قلوب الناس انه عليه السلم قد تقاعد عن تصدي الخلافة لشدة ما اصابه من مصيبة النبي صلعم وسكن في بيته مشتغلا
بالحزن والتعزية فجاء حزيمة ابن ثابت الانصاري وقال لقومه من الانصار ما سمعه من حال علي عليه السلم وذكر ان لا بد
من يلي هذا الامر وليس سواه قريش يليق بذلك فخاف الانصار ان يشتد عليهم البلية ويلي هذا الامر قريش فظ غليظ
وينتقم منهم الثارات الجاهلية والاضغان البدرية فتوجهوا الى سعد بن عبادة سيد الانصار وحضروا سقيفة بني ساعدة ليلتمسوا
منه قبول الخلافة فابى سعد من ذلك لما كان علم بانه المنصوص بالخلافة عن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم
فلما سمع قريش بذلك وكانوا منتهزين للفرصة ولسوا في الامر وعجلوا في البيعة لابي بكر فبادروا الى السقيفة لتسكين
نائرة الانصار والتمسوا بيعة ابي بكر منهم بالطوع والاجبار فقال لهم الانصار اذا تركتم نص الله تعالى ورسوله عليه وآله
السلم فليس احد منا ومنكم بعد علي ابن ابي طالب اولى من غيره فمنا امير ومنكم امير فابى ابو بكر واصحابه عن ذلك محتجين في
ذلك بان الائمة من قريش وابى سعد عن قبول امارتهم متمسكا بان المنصوص له ان غيرهم فاضطرب الحال الى ان مال
قلب بشير بن سعد بن ثعلبة الانصاري بغضا لابن عمه سعد بن عبادة الى ترجيح جانب قريش ووافقهم فنوى ابو قريش
وبادر عمر الى الصفق بيده على يد ابي بكر وبايعه هو وجماعة من اضرابه فلتة كما اخبر عنه هو بعد ذلك بقوله كانت بيعة ابي بكر
فلتة وقى الله شرها عن المسلمين وفي كتاب المؤتلف لمحمد بن جرير الطبري الشافعي عن ابي علقمة عن سعد بن عبادة قال ابو
علقمة قلت لابن عبادة وقد مال الناس الى بيعة ابي بكر الا تدخل فيما دخل فيه المسلمون قال اليك عني فوالله لقد سمعت
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول اذا انا مت تضل الاهواء ويرجع الناس على اعقابهم فالحق يومئذ مع علي وكتاب الله
لا تبايع احدا غيره فقلت له هل سمع هذا الخبر احد غيرك من رسول الله صلعم فقال اناس في قلوبهم احقاد وضغائن قلت
بل نازعتك نفسك ان يكون هذا الامر لك دون الناس كلهم فحلف انه لم يهم بها ولم يردها وانهم لو بايعوا عليا كان
اول من بايع سعد انتهى وروى الشيخ الفاضل ابو السعادات الحلي رحمه الله في شرح دعاء صنمي قريش انه اجتمع
ابو بكر وعمر وابو عبيدة واخوانهم في سقيفة بني ساعدة يطلبون الحكم والبيعة من غير اكتراث باهل البيت وبني هاشم
كل واحد من هؤلاء الثلثة يرجو الامر والحكم لنفسه ويطعن على صاحبه فانكر عليهم الانصار ولعنوا واعلوا النزاع والامتناع واحتجوا
عليهم بما قال رسول الله صلى الله عليه وآله في علي عليه السلم من التوكيد في امامته في مواطن شتى وامره اياهم بالتسليم عليه بامرة المؤمنين
فقال ابو بكر قد كان ذلك لكن نسخه النبي صلعم بقوله انا اهل بيت كرمنا الله واصطفانا بالنبوة ولم يرض لنا بالدنيا وان الله لا يجمع
لنا النبوة والخلافة فصدقه عمر وابو عبيدة في ذلك وعللا تمرد علي عليه السلم في بيته والاشتغال بتجهيز النبي صلعم دون التصدي
امر الخلافة بعلمه بتحويل الامر عنه فقالت الانصار انا لا نرضى والله بامارة غيرنا علينا منا امير ومنكم امير فذكروا عن رسول الله
صلى الله عليه وآله الائمة من قريش وحجبوا الامر على الانصار وسائر الامة وقطعوا بذلك حجتهم وخلفوا بيعتهم ولما فرغ علي عليه السلم
واصحابه من تجهيز النبي صلى الله عليه وآله ودفنه وتكلموا في ذلك اعتذروا تارة بان الناس بايعوا ولم يكن لهم علم بانك تنازعهم
في الامر ولكن البيعة الواقعة يورث مفاسد بين المسلمين وخللا في اركان الدين وتارة بانهم ظنوا انك لشدة مصيبة النبي

زيد عشر فقها وهو قولها وما
النار انقلبوا الى الحسن نقول
واسد ينكر يسعى وقلة
بالامه عقيدة في شانه وطاهر
بكلاله وقبيله وسمو في
زات اساع ٤٢ سنة

ما ذكر سعد بن عبادة ان اكثر
ديكر من العرب كلام ابن حجر قوله فقامه
العرب انه كان قد قرابته فسقطه حيث
عبد مات الى نبي صلعم وقد نطق بذلك
ما ذكره ابن اعثم في الفتوح في باب
قصة اهل حضرموت وما جرى بين
زياد بن لبيد الانصاري عامل
الصدقات في اول خلافة ابي بكر و
بين حارث ماجرى بن سراقة وبعد
ذلك بينه وبين بني هند وما جرى
بين ابي بكر وما لك بن نويرة الحنفي الى
غير ذلك انتهى منه سلمه

علاء

صلى الله عليه وآله طرحت الخلافة والامارة فاتفق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله على تفويض الامر الى ابي بكر الى غيره
من الاعذار التي يستحي مع جوابها في الموضع اللائق بها وبما يقلع عرق انكارهم ويوضح ردعهم على ادبارهم ماذكره ابن
قتيبة وهو من اكبر شيوخ اهل السنة وله عدة مصنفات في امامة ابي بكر وغيرها من الكتب قال في كتاب السياسة
في باب امامة ابي بكر واباء علي عليه السلم عن بيعته ماهذه صورته وذكروا ان عليا عليه السلم اتى به ابو بكر وهو يقول انا عبد الله
واخو رسوله فقيل له بايع ابابكر فقال انا احق بهذا الامر منكم لا ابايعكم وانتم اولى بالبيعة لي اخذتم هذا الامر من الانصار
احتججتم عليهم بالقرابة من النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتاخذونه منا اهل البيت غصبا الستم زعمتم للانصار انكم اولى
بهذا الامر لمكان محمد منكم فاعطوكم القيادة وسلموا اليكم الامارة فانا احتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الانصار نحن اولى
برسول الله صلى الله عليه وآله حيا وميتا فانصفونا ان كنتم تخافون من انفسكم والا فبوءوا بالظلم وانتم تعلمون فقال له عمر
انك لست متروكا حتى تبايع فقال له علي عليه السلم احلب حلبا لك شطره اشدده له اليوم ليرده عليك غدا ثم قال والله يا عمر لا
اقبل قولك ولا ابايعه فقال له ابو بكر فان لم تبايعني فلا اكرهك فقال علي عليه السلم يا معشر المهاجرين الله الله لا تخرجوا سلطان
محمد في العرب من داره وقعر بيته الى دوركم وقعور بيوتكم وتدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله يا معشر المهاجرين
لنحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ماكان فينا القارئ لكتاب الله الفقيه في دين الله العالم بسنن رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم انتهى ما قصدنا ايراده من كلامه وفيه كما قال بعض الفضلاء عدة شواهد على ما يدعيه الشيعة من قوله انا احق بهذا
الامر منكم وقوله تاخذونه منا اهل البيت غصبا وقوله نحن اولى برسول الله صلى الله عليه وآله حيا وميتا وقوله لا تخرجوا سلطان محمد
في العرب من داره وقعر بيته وتدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله لنحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ونحن
معشر الامامية نقول بصدقه عليه السلم في جميع ذلك والنواصب يلزمهم ان يقولوا كذب وليت شعري ان محبتهم لاهل البيت عليهم السلم
وكيف يجعلونه كاذبا في جميع ذلك وهو عندهم امام ام كيف يجعلونه صادقا فيلزم تكذيب امامهم الاول وكيف يجمع ابن
قتيبة بين هذا الحديث وبين قوله بايهم اقتديتم اهتديتم يهدي الله لنوره من يشاء والله متم نوره ولو كره الكافرون
واما سادسا فلان ماذكره من قوله صلى الله عليه وآله الائمة من قريش صحيح ويؤيده قوله عليه السلم في صحاح الاحاديث ان
الاسلام لا يزال عزيزا ما مضى فيهم اثنى عشر خليفة كلهم من قريش وكان المراد من الخليفة الاول القرشي علي عليه السلم لكن لما ازعجوا
في القلوب انه عليه السلم تقاعد عن تصدي الخلافة كما ذكرنا سابقا توهموا ذلك بجواز العدول الى قرشي آخر واما سابعا فلان
قوله فلو لم يقولوا الامامة لعلي لنص رسول الله صلى الله عليه وآله آه مدفوع بما مر وسيجيء من انهم قالوا ذلك لكن شبهوا
الامر على الناس بتقاعده عليه السلم ومع هذا قد اعترف بعض اهل السقيفة في التخلف عن بيعة ابي بكر وقالوا لا نبايع احدا غير علي بن
ابي طالب كما مر ايضا وقد صرح به شيخ المحدثين في روضة الاحباب وبما قررناه علم ايضا بطلان ماذكره الناصب اخرا من
سكوت الانصار وعلماء واما ثامنا فلان ماذكره ان شيئا مما ذكره المصنف لا يلزم الاشاعرة حق وصدق لكن من حيث انهم ذهبوا
الى ان الله تعالى خالق كل شيء فلذلك لزم شيء فهو لا لزم منه تعالى على مذهبهم فافهم هذا فانه لطيف جدا قال المصنف رفع الله
درجته المبحث الرابع في تعيين الامام ذهبت الامامية كافة الى ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هو علي بن ابي طالب
عليه السلم وقالت السنة انه ابو بكر بن ابي قحافة ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ثم علي بن ابي طالب عليه السلم وخالفوا المعقول

والمنقول

119

والمنقول اما المعقول فهي الادلة الدالة على امامة امير المؤمنين عليه السلم من حيث العقل وهي من وجوه الاول الامام
يجب ان يكون معصوما على ما تقدم وغير علي من الثلثة لم يكن معصوما بالاجماع فتعين ان يكون هو الامام الثاني شرط
الامام ان لا يسبق منه معصية على ما تقدم والمشايخ قبل الاسلام كانوا يعبدون الاصنام فلا يكونوا ائمة فتعين
علي عليه السلم لعدم الفارق الثالث الامام يجب ان يكون منصوصا عليه على ما تقدم وغير علي عليه السلم لم يكن كذلك فتعين هو عليه السلم
الرابع الامام يجب ان يكون افضل من الرعية وغير علي عليه السلم من الثلثة لم يكن كذلك فتعين علي عليه السلم الخامس الامامة
رياسة عامة وانما يستحق باوصاف الزهد والعلم والعبادة والشجاعة والايمان وسياتي ان عليا عليه السلم هو الجامع لهذه
الصفات على الوجه الاكمل الذي لم يلحقه غيره فيكون هو الامام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب اهل السنة
والجماعة ان الامام بالحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ابو بكر الصديق وعند الشيعة علي عليه السلم ودليل اهل السنة وجهان
الاول ان طريق ثبوت الامامة اما النص او الاجماع بالبيعة اما النص فلم يوجد لما ذكر ولما سنذكر وتفصيل بعد هذا ان شاء
الله تعالى واما الاجماع فلم يوجد في غير ابي بكر اتفاقا من الامة الوجه الثاني ان الاجماع منعقد على حقية امامة احد الثلثة
ابي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لان العادة تقضي بالمنازعة
في مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع الامكان مخل بالعصمة اذ هو معصية كبيرة يوجب انثلام العصمة وانتم توجبونها
في الامام وتجعلونها شرطا للامامة فان قيل لا نسلم الامكان اي امكان منازعتهما ابا بكر قلنا قد فهمتم وسلمتم ان عليا عليه السلم
كان اشجع من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبيلة واعوانا واشرف منه نسبا واتم منه حسبا والنص الذي يدعونه لعلي
انه كان مما يعلمه الناس وسمعوه منه والانصار لم يكونوا يحبون ابا بكر على علي عليه السلم والنبي صلى الله عليه وآله ذكر في آخر عمره
على المنبر وقال ان الانصار كرشي وعيبتي وهم كانوا الجند الغالب والعسكر وكان ينبغي ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اوصى
الانصار بامداد علي في امر الخلافة وان يحاربوا من يخالف نصه في خلافة علي عليه السلم ثم ان فاطمة عليها السلم مع علو منصبه
معها انه روي انه قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله صلى الله عليه وآله ابن عمه فلا يختلف فيه
اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد
مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر فقالوا منا امير ومنكم امير كما
ذكرنا فلو كان لعلي امامة على نص جلي لظهروه قطعا ولامكنهم المنازعة بل ما كيف لا وابو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان لا مال
له ولا رجال ولا شوكة فانى يتصور امتناع المنازعة معه فكل هذه الامور يدل على ان الاجماع وقعت على خلافة ابي بكر ولم يكن نص
على خلافة غيره وبايعه علي عليه السلم حيث رآه اهلا للخلافة عاقلا صبورا مداريا شيخا في الاسلام ولم يكن غرض بين الصحابة لاجل السلطنة
والزعامة بل غرضهم كان اقامة الحق وتقويم الشريعة ليدخل الناس كافة في دين الاسلام وقد كان يحصل هذا من خلافة ابي بكر
فسلموا اليه الامر وكانوا اعوانا له في اقامة الحق هذا هو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي عليه السواد الاعظم من الامة وقد قال
رسول الله صلى الله عليه وآله عليكم بالسواد الاعظم واما ما استدل به من الوجوه العقلية على خلافة علي عليه السلم فالاول جوابه
كون الامام معصوما وقد بينا عدم وجوبه لا عقلا ولا شرعا وجواب الثاني عدم اشتراط ان لا يسبق منه معصية كما قدمنا
جواب الثالث عدم وجوب النص لان الاجماع في هذا كالنص وجواب الرابع عدم وجوب كون الامام افضل من الرعية كما ذكرنا

كلام المنافق ابو سفيان لعنه الله

حيان

انه كثير الحق

ثبت افضلية علي عليه السلم وجواب الخامس ان اوصاف الزهد والعلم والعبادة والشجاعة والايمان كانت موجودة في الخلفاء
الثلاثة واما الاكملية في هذه الاوصاف فهي غير لازمة اذا كانوا احفظ الحوزة انتهى واقول مواقع الايراد في كلامه مما لا
يحصى اما اولا فلان انكاره النص باطل بما ذكرناه وسنذكره ان شاء الله تعالى مفصلا واما ثانيا فلان انعقاد الاجماع على
امامة ابي بكر ممنوع بل محقق العدم كما مر بيانه مفصلا ونزيد عليه ههنا ونذكر ملخص ما افاده بعض اعلام علماء الناقدين
الله روحه من ان الاجماع على ما في منهاج البيضاوي ومختصر ابن الحاجب وشروحه عبارة عن اتفاق جميع اهل الحل والعقد
يعني المجتهدين وعلماء المسلمين على امر من الامور في وقت واحد والجمهور انفسهم قد تكلموا على تحقق الاجماع وشرايطه
حسبما ذكر في شرح العضدي وغيره بان الاجماع امر ممكن او محال وعلى تقدير امكانه هل تحقق اولا وعلى التقادير كلها
هل هو حجة ودليل على شيء ام لا وعلى تقدير كونه حجة ودليلا هل هو كذلك ما لم يصل الى حد التواتر او لا وفي كل
ذلك اختلاف بين علمائهم فلا بد لهم من اثبات ذلك كله حتى يثبت امامة ابي بكر وليت شعري ان من لم يقل منهم بذلك
كله كيف يدعي حقية امامة ابي بكر ويتصدى لاثباتها ثم بعد ذلك خلاف آخر وهو انه هل يشترط في حقية الاجماع ان لا
يتخلف ولا يخالف احد من المجتهدين الى ان يموت الكل وايضا قد اختلفوا في ان الاجماع وحده حجة او لا بد له من سند من
الحجة حقيقة والسند الذي قد ذكروه في دعوى اجماعهم على خلافة ابي بكر هو قياس فقهي فاسد فقالوا ان النبي صلى الله عليه
وآله في مرضه امر ابا بكر ان يصلي اماما للجماعة واذا جعله اماما في امر الدين ورضي به فيكون ارضى لامامته في امر الدنيا
وهو الخلافة فقد قاسوا امر الخلافة على امامة الصلوة وجعلوه سندا وقد عبروا عن ذلك بعبارات متقاربة مذكورة
في شرح التجريد والمواقف والطوالع والكفاية للصابوني الحنفي والصواعق المحرقة لابن حجر المتاخر الشافعي والرسالة الفارسية
في العقايد لاحمد الجندي الحنفي وغيرها اشهرها ما ذكرناه ولا يخفى فساده على من له ادنى معرفة بالاصول لان اثبات حجية
القياس في غاية الاشكال وعلماء اهل البيت عليهم السلم والظاهرية من اهل السنة وجمهور المعتزلة ينفون حجيته ويعتقدون
على قولهم حججا عقلية ونقلية وسنبين منها في بحث القياس من مسايل اصول الفقه ولغيرهم ايضا في اقسامه وشرايطه اختلاف
كثير وعلى تقدير ثبوت ذلك الشك دونه خرط القتاد انما يكون القياس فيما اذا كان علة في الاصل ويكون الفرع مشاركا
للاصل في تلك العلة وههنا العلة مفقودة بل الفرق ظاهر لان الصلوة خلف كل بر وفاجر جايز عندهم بخلاف الخلافة
اذ شرطوا فيها العدالة والشجاعة والقرشية وغيرها وايضا امر امامة الجماعة امر واحد لا يعتبر فيه العلم الكثير ولا الشجاعة
والتدبير وغيرها مما يشترط عندهم في الخلافة فانها لما كانت سلطنة وحكومة في جميع امور الدين والدنيا يحتاج
الى علوم وشرايط كثيرة لم يكن شيء منها موجودا في ابي بكر واخويه فلا يصح قياس هذا بذاك وقول بعضهم ان الصلوة من
امور الدين والخلافة من امور الدنيا غلط ظاهر لان المحققين منهم كالشارح الجديد للتجريد عرفوا الامامة بالحكومة
العامة في الدين والدنيا وظاهره انه كذلك مع ان الاصل ليس بثابت لان الشيعة ينكرون ذلك كمال الانكار ويقولون
ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم امر الناس في مرضه بالصلوة فقالت عائشة بنت ابي بكر لبلال انه صلى الله عليه وآله امر ان يؤم
ابو بكر الناس في الصلوة فلما اطلع النبي صلى الله عليه وآله على هذا الحال الموجب للفساد وضع يده المباركة على منكب علي عليه السلم
والاخرى على منكب عباس وخرج الى المسجد ونحى ابا بكر عن المحراب فصلى بالناس حتى لا يصير امامة ابي بكر موجبا للخلل في الدين



ويعضد ذلك ما رواه البخاري باسناده الى عروة فوجد رسول الله صلى الله عليه وآله من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان
ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله صلى الله عليه وآله والناس يصلون بصلوة ابي بكر اي بتكبيره انتهى ولقد ضحك السيد الشريف الجرجاني
على لحية القوم في شرحه للمواقف فانه ذكر هذه الرواية وحيث راى انها مخالفة لاصل ما وضعوه واخترعوه من رواية ايتمام
الناس بابي بكر فضلا عن رواية ايتمام النبي صلى الله عليه وآله به حملها على انه كان في وقت آخر وفيه ما فيه وايضا لو كان خبر تقديم ابي بكر
في الصلوة صحيحا كما زعموا وكان مع صحته دالا على ما ادعوه لكان ذلك نصا من النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالامامة ومع حصول
النص لا يحتاج معه الى غيره فكيف لم يحتج ابو بكر واصحاب السقيفة بذلك دليلا على امامة ابي بكر وكيف لم يحتجوا به على الانصار
وكيف بنوا الخلافة على المبايعة التي حصل عليهم فيها الاختلاف والاحتياج الى اشهار السيوف وعدلوا عن الاحتجاج بالنص
المذكور مع ظهور ان العاقل لا يختار الامر الاصعب مع وجود الاسهل الانجح عنه فعلم ان ذلك ليس فيه حجة اصلا وايضا
الظاهر ان الامامة من الاصول ولهذا ذكر في الاصول وقدم الكلام في امامته مستقصى فلا يصح اثباتها بالقياس على تقدير تحقق
القياس الصحيح لان القياس الفقهي انما يجري في الفروع كما لا يخفى وما ذكر في المواقف من نفي كون الامامة من الاصول ظاهر
البطلان وكيف يكون ذلك مع انه صنو النبوة كما مر ولو كان ظن المجتهد كافيا في مسئلة الامامة كما في مسايل الفروع
الفقهية فيكون لخطئه المجتهد الذي ظن ان ابا بكر لم يكن اماما باطلا وكان تقليد ذلك المجتهد جايزا مع انه لو قال
احد منهم اني اعتقد امامة علي عليه السلم لظن غلب علي او تقليد المجتهد الفلاني لخطئوه بل لقتلوه وايضا الاستخلاف
لا يقتضي الدوام اذ الفعل لا دلالة له على التكرار والدوام ان ثبت خلافته بالفعل وان ثبت بالقول فكذلك كيف وقد
جرت العادة بالتبقية مدة غيبة المستخلف والانعزال عند مجيئه وايضا ذلك معارض بانه صلى الله عليه وآله وسلم استخلف
عليا عليه السلم في غزوة تبوك في المدينة وما عزله واذا كان خليفة على المدينة كان خليفة في ساير وظايف الائمة لانه لا قايل
بالفصل والترجيح معنا لان استخلافه عليه السلم على المدينة اقرب الى الامامة الكبرى لانه متضمن لامور الدين والدنيا بخلاف
الاستخلاف في الصلوة كما مر وبعد تسليم ذلك كله نقول ان اجماع الامة باجمعهم على امامة ابي بكر لم يتحقق في وقت واحد
وهذا واضح جدا مع قطع النظر عن عدم حضور اهل البيت عليهم السلم وسعد بن عبادة سيد الانصار واولاده واصحابه
ولهذا طوى صاحب المواقف دعوى ثبوت خلافة ابي بكر بالاجماع واكتفى في اثباته بالبيعة كما مر والحاصل ان الناصب ان
اراد بوقوع الاجماع على خلافة ابي بكر حصول الاتفاق على ذلك بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل او في زمان قليل فهو
معلوم البطلان بالاتفاق وان اراد بعد تمادي المدة فهو وان كان مخالفا لما اعتبر في حقيقة الاجماع من الحال
كما مر ممنوع ايضا كما مر لا يقوم حجة الا اذا دخل الباقون طوعا اما اذا استظهر الاكثر وخاف الاقل ودخل فيما دخل فيه
خوفا وكرها فلا وكيف ان الحال كان كذلك فان بني هاشم لم يبايعوا اولا ثم قهروا فبايعوا بعد ستة اشهر وامتنع علي عليه السلم
ولزم بيته ولم يخرج اليهم في جمعة ولا جماعة الى ان وقع ما نقله اهل الاحاديث والاخبار واشتهر كالشمس في رابعة النهار حتى ان
معوية بعث الى علي عليه السلم في كتاب كتبه اليه يقول فيه انك كنت تقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى تبايع ويعيره ويؤنبه بانه لم يبايع
طوعا ولم يرض ببيعة ابي بكر حتى استكره عليها خاضعا ذليلا كالجمل اذا لم يصبر على قطعه وشبهها فانكره
وغيرها البعير كرها فكتب اليه بالجواب عنه ما ذكر في نهج البلاغة المتواتر نقله عنه عليه السلم وهذا لفظه عليه السلم وقلت انك كنت تقاد

كما يقاد الجمل المخشوش حتى ابايع ولعمرالله لقد اردت ان تذم فمدحت وان تفضح فافتضحت وما على المسلم من غضاضة
في ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه او مرتابا في يقينه وهذه حجتي الى غيرك واوضح من هذا ما ذكره في خطبته
بالشقشقية المذكورة في النهج ايضا وهي التي خطبها بعد بيعة الناس له وهي مشهورة وسيذكرها المص في هذا الكتاب
وقال ابن ابي الحديد المعتزلي في شرحه للنهج عند عد فضايل عمران عمر هو الذي وطى الامر لابي بكر وقام فيه حتى انه دق في
صدر المقداد وكسر سيف الزبير وكان قد شهره عليهم وهذا غاية الاكراه ومما يوضح ذلك ويشيد باب الاكراه على الخصم ويدل
على ان بيعة علي عليه السلم كانت كرها ما رواه الحميدي في سادس حديث من المتفق عليه من صحيح البخاري ومسلم من مسند ابي بكر
قال ومكثت فاطمة بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله ستة اشهر ثم توفيت قالت عايشة وكان لعلي وجه بين الناس
في حيوة فاطمة عليها السلم فلما توفيت فاطمة عليها السلم انصرفت وجوه الناس عن علي وفي جامع الاصول قالت عايشة وكان
لعلي وجه بين الناس حياة فاطمة عليها السلم فلما توفيت فاطمة عليها السلم انصرفت وجوه الناس عن علي ومكثت فاطمة عليها السلم
بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ستة اشهر ثم توفيت فلما راى علي انصراف وجوه الناس عنه ضرع الى مصالحة ابي بكر وارسل اليه
ايتنا ولا ياتنا معك باحد وكره ان ياتيه عمر لما علم من شدة عمر فقال عمر لا تاتهم وحدك فقال ابو بكر والله لاتينهم وحدي
ما عسى ان يصنعوا بي فانطلق ابو بكر فدخل على علي عليه السلم وقد جمع بني هاشم عنده الى اخر الحديث وفيه وجوه من الدلالة على ما ذكرنا
كما لا يخفى على المتامل وذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي عليه السلم في عصابة منهم اسيد بن الحصين وسلمة بن اسلم الاشهلي فقال
اخرجوا او لنحرقنها عليكم وذكر ابن خزابة في غرره قال زيد بن اسلم كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة عليها السلم حين
امتنع علي واصحابه عن البيعة فقال عمر لفاطمة اخرجي من البيت او لاحرقنه ومن فيه قال وفي البيت علي والحسن والحسين وجماعة
من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقالت فاطمة عليها السلم فتحرق على ولدي فقال اي والله او ليخرجن وليبايعن وفي هذا الكتاب
وقد ذكر مؤلف كتاب الملل والنحل ما في معناها رواية عن النظام والمحصل انه قد تقرر في علم الميزان انه اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال
وقد قام احتمال الاكراه بل وقوعه فهذا الاجماع الناقص فيكون باطلا وما ظنك بامر يرفع فيه صدور المهاجرين ويكسر سيوفهم
وتشهر فيه السيوف على رؤس المسلمين ويقصد احراق بيوت سادات بني هاشم الغير قلت وكيف لا يكون ذلك اكراها لو لا عمل الاقتدار
فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور واما ثامنا فلان الاجماع الثلاثي الذي ذكره باطل كالثلاثي فان ما
سيجي من اية اولى الارحام تصرح ببطلان خلافة عباس وابي بكر كما سنبينه هناك ان شاء الله تعالى وايضا القول بامامة عباس
ستحدث احدثه الجاحظ في زمان خلافة العباسية تقربا اليهم كما صرح به اهل البصيرة بالاخبار واما رابعا فلان قوله
ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ممنوع بل هما اول المنازع وقد بينا ذلك قبيل هذا بما فيه كفاية فلا حاجة الى الاعادة واما خامسا فلان
قوله ترك المنازعة مع الامكان مخل بالعصمة مسلم لكن لم يكن للنزاع والقتال في عالم الامكان مكان لما ذكرنا من اتفاق
قريش على ذلك مع استمالتهم لاكثر الانصار واما سادسا فلان قوله اذ هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة مناف لما حققه
سابقا من ان صدور المعصية لا يوجب الخلل في ملكة العصمة فتذكر واما سابعا فلان قوله قلنا قد ذهبتم وسلمتم ان عليا
كان اشجع من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبيلة اه مدخول بانا قلنا انه اشجع من نفس ابي بكر والاحاد من شجعان الدنيا
لا من جميع الناس مجتمعا من مجمعا عليه ولا نم انثلام عصمة النبي صلى الله عليه وآله في عدم قتل الكفار في اول الامر ثم في عام الحديبية

حيث



حيث صالح معهم مع وجود من معه من علي عليه السلم وخلق كثير من الصحابة حتى ابي بكر الشجاع وعمر المقدام والجواب انه
كان توقف علي عليه السلم عن الحرب مع هؤلاء المتظاهرين بالاسلام اظهر في الصواب كما لا يخفى على اولي الالباب وكذا قلنا ان
بني هاشم كانوا اكثر قبيلة من تيم لا من جميع طوايف قريش الذين اجمعوا على خلافة ابي بكر عداوة لعلي عليه السلم حتى روي ان
لهذه العداوة كان مع علي عليه السلم منهم في حرب صفين خمسة نفر من قريش وهم محمد بن ابي بكر ربيبه عليه السلم وجعدة بن هبيرة
المخزومي ابن اخته عليه السلم وابو الربيع ابن ابي العاص بن ربيعة المشهور بانه كان صهر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومحمد بن ابي
حذيفة بن عتبة ابن اخت معوية وهاشم بن عتبة بن ابي وقاص ابن اخ سعد بن ابي وقاص وكان مع معوية ثلث عشر قبيلة
مع اهلهم وعيالهم وقد قال علي عليه السلم في بعض خطبه المنقولة في نهج البلاغة اللهم اني استعديك على قريش فانهم قد قطعوا رحمي
واكفأوا انائي واجمعوا على منازعتي حقا كنت اولى به من غيري وقالوا الا ان في الحق ان تاخذه وفي الحق ان تمنعه فاصبر
مغموما او مت متاسفا فنظرت فاذا ليس لي رافد ولا ذاب ولا مساعد الا اهل بيتي فضننت بهم عن المنية فاغضيت
على القذى وجرعت ريقي على الشجى وصبرت من كظم الغيظ على امر من العلقم وآلم للقلب من حز الشفار انتهى كلامه عليه السلم
وكذا قلنا ان المتفق كان براي من الناس وبسمع من الانصار لكن لم نقل انه لم يمكنهم ان يشبهوا الامر على الناس وعلى
الانصار بالوجوه التي وقع عليها الاشتهار واما ثالثا فلان الانصار لم يكونوا يرجحون ابا بكر على علي عليه السلم فيه دليل واضح على ان
ترجيح قريش لابي بكر على علي عليه السلم كان من محض العداوة والعناد واما ما ذكره من ان الانصار كانوا الجند الغالب فغير مسلم
لو سلم فقد علم النبي صلى الله عليه وآله ما يؤول حالهم اليه بعد وفاته من خذلان بعضهم لبعض كما مر فضلا عن خذلان علي عليه السلم واما
ثامنا فلان اعانة عباس والزبير لم يكن وافية في دفع جمهور قريش وابو سفيان كان منافقا ولم يكن غرضه من قوله ذلك
الا اثارة الفتنة لا النصرة على علي عليه السلم وحيث علم علي عليه السلم ذلك اعرض عنه وقال له ما حاصله انك من اهل النفاق لا يعبأ
بكلماتك ولهذا ايضا لما سمع ابو بكر وعمر كلامه لعلي عليه السلم في تلك ساكت القوم واستمالوه بتولية ابنه يزيد على الشام سكت فصار
من اعوانهم وانصارهم مع ان تلك الاقوال من عباس والزبير وابي سفيان انما كان بعد اتفاق جمهور قريش والانصار
على بيعة ابي بكر فلذلك كان النزاع بالحرب معهم مؤديا الى الفساد واما تاسعا فلان ما ذكره من ان ابا بكر عند الشيعة شيخ
ضعيف جبان لاتمال له آه مسلم وما عندهم حق اذ لا ريب لاحد في ضعفه في نفسه ورذالته ولخطائه في ذلك كما
اعترف به ابوه ابو قحافة ايضا وتعجب من اتفاق قريش عليه كما رواه ابن حجر في صواعقه حيث قال واخرج الحاكم ان ابا قحافة
لما سمع بولاية ابنه قال هل رضي بذلك بنو عبد مناف وبنو المغيرة قالوا نعم قال لا واضع لما رفعت ولا رافع لما وضعت وانما
تقوى ابو بكر في امر الخلافة باتفاق جمهور قريش على اعانته عداوة لعلي عليه السلم كما مر مرارا وانما اعان الشيخ الضعيف اللئيم
من منهم ليدفعوا عن انفسهم تهمة العداوة والاغراض الفاسدة في الجملة فيقول الناس انه لو كان غرضهم في ذلك مدافعة
علي عليه السلم عن حقه من الخلافة لا يركبها احد من اشرافهم واكابرهم او قسموها بينهم وليس فليس فافهم ويكشف عن هذا
ما روي في المشكوة وغيره في جملة حديث من قوله عليه السلم وان تومروا عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه هاديا مهديا
ياخذ بكم الطريق المستقيم ويوضحه ما رواه ابن حجر في صواعقه حيث قال وصح ان العباس شكى الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
ما يلقون من قريش من تعبيسهم بوجوههم وقطعهم حديثهم عند لقائهم فغضب صلى الله عليه وآله غضبا شديدا حتى احمر وجهه

ودرعرق بين حنينه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبكم لله ولرسوله وبقيد ما رواه
في موضع آخر من قوله صلى الله عليه وآله انا اهل بيت سيلقون بعدي من امتي قتلا وتشريدا وان اشد قومنا لنا بغضا بنو امية
وبنو المغيرة وبنو المخزوم صححه الحاكم وفي موضع آخر عن السلفي في الطيوريات عن عبد الله بن احمد بن خليل قال سألت ابي
عن علي ومعوية فقال اعلم ان عليا كان كثير الاعداء ففتش له اعداؤه شيئا فلم يجدوا فجاؤا الى رجل قد حاربه وقاتله فاطروه
كيادا منهم له انتهى كلامه ومعظم الحاسدان اعداء علي عليه السلم في زمانه لم يكونوا من اليهود والنصارى وكلهم من الانصار والاعراب
البوادي والبرار انما كانوا طوايف قريش الفجار فجاؤا اولا برجل مقداخذ بتقويتهم الخلافة منه من غير احتياج الى استعمال
السيف والسنان وثانيا برجل حاربه وقاتله كما قيل ويفصح عن جميع ذلك ما روي عنه في الخطبة الطالوتية حيث قال
بعد الحمد والصلوة مخاطبا لمن حضره من المحبين والمنافقين ولمن غاب منهم ايتها الامة التي خدعت واتبعت هواها
وضربت في عشوة غوايتها وقد استبان لها الحق فصدعت والطريق الواضح فتنكبته اما والذي فلق الحبة وبرء النسمة
لو اقتبستم العلم من معدنه وشربتم الماء من عذوبته واخذتم الطريق من واضحه وسلكتم من الحق نهجه لنهجت بكم السبيل
وبدت لكم الاعلام واضاء لكم الاسلام فاكلتم رغدا وما عال فيكم عائل ولا ظلم منكم مسلم ولا معاهد ولكن سلكتم سبيل
الظلام فاظلمت عليكم دنياكم برحبها وسدت عليكم ابواب العلم فقلتم باهوائكم واختلفتم في دينكم فافتيتم في دين الله بغير
علم واتبعتم الغواة فاغوتكم وتركتم الائمة فتركوكم فاصبحتم تحكمون باهوائكم وعن رويدا ما قليل تحصدون جميع ما زرعتم
وتجدون وخيم ما اجترمتم وما اجتلبتم والذي فلق الحبة وبرء النسمة لقد علمتم اني صاحبكم والذي به امرتم واني عالمكم
والذي بعلمه نجاتكم ووصي نبيكم وخيرة ربكم ولسان نوركم والعالم بما يصلحكم فعن قليل رويدا ينزل بكم ما وعدتم
وما نزل بالامم قبلكم وسيسألكم الله عز وجل عن ائمتكم معهم تحشرون والى الله عز وجل غدا تصيرون اما والله لو كان
لي عدة حالوت او عدة اهل بدر وهم اعداؤكم لضربتكم بالسيف حتى تؤلوا الى الحق وتنيبوا للصدق فكان ارتق
للفتق واخذ بالرفق اللهم فاحكم بيننا بالحق وانت خير الحاكمين انتهى ولنعم ما قال الشاعر في هذا المعنى شعر
لو سلموا لولاة الامر امرهم ما سل بينهم في الارض سيفان • واما ما اشار اليه التفتازاني ما ذكره من انه لم يكن غرض بين الصحابة
لاجل السلطنة آه ففيه من آثار الغرض والعصبية والمرض ما لا يخفى وكيف يخفى ذلك وبعيد ما نقله الصغاني في المشارق
عن البخاري من قوله صلى الله عليه وآله وسلم مخاطبا لاصحابه انكم ستحرصون على الامارة وانها ستكون ندامة يوم القيمة
فنعم المرضعة وبئست الفاطمة الحديث وقال الشارح المروي اخرجه البخاري في الاحكام والسير وفي ستحرصون للاستقبال
كما في سيكون ويكون المراد بيان حرصهم عليها بعد تلك الزمان ويحتمل ان يكون للتاكيد كما في قوله تعالى سنكتب ما قالوا
الاية بيان شدة حرصهم على ذلك وكرر لفظة ان في قوله وانها للتاكيد وبيان ان ذلك واقع البتة انتهى بعد ما الذي
من استعجالهم واستعمالهم كل حيلة ومكيدة في تحصيل الخلافة وقد انصف واعترف شارح المقاصد بظهور ما وقع بين
الصحابة من التشاجر والجلافة وتعريض النفوس لكل بلية وآفة فلا ينفع في اصلاحها ما تكلفه الناصب من التاويلات
الباردة الصادرة عن الحماقة والخرافة ولنذكر كلام الشارح المقاصد فيصل المسافة على الناظر الذي يطول عليه الرجوع الى
يمنه الاشارة ولا يتيق مرجع فنقول قد انطق الله لسانه بالحق فقال بعد الانقراض ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات

اعتراف شارح المقاصد بما وقع



على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق
وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث عليه الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسات والميل الى اللذات و
الشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي صلى الله عليه وآله بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب
رسول الله صلى الله عليه وآله ذكروا لها محامل وتاويلات بها يليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق
صونا لعقايد المسلمين من الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار المبشرين بالثواب في دار القرار واما
ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الاداء
ويكاد يشهد به الجماد العجماء ويبكي له من في الارض والسماء وتنهدم منه الجبال وتنشق منه الصخور ويبقى سوء عمله على كر
الشهور والدهور فلعنة الله على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الآخرة اشد وابقى انتهى واما ما ادعى من ان شعار
بان الحق هو الذي عليه السواد الاعظم من الامة مردود بان اتفاق السواد الاعظم بمعنى اكثر الناس على فهمه الناصب سواء
وجهه مما لا يركن الى اعتباره الا القلوب الساذجة والانفس الخالية عن معرفة الحق واليقين الغافلة عن قوله صلى الله عليه وآله
الا كلها في النار الا واحدة فانه تدل على ان الناجي قليل بل نادر بالنسبة الى الكثير من الهالكين وقد نص الله تعالى على ذلك
في كتابه العزيز بقوله وقليل ما هم وقليل من عبادي الشكور وما آمن معه الا قليل وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل
ولكن اكثر الناس لا يؤمنون الى غير ذلك والحق ان النبي صلى الله عليه وآله اراد بالسواد الاعظم في قوله عليكم بالسواد الاعظم الكتاب والعترة كما
بيانه او خصوص مولانا امير المؤمنين عليه السلم كما يشعر به كلام الزمخشري وفخر الدين الرازي في تفسيرهما لما ورد في شانه عليه السلم
من قوله تعالى وتعيها اذن واعية على ما سيذكره المصنف فانهما قالا فان قيل لم قال اذن واحدة على التوحيد والتنكير قلنا
للايذان بان الوعاة فيهم قلة وتوبيخ الناس بقلة من يعي منهم والدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت فهو السواد الاعظم في
ما سواها لا يلتفت اليهم وان امتلاء العالم منهم انتهى ونظيره ان الحديث النبوي لنا لا علينا ويمكن ان يقال لعل النبي صلى الله عليه
وآله وسلم انما قال ذلك في بعض الغزوات اشارة الى طائفة من عسكره بالعضد والتعرض بجماعة كثيرة من جمل العدو المجتمعين
في ناحية كما نقل ابن اعثم في الفتوح نظير هذه العبارة عن علي عليه السلم في حرب صفين حيث قال انه في بعض ايام صفين اصحب معوية
جماعة من قبايل غسان وكندة ولخم وجذام مع ذي الكلاع الحميري وقال له اخرج واقصد بهولاء همدان خاصة فلما علم علي عليه السلم
بذلك اخبر همدان عن ذلك وقال لهم عليكم بهذا الجيل فان معوية قد قصدكم بها خاصة دون غيركم انتهى واما الثاني
فلانا قد اعددنا ما قدره من علم وجوب العصمة وبرهنا على بطلان العدم وكذا ما قرره في جواب الدليل الثاني من علم اشتراط
ان لا يسبق من الامام معصية ويستدل على الاشتراط ههنا بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابراهيم عليه السلم حيث
سأل الامامة لذريته بقوله ومن ذريتي لانه تقرر الاستدلال لان لفظة من تبعيضية كما هو الظاهر وصرح به المفسرون
ومع تلك سؤال الامامة اما ان كان لبعض ذريته المسلمين العادلين مدة عمرهم او لذريته الظالمين في تمام عمرهم او للذريته
المسلمين العادلين في بعض ايام عمرهم الظالمين في البعض الآخر لكن يكون مقصوده عليه السلم ايصال ذلك اليهم حال الاسلام و
عدالتهم او للاعم من تلك فعلى الاول يلزم عدم المطابقة بين الجواب للسؤال وعلى الثاني يلزم طلب الخليل ذلك المنصب الجليل الالهي
حال الظلم وهذا لا يصدر عن عاقل بل جاهل من امته فضلا عنه عليه السلم وعلى الثالث والرابع يلزم المطلوب وهو ان لا امامة

يثلها من كان كافرا ظالما في الجملة وفي بعض ايام عمره ان قيل ان بعضا من المفسرين حمل العهد في الاية على عهد النبوة

ومع لا دلالة في الاية على اشتراط عدالة الامام في جميع عمره وايضا ان هيهنا شقا خامسا قد اهملتم اخذه في الاستدلال

وذلك لجواز ان يكون ابراهيم ع قد زعم ان ذلك البعض من ذريته الذين سال لهم الامامة يكونون متصفين بالاسلام

والعدالة وقد كان زعمه هذا في جميع افراد ذلك البعض او في بعضها مخالفا لما في نفس الامر فاجابه تعالى بان عهدي الامامة

ما لا يناله الظالمون تنبيها على بطلان زعمه الاسلام هؤلاء كلا او بعضا ومع لا يلزم سؤال ما لا يليق بشان النبوة ولا عدم مطابقة

الجواب للسؤال فلا يثبت الاشتراط قلت في الجواب عن الاول انه يكفي في دلالة الاية على ما ذكرنا وحجيته على الخصم تصريح

البعض الاخر بل اكثرهم ومنهم صاحب الكشاف وامثاله من اكابر المفسرين على ان المراد بالعهد عهد الامامة وهو الظاهر

من سياق الاية على انا نقول يلزم من اشتراط ذلك في النبي اشتراطه في الامام بطريق اولى لعدم داسرع بالوجه العاصم من الخطا

وقد مر تحقيق الكلام في وجوب عصمتهم عليهم السلم وعن الثاني ان بطلان زعم اسلام بعض من جماعة انما يتصور اذا

كان ذلك البعض موجودا متعينا يمكن ان ينظر في سلامة احواله واختلالها واذا كان هؤلاء الجماعة باجمعهم ممن يتصفوا

او سيتصفوا بالكفر والضلال ومن البين ان الموجودين في زمان ابراهيم عليه السلم من ذريته كاسمعيل واسحاق كانوا معصومين

لا مجال للزعم الباطل فيهما ومن يوجد بعده عليه السلم من ذرية الى يومنا هذا كان بعض منهم انبياء معصومين وبعضهم

اولياء مرضيين وبعضهم من فساق المسلمين وبعضهم من الكفار المردودين كما اخبر الله تعالى عن ذلك في سورة الصافات

بقوله وباركنا عليه وعلى اسحق ومن ذريتهما محسن وظالم لنفسه مبين الاية ولا ريب في انه عليه السلم اذا طلب الامامة لبعض

ذرية الموجودين لا بد بمقتضى شان نبوته وقرينة تخصيصه بالبعض ان يكون طلبه ذلك لهم بشرط اتصافهم بالاسلام

والعدالة الدالتين اوفي الجملة ولما احتمل ان يكون بعض من ذرية المعدومين مسلمين عادلين في الواقع ولم يكونوا

متعينين عنده حتى ينظر في حالهم فيزعم فيهم ما ليس لعله في نفس الامر صار احتمال كون ذلك البعض الذي خصهم بسؤال

الامامة لهم ممن كانوا على خلاف ما زعم فيهم عليه السلم ساقطا عن اصله وقد منع بعض القاصرين انه زعم عدم مطابقة الجواب

للسؤال قائلا ان الله تعالى انما عدل عن جواب سؤال ابراهيم عليه السلم الى الاخبار بعدم نيل الظالم لعهد الامامة كانه

اجاب دعاءه مع زيادة وهذا ظاهر انه لم يهتد في فصيح الكلام فضلا عن كلام الملك العلام ان لم يكن راسا

جواب ما ذكر في السؤال ويقال في مقام الجواب ما لم يسال عنه اصلا الا اذا كان السؤال مما لا يستحق الجواب كما قال

ائمة البيان في اسلوب الحكيم وما نحن فيه ليس كذلك على ان هذا التوجيه يجري في كل مقام يعترض فيه بان الجواب ليس

مطابقا للسؤال فلو صح لزم ان لا يكون ايراد هذا القسم من الاعتراض موجها في شيء من المواضع اصلا فضلا عن

ان يكون واردا او متوجها فتوجه وكذا الكلام فيما قدمه من جواب الدليل الرابع والخامس واشتراط الاكملية و

الافضلية فتذكر قال المصنف رفع الله درجته واما المنقول فالقرآن والسنة المتواترة اما القرآن فآيات الاولى انما وليكم

الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون اجمعوا على نزولها في علي عليه السلم وهو مذكور في

الصحاح الستة لما تصدق بخاتمه على المسكين في الصلوة بمحضر من الصحابة والولي هو المتصرف وقد اثبت الله الولاية لذاته

وشرك معه الرسول وامير المؤمنين عليه السلم وولاية الله عامة فكذا النبي والولي عليهما السلم انتهى قال الناصب خفضه الله

---



جوابه ان المراد من الولي في الاية الناصر فان الولي لفظ مشترك يقال للمتصرف وللناصر والمحب والاولى بالتصرف كولي

الصبي والمراة والمشترك انما يتردد بين معانيه يلزم وجود القرينة للمعنى المطلوب منه وهيهنا كذلك فلا يكون هذا نصا

على امامته عليه فبطل الاستدلال به واما القرائن على ان المراد بالولي الناصر في الاية لا الاولى والاحق بالتصرف لانه لو حمل على

هذا لكان غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض

فان الاولياء هيهنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين

آمنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي هيهنا بمعنى المحبة والنصرة فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا ليتلائم اجزاء

الكلام انتهى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان القرينة في ان المراد بالولي الاولى بالتصرف دون المعاني الاخر موجودة

فان حصر الولاية في المؤمنين الموصوفين في الاية بايتاء الزكوة حال الركوع يدل على عدم ارادة معنى النصرة والا لزم بمقتضى

الحصر ان يكون من شرط الولي المؤمن مطلقا ايتاء الزكوة حال الركوع وفساده ظاهر والحاصل انه ان اريد بالولي الناصر وبالذين

آمنوا جماعة من المؤمنين الذين يمكن اتصافهم بالنصرة فيستقيم الحصر لكن لا يستقيم الوصف بايتاء الزكوة حال الركوع وان

اريد به الناصر وبالذين آمنوا عليا عليه السلم بطل الحصر وان اريد به الاولى بالتصرف وبهم عليا عليه السلم يستقيم الحصر والوصف

معا لان كون ايتاء الزكوة حال الركوع من شان الامام اولى بالتصرف في احكام المؤمنين غير مستبعد بل روي انه قد وقع هذه

الكرامة عن باقي الائمة المعصومين عليهم السلم واما ثانيا فلان الولاية بمعنى الامامة تفيد لنفي الخاصة والولاية المنفية عن اليهود

والنصارى في الاية الاولى على تقدير تعميمه لان نفي العام نفي الخاص مع الزائد فهو اتم في النفي فيكون المناسبة حاصلة وكذا الكلام

في ما بعد الاية وايضا العطف دال على تشريك الثلثة في اختصاص الولاية باي معنى كان بهم ولا خفاء في ان ولاية الله ورسوله

مشتملة على التصرف في امرهم على ما ينبغي فكذلك نصرة الذين آمنوا غاية الامر ان التصرف في امرهم مفهوم مشكك مختلف

بالاولوية والاولية والاشدية بل حقق ان جميع المعاني العشرة التي ذكروها للولي مرجعها الى الاولى بالتصرف لان المالك

وهو احد تلك المعاني اولى برقه والرق اولى به وكذا المعتق اولى بعتقه وبالعكس وكذا الجار بالجار والحليف بالحليف

والناصر بالمنصور وابن العم بالعم فان كلا من هذه المذكورات وما لم يذكر اولى بصاحبه من الذي ليس له تلك الولاية

كما لا يخفى على من تامل وانصف واما ثالثا فلان توافق الايات انما يجب اذا لم يمنع عنها مانع وقد بينا عدم صحة حمل الولي

هيهنا على الناصر والمحب ونحوهما وايضا هذه الايات الثلث لم ينزل دفعة حتى يلزم ان يكون الولي في جميعها بمعنى

واحد بل تدريجا والصحابة جمعوها بهذا الوجه بل نقول لو سلم عدم الملائمة على التقدير المذكور فهذا اعتراض يرد

في الحقيقة على خليفتهم عثمان حيث جمع المصاحف على مصحف واحد حرف الكلم عن مواضعها ولم يرتب الايات كما

هو حقها وكان له في ذلك مآرب شتى لا يخفى على اولى النهى واما رابعا فلان تقريع الوجوب في قوله فيجب ان يحمل

على ما قبله محل تامل وفي مرتبة المنع اذ الحاكم لا يدل على الوجوب خصوصا اذا دل الدليل على انه لا يصح ارادة المعنى

فتامل هذا واعترض شارح المقاصد على احتجاج الشيعة بالاية المذكورة بان الحصر انما يكون فيما فيه تردد ونزاع ولا

خفاء في ان النزاع في الولاية والامامة لم يكن عند نزول الاية ولم يكن في ذلك الزمان امامة حتى يكون نفيا للتردد

والجواب عنه من وجوه اما اولا فلما استفاد من كلامه في شرح التلخيص في بحث القصر حيث قال ان اعتقاد المخاطب

ما نفاه المتكلم قطعا او احتمالا مختص بالقصر الغير الحقيقي لا الحقيقي لانهم اتفقوا على صحة ما في الدار الا زيد قصرا
حقيقيا مع انه ليس ردا على من اعتقد ان جميع الناس في الدار والحاصل انه يجوز ان يكون هذا القصر قصر الصفة على
الموصوف قصرا حقيقيا بدفع التردد والنزاع وورود الخطاب انما يشترط في القصر الاضافي واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون
قصرا اضافيا فانه تعالى عالم بجميع الاشياء فلما علم اعتقادهم اما منازعة في الاستقبال كما يدل عليه حديث المشكوة الذي
من جملته ولنا امر علينا او لا ارائكم فاعلين الى آخره قالوا اللهم على ابلغ وجه واكده انما وليكم الله تقيما للحجة واما ثالثا فلانه
يجوز ان يكون الحصر لدفع التردد الواقع من بعضهم عند نزول الآية بين انحصار الولاية في الله ورسوله واشتراكها بينهما
وبين غيرهما على ان يكون القصر لتعيين الاشتراك كما ان القصر في قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قطعا لتحقيق
اشتراك الرسالة وعمومها لجميع الناس ورد اختصاصها بالعرب كما زعمه اليهود والنصارى واما رابعا فلان حاصل كلام
المعترض هو الاعتراض على الله تعالى ونسبة اللغو اليه بمجرد ان النزاع في خلافة الثلثة ودلالة انهم انما وقع بعد النبي صلى الله عليه وآله
فالحصر لا ينحصر وباعتقادهم لم يكن في حال حيوة النبي صلى الله عليه وآله امام وخليفة وتردد في خلافة احد فيكون الحصر لغوا واما
خامسا فلان الحصر يدل على نفي امامة من ينازع مطلقا الا ان ينازع في ذلك الوقت والا لزم ان يكون كلمة التوحيد نافيا لالوهية
من ادعى الالوهية في وقت نزولها لا مطلقا وهو ظاهر الفساد هذا وقد اعترض ايضا بعض المتعصبين على الاحتجاج بهذه الآية بانه
انكم تقولون ان عليا عليه السلام في حال الصلوة في غاية ما يكون من الخشوع والخضوع واستغراق جميع حواسه وقواه وتوجهها نحو
الحق حتى انكم تبالغون وتقولون كان اذا اريد اخراج السهام والنصول من جسمه الواقعة فيه وقت الحرب تركوه الى وقت صلوته
فيخرجونها منه وهو لا يحس بذلك لاستغراق نفسه وتوجهها الى الحق فكيف مع ذلك احس بالسائل حتى اعطاه خاتمه في حال
صلوته واجاب عنه بعض علمائنا فقال شعر يعطي ويمنع لا يلهيه سكرته عن النديم ولا يلهو عن الكاس اطاعه سكره حتى
تمكن من فعل الصحاة فهذا افضل الناس وحاصل الجواب انه عليه السلام في تلك الحالة وان كان كما ذكر السائل لكنه حصل
التفات ادراك للسائل وسؤاله ولا يلزم منه التفاته الى غير الحق لانه فعل فعلا يعود نهايته الى الحق فكان كالشارب الذي
فعل حال سكرته فعلا موافقا لفعل الصحاة ولم يلهه ذلك عن بهجة ولا عن كاسه ولا خرج بذلك الفعل عن سكرته قال
واقول في الجواب ايضا ان غاية الامر في ذلك ان يكون في مرتبة ما يحصل للاولياء من الوحدة في الكثرة والخلوة في الجلوة وقد
اثبت النقشبندية من متصوفة اهل السنة هذه المرتبة لانفسهم واشتهر منهم انهم يقولون خلوت در انجمن بمدايم فلا
ينبغي ان ينازع مع علي عليه السلام في حصول نظير هذه المرتبة له اللهم الا ان يقال ان النقشبندية قد نسبوا خرقتهم في التصوف
الى ابي بكر فجاز ان يحصل لهم من بركات ابي بكر مرتبة لا يحصل لعلي عليه السلام فان هذا كلام لا دافع له الا الخضوع له تعالى قال سلمه
رفع الله درجته الثاني قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك نقل الجمهور انها نزلت في بيان فضل علي عليه السلام
غدير خم فاخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بيد علي عليه السلام وقال ايها الناس الست اولى منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله
قال من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيفما
دار والمولى يراد به الاولى بالتصرف لتقدم التقرير منه صلعم هنا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اما ما ذكر
من اجماع المفسرين على ان الآية نزلت في علي فهو باطل فان المفسرين لم يجتمعوا على هذا واما ما روي من ان رسول الله صلى الله عليه

وآله

١٢١

وآله ذكره يوم غدير خم حين اخذ بيد علي وقال الست اولى فقد ثبت هذا في الصحاح وقد ذكرنا سره في ترجمة
كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة وبالجملة ان واقعة غدير خم كان في مرجع رسول الله صلعم عام حجة الوداع وغدير خم محل
افتراق قبايل العرب وكان النبي صلى الله عليه وآله يعلم انه آخر عمره وانه لا يجتمع العرب بعد هذا عنده مثل هذا الاجتماع فاراد
ان يوصي العرب بحفظ محبة اهل بيته وقبيلته ولا يخفى ان عليا كرم الله وجهه كان بعد رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم سيد بني هاشم واكبر اهل البيت فذكر فضايله وساواه بنفسه في وجوب الولاية والنصرة والمحبة معرفا اياهم انه
سيدهم ليعرفوا فضله وكماله والمنصف المنصف من نفسه لو كان يوم غدير خم صرح رسول الله صلى الله عليه وآله بخلافة
علي نصا جليا لا يحتمل خلاف المقصود الا ترى العرب مع جلافتهم وكثرتهم بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وجهلهم كيف يبايعوا
فيهم مثل مسيلمة وسجاح وطليحة كانوا يسكتون على خلافة ابي بكر وكانوا لا يتكلمون بنبأ من خالف خلافة علي مع ان رسول
الله صلى الله عليه وآله نص على المنبر بمحضر جميع قبايل العرب ان انصف المتامل العاقل علم انه لا نص هناك انتهى واقول اولا
ان المصنف لم يدع اجماع المفسرين بل قال نقل الجمهور والمعني بالجمهور اكثرهم وبالجملة مراد المصنف من ذلك موافقة جماعة
من مفسري الجمهور مع مفسري الامامية فيما ذكره ولا يهمنا اتفاق كلهم في ذلك انما ذهب اليه بعض من طايفة ووافق
فيه آخرون من خصمائهم يكون حجة على باقي تلك الطايفة ولهذا ترى ان علماء الشيعة يحتجون على جمهور اهل السنة بان
ابا حنيفة قال كذا والغزالي قال كذا الى غير ذلك من احاد علمائهم وكذا العكس كما وقع عن هذا الناصب في خطبة كتابه حيث
احتج على الامامية قاطبة بان الحاكم ابو عبد الله روى كذا وهو شيعي امامي وصدور المخالفة عن بعض اهل السنة خصوصا
المتاخرين منهم لا يقدح في المطلب فان ذلك دليل على انهم تعمدوا او قيام حجة الشيعة عليهم بذلك استحسنوا المخالفة
ببعض الرواية المنافية اخفاء للحق وترويجا لما ركنوا اليه من الباطل كما فعله الناصب في الآية الآتية بل نقول ان الاجماع
على حقيته ذلك اولا وظهور الخلاف انما حدث بعد الاجماع للاغراض المذكورة والذي يدل على ذلك ان المفسرين الذين
رووا خلاف ذلك كانوا متاخرين عن الثعلبي من نحو صنوه فضلا عن قدماء المفسرين من الصحابة والتابعين
وبالجملة من قبايح عادات القوم وفضايح مقالاتهم انهم اذا وجدوا آية نازلة في فضايل اهل البيت ومناقبهم قد استدل
بها الشيعة على افضليتهم واحقيتهم فمع انهم رووه ايضا قبل ذلك في كتبهم يدفعونه تارة باحداث مخالف وتارة بتضعيف
الراوي وتارة بالتخصيص وتارة بالتعميم وتارة بالتاويل كانهم متوغلون في وضع الدين ومتكلمون في تشريع الشرايع بعد
المرسلين ولم يسمعوا كلام رب العالمين حيث قال قتل الخراصون الذين هم في غمرة ساهون والذين يكتمون ما انزلناه
من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ومع ذلك كله لا يعتدون
برواية كبار اسلاف الذرية الاطهار واخلاف اهل بيت النبي المختار مثل زين العابدين وباقر علوم الدين وامام الصادقين
وباقي الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين ومن شايعهم من الصلحاء المؤمنين ووالاهم وتابعهم من العرفاء المؤمنين
ويطعنون بانهم اولياء بين اهل الحق واليقين حيث لا يجدون كلامهم مطابقا لمرامهم فما اقل حياءهم واكثر اعتدادهم في
خبرة في ذلك السلف واي حسن يترتب من هذا الخلف لا يكلمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم ولقد نفخهم هذا الناصب
الشقي العتل الزنيم حيث انكب بتزييف آيات الكتاب العظيم واحاديث الرسول الكريم سيما ما اتى به في مسئلة اجماع العترة

ان م

الظاهرة من تطهير آية التطهير مما اخترعه من الآية الحاكمة عليه بالتكفير فضلا عن عداوة امير المؤمنين على انه روى
الحديث في صحاح القوم كالبخاري ورواه احمد بن حنبل امامهم في مسنده بطرق متعددة على الوجه الذي ذكره المص وكذا
رواه الثعلبي في تفسيره وابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب من طرق شتى وابن عقدة في مائة وخمس طرق وذكر الشيخ
ابن كثير الشافعي عند ذكر احوال محمد بن جرير الطبري الشافعي اني رأيت كتابا جمع فيه احاديث غدير خم في مجلدين ضخمين و
كتابا جمع فيه طرق حديث الطير ونقل عن ابي المعالي الجويني انه كان يتعجب ويقول شاهدت مجلدا ببغداد في يد صحاف فيه
روايات هذا الخبر مكتوبا عليه المجلدة الثامنة والعشرون من طرق من كنت مولاه فعلي مولاه ويتلوه المجلدة التاسعة والعشرون
واثبت الشيخ ابن الجزري الشافعي في رسالته الموسومة باسنى المطالب في مناقب علي بن ابي طالب عليه السلم تواتر هذا الحديث
من طرق كثيرة ونسب منكره الى الجهل والعصبية وبالجملة قد بلغ هذا الخبر في الاشتهار الى حد لا يوازى به غيره من الاخبار
وتلقته محققو الامة بالقبول والاعتبار فلا يرده الا معاند جاحد او من لا اطلاع له على الحديث والآثار وثانيا ان ما ذكره
في بيان سر الذي زعم كونه قادحا في دعوى خصوصية الحديث مدفوع بان فضل علي عليه السلم وكمال علمه وجوده وشجاعته
وقربه من النبي صلى الله عليه وآله بكونه صهره وابن عمه وكاشف غمه كان ظاهرا على كافة العرب سيما قريش الذين كانوا
الوصية اليهم وقد نطق القرآن بوجوب محبتهم قبل ذلك بقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى
وقال النبي صلى الله عليه وآله في شأنهم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الحديث وقال اذكركم الله في اهل بيتي
مرات كما ذكره ابن حجر في صواعقه الى غير ذلك من الاحاديث الكثيرة المتضمنة للترغيب على حبهم وتوقيرهم وتعظيمهم
والتحذير عن مخالفتهم كما فصل في كتب الحديث سيما المناقب وقد ذكر المص قدس سره نبذا منها في هذا الكتاب فقضية
العقل حاكمة بان نزول النبي صلى الله عليه وآله في زمان ومكان لم يكن نزول المسافر متعارفا فيهما حيث كان الهواء على
ما روي في غاية الحرارة حتى كان الرجل يستظل بدابته ويضع الرداء تحت قدميه من شدة الرمضاء والمكان مملوا من
الاشواك ثم صعوده صلعم على منبر من الاقتاب والدعاء لعلي عليه السلم على وجه يناسب بشأن الملوك والخلفاء وولاة العهد
لم يكن الا لنزول الوحي الحتمي الفوري المذكور في ذلك الزمان لاستعداد امر عظيم الشأن جليل القدر يختص
بعلي عليه السلم دون سائر اهل البيت كنصبه للامامة والخلافة لا لمجرد طلب المحبة والنصرة ونظائرهما سيما وقد انضم الى
ذلك ما اشتمل عليه الاحتمال الذي توهمه الناصب الشقي من قوله صلى الله عليه وآله الست اولى بكم من انفسكم فانه نص صريح
في ارادة رياسة الدين والدنيا فان الاولى بالتصرف في الامة منهم هو النبي والامام عليهما السلم كما مرت الاشارة اليه في تحقيق
الآية السابقة وقد فهم هذا المعنى من الفصحاء السامعين لذلك الخطاب العارفين بمدلولات الكلام العرب عمر بن الخطاب
وحسان بن ثابت وحارث بن نعمان الفهري اما عمر فلما تواتر من انه هنأ عليا عليه السلم هناك بقوله بخ بخ لك يا ابن ابي طالب
صرت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة قال الغزالي في كتابه المسمى بسر العالمين في مقالته الرابعة التي وضعها لتحقيق امر
الخلافة بعد عدة من الابحاث وذكر الاختلاف ما هذه عبارته لكن اسفرت الحجة وجهها واجمع الجماهير على متن الحديث
من خطبته صلوات الله عليه في يوم غدير خم باتفاق الجميع وهو يقول من كنت مولاه فعلي مولاه فقال عمر بخ بخ يا ابا الحسن
لقد اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة فهذا تسليم ورضاء وتحكيم ثم بعد هذا غلب الهوى لحب الرياسة وحمل





الخلافة وعقود البنود وخفقان الهواء في قعقعة الرايات واشتباك ازدحام الخيول وفتح الامصار سقاهم كاس الهوى فعادوا
الى الخلاف الاول فنبذوا الحق وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون واما حسان فلانه انشد في مدح
علي عليه السلم الابيات المشهورة الصريحة فيما ذكرناه فاستحسنها النبي صلى الله عليه وآله واثنى عليه واما حارث فلما رواه الثعلبي
قدوة مفسري اهل السنة في شأن نزول قوله تعالى سأل سائل بعذاب واقع الآية من انه لما كان رسول الله صلى الله عليه وآله بغدير
خم نادى الناس فاجتمعوا فاخذ بيد علي عليه السلم فقال من كنت مولاه فعلي مولاه فشاع ذلك وطار في البلاد فبلغ الحارث بن
نعمان الفهري فاتى النبي صلى الله عليه وآله على ناقته حتى اتى الابطح فنزل عن ناقته فاناخها وعقلها ثم اتى النبي صلى الله عليه وآله
وهو في ملا من اصحابه فقال يا محمد امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله فقبلناه وامرتنا ان نصلي خمسا
فقبلناه وامرتنا ان نصوم شهر رمضان فقبلناه وامرتنا ان نحج البيت فقبلناه ثم لم ترض بهذا حتى رفعت بضبعي ابن عمك
وفضلته علينا فقلت من كنت مولاه فعلي مولاه اهذا شيء منك ام من الله فقال النبي صلى الله عليه وآله والذي لا اله الا هو
من الله فولى الحارث بن نعمان يريد راحلته وهو يقول اللهم ان كان ما يقول محمد حقا فامطر علينا حجارة من السماء او
ائتنا بعذاب اليم فما وصل اليها حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته وخرج من دبره فقتله وانزل الله تعالى سأل سائل بعذاب واقع
للكافرين ليس له دافع من الله ذي المعارج انتهى فبعد تواتر الحديث كما اعترف به اكابر اهل السنة ووضوح مجيئه و
صراحة مدلوله على ما قررنا وفهم فصحاء قريش يكون انكاره بالقبيح والمنع عليه او تأويله على وجه ينقبض عنه العقل السليم
ناشيا من اعوجاج الفطرة وسوء الاستعداد والتورط في العصبية والعناد ولو كان باعث اتيان النبي صلى الله عليه وآله
بتلك الخطبة في ذلك الزمان والمكان خوف افتراق قبائل العرب كما زعمه الناصب الشقي دون نزول الوحي بالامر الحتمي
كما يرويه الشيعة عن ائمتهم عليهم السلم لكان النبي صلى الله عليه وآله قرر في نفسه قبل الوصول الى ذلك المقام قراءة تلك الخطبة
عند اجتماع الناس في ذلك اليوم ولو كان الظاهر حينئذ ان يأتي بها في صباح ذلك اليوم لا في حر الظهيرة ثانيا والانتقال لو كان
الظاهر على ذلك التقدير ان يخطب بها في ايام الحج حتى يسمعه كل من حضرها لظهور ان جميع من حضر الحج من العرب وغيرهم لم
يصحبوا النبي صلى الله عليه وآله من مكة الى الغدير خم بل بعضهم بقي في مكة ومن كان من اهل اليمن وباقي جزيرة العرب عادوا
من مكة اليها فظهر ان الاعلام بذلك في ذلك الوقت والمكان لم يكن عند النبي صلى الله عليه وآله ولاجل ما علله الناصب
به ولذا كان بالوحي الالهي ولاجل ان معاناة المشقة عند استماع مضمون الخطبة في ذلك الزمان والمكان كان ادعى
الى عدم نسيانه كما قيل ان في الكيفيات اعتمال القلب اتم ولان ذلك ادل على كون ذلك مقتضى الحكم الالهي بعد اجتهاد
النبي صلى الله عليه وآله كما جوزه القوم عليه الى غير ذلك من الحكم الظاهرة والآيات الباهرة ومما يدل على ذلك دلالة صريحة
ان بلاغ محبة اهل البيت ونصرتهم ونحو ذلك مما احتمله الناصب بعد ما سبق ابلاغهما منه عليه السلم مكررا لا يوجب التهديد
والمبالغة من الله تعالى في ذلك بحيث يخاطب نبيه بانه اذا لم يفعل ذلك كان كمن لم يبلغ شيئا من احكامه تعالى فتعين
ان يكون المراد بالبلاغ حكم يتحقق بابلاغه ابلاغ جميع الاحكام وبه اكمال الدين واتمام الانعام وانه هو الحكم الذي كان
صعبا ثقيلا على الاقوام من تعيين مصداق الاصل الخامس من اصول دين الاسلام نصب علي عليه السلم واظهار امامته وكون
طاعته على الانام لما علم ان قلوب القوم كانت مملوة من بغض علي عليه السلم بقتله لآبائهم واخوانهم واولادهم واقاربهم في غزوات

النبي عليه الصلوة والسلم كما تضمنته الرواية السابقة من الثعلبي وغيره من الاعلام فكانه تعالى قال بلغ ما انزلت اليك من
الامر الايجابي الفوري في تعيين علي عليه السلم للامامة فان لم تفعل واهملت فيه كنت كمن لم يبلغ الكل ونظيره ان المكلف
بجميع ما جاء به النبي صلعم لو لم يؤمن بجميع ما جاء به وامن بالبعض دون البعض الاخر كان كمن لم يؤمن بشيء مما جاء به ثم انه
تعالى لما علم ان ذلك الخطب كان صعبا على النبي صلى الله عليه واله وسلم حذرا عن امتحان القوم قال لتوطين النبي صلى الله عليه واله
وتسليه وعدم مبالاته منهم والله يعصمك من الناس فقد تم النص واندفع الاحتمال الذي قصد الشقي الخناس ان يوسوس في
صدور عوام الناس وثالثا ان ما ذكره الناصب بقوله وساواه في وجوب الولاية والنصرة والمحبة اه من ان المولى لم يجئ بمعنى
الاولى بالتصرف بل بمعنى المحبة والنصرة يرجع الى منع المقدمة التي استدل عليها المصنف بقوله الست اولى آه فلا يكون مسموعا
ثم قد عارض في ذلك صاحب المواقف بما في آخر الحديث من قوله صلى الله عليه واله اللهم وال من والاه وبان مفعل بمعنى افعل لم
يذكره احد من ائمة العربية وبان الاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى اذ لا يجوز ان يقال هو اولى من كذا وان يقال
اولى الرجلين اولى الرجال دون مولى الرجلين مولى الرجال وان سلم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد الاولى
بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في امر من الامور كما قال تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه واراد الاولوية
في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه انتهى واقول فيه نظر بتوجهات منها ان ما في آخر الحديث بارادة المحبة
والنصرة المتلايم لو قيل ان اللفظ بعد ما اطلق على احد معانيه لا يناسب ان يطلق ما يناسبه ويلايمه في الاشتقاق على معنى
آخر وليس كذلك بل قد يعد ذلك من وجوه المحسنات البديعية فالاشعار بذلك ممنوع خصوصا مع المقدمة المتواترة ولعله
موضع الخبر جملة دعائية مستانفة ارتباطه بوسط الحديث كارتباط المقدمة به فاستعارة بذلك لا يعارض اشعار المقدمة بخلافه
كما لا يخفى ومع هذا ليس الاستدلال على تعيين المراد بمجرد تناسب المقدمة بل المعتمد فيه ما ذكرناه من دلالة عليه بمعونة
المقام وانما المقدمة ضميمة الاستدلال ثم اقول مترقيا عن ذلك ان موضع الخبر انما يدل الان دلالة على ما قلناه اولى
دلالة على ما ذكرتم فان قوله صلى الله عليه واله وسلم اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله لا
يليق بمن كان له اولياء واعداء ويحتاج الى النصرة ويحذر من الخذلان الا ان يكون ذلك الا سلطانا واماما كما لا يخفى ومنها ان
مجيء مفعل بمعنى افعل مما نقله الشارح الجديد للتجريد عن ابي عبيدة من ائمة اللغة وانه فسر قوله تعالى هي مولاكم النار باولاكم
وقال النبي صلى الله عليه واله ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبيرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة
استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم
لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وايضا كون اللفظين
بمعنى واحد لا يقتضي صحة اقتران كل منهما في الاستعمال بما يقترن به الاخر من الصلات لان صحة اقتران اللفظ باللفظ
من عوارض الالفاظ لا من عوارض المعاني ولان الصلوة مثلا بمعنى الدعاء والصلوة انما تقترن بعلى والدعا باللام يقال صلى
عليه ودعا له ولو قيل دعا عليه لم يكن بمعناه وقد صرح الشيخ الرضي بمرادفة العلم والمعرفة مع ان العلم يتعدى الى مفعولين
دون المعرفة وكذا يقال انك عالم ولا يقال ان انت عالم مع ان المتصل والمنفصل ههنا مترادفان كما صرحوا به وامثال
ذلك كثيرا ومنها ان التقييد بقوله تعالى من انفسهم قد دل على ان المراد من الاولى هو الاولى بالتصرف دون الاولوية في امر



الامور وذلك لانه لا معنى حينئذ لكون الاولوية من الناس بنفس الناس الا الاولوية في التصرف ثم لو لم يوجد القيد المذكور لتم
ما يضره واستشهاده بقوله تعالى ان اولى الناس بابراهيم فانه لو كان نظم الآية مثلا ان اولى الناس بابراهيم من نفسه
لكان المراد الاولى بالتصرف وشرح عليه فعل وتفعل ورابعا ان ما صدر عنه بقوله فلينصف المنصف آه خال عن معنى الانصاف
مشتمل على غاية التعصب والاعتساف اذ لا يخفى ان عمدة العرب من اركان الدين وانساب سيد المرسلين وسادة العرب اجمعين
انما كانوا طوايف قريش الحافين لمهبط الوحي والنبوة من مكة والمدينة وقد مر انهم كانوا منحرفين عن علي عليه السلم لما في صدورهم
من ضغاين ثارات الجاهلية كما اعترف به هذا الناصب الشقي فيما سبق واما باقي طوايف العرب كالاعراب الذين يرعون دوابهم في
الصحاري لا سابقة لهم في الاسلام ولا ممارسة لهم في الاحكام فلا يتوجه اليهم خطاب ولا يعتبر منهم اتباع ولا انكار بل يلزم
ان منشا مخالفة طوايف العرب الذين منعوا ابا بكر في ايام خلافته عن الزكوة حتى سماهم باهل الردة انما كان اعتقادهم حقية
خلافة اهل البيت عليهم السلم وعدمها في خلافة ابي بكر كما ذكره صاحب كتاب الفتوح عن بني حنيفة وبني كندة وغيرهم على
ما نقلناه في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين ويعضده ما ذكره ابن حزم في مسئلة احكام المرتدين من كتابه الموسوم بالمحلى
حيث قال ان اهل الردة قسمين قسم لم يؤمن قط كاصحاب مسيلمة وسجاح فهولاء مرتدون لم يسلموا قط لا يختلف احد في
انه يقبل توبتهم واسلامهم والثاني قوم اسلموا ولم يكفروا بعد اسلامهم لكن منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى ابي بكر فعلى هذا
قتلوا ولم يختلف الحنفيون والشافعيون في ان هؤلاء ليس لهم حكم المرتد اصلا وهم قد خالفوا فعل ابي بكر فيهم ولا
تسميهم اهل ردة ودليل ما قلناه شعر الحطيئة المشهور الذي يقول فيه شعر اطعنا رسول الله ما كان بيننا فيا لعباد الله ما
دين ابي بكر ايورثها بكرا اذا مات بعده فتلك لعمر الله قاصمة الظهر وان التي طالبتم فمنعتم لكالتمر او احلى لدي من
التمر فيا ليس دون ان يعطى بها قني عشية نجد بالرماح ابو بكر انتهى وبالجملة اخفاء الجمهور للنص غير مستبعد عادة
فان وجود النص لا يقتضي تواتره ولا اشتهاره عند الجميع سيما مع دواعي الكتمان كما عرفته فيما نحن فيه وذلك كما انه وقع
ثلثا وعشرين سنة بعد الوحي النص على سنة رفع اليدين خمس مرات في التحريم والقنية وعلى جهر البسملة او اخفائها
ثلث مرات في كل يوم وليلة مع انه لم يتواتر احدهما بحيث يرتفع الخلاف مع توفر الدواعي وكذا الامر في فصول الاذان و
المسح والغسل في الوضوء وغيرهما وعدم ترك الاحتجاج لا ذم على تقدير عصمتهم وانتم تجوزون الصغيرة من الانبياء عمدا
والكبيرة قبل الوحي فما بالكم بغيرهم والمقصود انه اذا لم يتحقق مع وجود النص على المسايل المذكورة كل يوم وليلة الى ثلث و
عشرين سنة ارتفاع الخلاف وتعيين احد الامرين عند الجميع في الامامة التي وقع النص عليها بتلك الآية او بغيرها مرة
او مرتين او ثلث مرات في تلك المدة بطريق اولى قال بعض الحنفية في شرح بعض كتب اصول الفقه المسمى بالتحقيق في بحث
خبر الواحد ان لقبوله شروط رابعها ان لا يكون متروك المحاجة عند ظهور الاختلاف فانهم اذا تركوا الاحتجاج به
فيما بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل
الحديث قايلين بان الحديث اذا ثبت سنده فخلاف الصحابي اياه وترك العمل به والمحاجة لا يوجب رده لان الخبر حجة على
جميع الانام والصحابي محجوج به انتهى والذي يلوح عند التامل ان تقديم هؤلاء الجهال على امير المؤمنين عليه السلم غلطا
واشتهر حتى صار مذهبا بين الناس لعدم التميز للبعض وعدم قوة اظهار الحق للبعض الاخر او لعروض الشبهة كما تقدم ذكرها

كما قال الفاضل التفتازاني في شرح التلخيص من ان التمليح بتقديم الميم على اللام مصدر ملّح الشعر اذا اتى بشيء مليح وهو
ههنا خطاء محض نشأ من قبل الشارح العلامة حيث سوى بين التمليح والتلميح وفسرهما بان يشار الى قصة او مثل
وشعر ثم صار الغلط مستمرا واللحن مذهبا لعدم التمييز وكم مثله للعلماء المحققين كما وقع لابن الحاجب في بحث كلمة
لو من الرجوع الى قول الحكماء وترك قول المتقدمين من اهل العربية فتامل قال المصنف رفع الله درجته الثالث قوله تعالى
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اجمع المفسرون وروى الجمهور كاحمد بن حنبل وغيره انها
نزلت في علي عليه السلام وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وروى ابو عبيد الله محمد بن عمران المرزباني عن ابي الحمراء قال خدمت
النبي صلى الله عليه وآله نحوا من تسعة اشهر او عشرة وكان عند كل فجر لا يخرج من بيته حتى يأخذ بعضادتي باب علي عليه السلام ثم
يقول السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فيقول علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وعليك السلام يا نبي الله ورحمة الله وبركاته
ثم يقول الصلوة رحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ثم ينصرف الى مصلاه والكذب
من الرجس ولا خلاف في ان امير المؤمنين عليه السلام ادعى الخلافة لنفسه فيجب ان يكون صادقا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
اما اجماع المفسرين على ان الآية نزلت في علي فخلاف الواقع ولم يجمعوا على ذلك بل اكثر المفسرين على ان الآية نزلت في شأن
ازواج النبي صلى الله عليه وآله وهو المناسب لنظم القرآن قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن
فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى واقمن
الصلوة وآتين الزكوة واطعن الله ورسوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا هذا نظم القرآن
يدل على انها نزلت في ازواج النبي صلى الله عليه وآله لانه مذكور في قرن حكايا تهن والمخاطبة معهن ولكن لما عدل عن صيغة
خطاب المؤنثين الى خطاب التذكير فلا يبعد ان يكون نازلة في شأن كل اهل بيت النبي من الرجال والنساء فشملت عليا و
فاطمة والحسن والحسين وازواج النبي صلى الله عليه وآله وعلى هذا فليس الرجس ههنا عبارة عن الطهارة من كل الذنوب بل المراد
من الرجس الشرك وكبائر الفواحش كالزنا كما يدل عليه سابق الآية وهو قوله تعالى فيطمع الذي في قلبه مرض ولو سلمنا هذا
فلا نسلم ان عليا رضي الله عنه ادعى الامامة لنفسه ولو كان يدعيها لما كان يدعيها بالعجز والخفية لوجود القوة والشجاعة
والاعوان وكثرة القبائل والعشاير من عشيرة القوم وغيرها من الفضائل ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عائشة
ملحقة بذنبها في وقعة الجمل لان الآية نزلت فيها وفي ازواج النبي وغيرها على قول اكثر المفسرين فلا يتم له الاستدلال
بهذه الآية انتهى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلما مر من ان مراد المصنف من اجماع المفسرين ههنا وفي امثاله اتفاق
المفسرين من الشيعة والسنة على ذلك ولان هذا المعنى يتحقق بموافقة بعض المفسرين من اهل السنة معهم وان ما ذهب
اليه بعض من طائفة ووافق فيه آخرون من خصمائهم حجة على الكل وايضا قد قلنا سابقا ان مراد المصنف دعوى اجماعهم على
ذلك قبل ظهور المخالف والمخالف حادث لا يعتد به والذي يدل على ذلك ان من المفسرين من روى خلاف في ذلك كانوا
متاخرين عن الثعلبي واحمد بن حنبل ولهذا لم يذكر الناصب الرجس المارد من اكثر هؤلاء المفسرين المخالفين الذين ادعى
وجودهم واحدا باسمه بل قد كذبه في ذلك من هو اعلم منه بالحديث والتفسير من مشايخ نحلته اذ قال الشيخ ابن حجر في صواعقه
ان اكثر المفسرين على انها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام لتذكير ضمير عنكم آه واما ثانيا فلان ما ذكره من



المناسبة انما يجب رعايتها اذا لم يمنع عنه مانع ومن البين ان تذكير ضمير عنكم ويطهركم وبعض القراين الخارجة
الآتية مانع عن ذلك فمن ذهب من المفسرين الى حمل الآية على خصوص الازواج نظرا الى تلك المناسبة فقد جعل نفسه
مورد القول الشاعر ثم انثنت حينا وغابت عنك اشياء على ان في تغيير الاسلوب في الآيات المتعاطفة المسوقة لذكر
اهل البيت والازواج دقيقة هي ان الازواج في محل واهل البيت في محل آخر عند الله تعالى واما ثالثا فلان قوله هذا
نظم القرآن يدل آه ان اشار فيه بقوله هذا الى الآيات التي ذكرها الناصب وهي السابقة على آية التطهير التي ذكرها المصنف
فنسلم انها تدل على ارادة الازواج لكن لا يجديه نفعا وان اشار به الى مجموعها والى آية التطهير لكون خصوص آية التطهير
دالة على ان نظام البطلان بل هو نص في خلاف ذلك لما عرفت وستعرفه واما استدلاله على ما فهمه من الدلالة
بقوله لانه مذكور في قرن حكايا تهن آه ففيه ان كون الآية الاولى في ازواجه عليه السلام لا يمنع من كون ما هو في قرنها متصلا بها
بعدها في غيرهن سيما اذا قام الدليل على ذلك وهو تذكير ضمير عنكم ويطهركم وما روي من انه عليه السلام لما نزلت هذه الآية جمع عليا
وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وجللهم بكساء فدكي فقال هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكذا ما رواه
المصنف ههنا عن محمد بن عمران وما رواه الشيخ ابن حجر في الباب العاشر من صواعقه حيث قال في مسلم عن زيد بن ارقم انه صلى الله عليه وآله
قال اذكركم الله في اهل بيتي قلنا لزيد من اهل بيته نساؤه قال لا ايم الله ان المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم يطلقها فترجع الى
ابيها وقومها اهل بيته هنا اصله وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده وهو مذكور في جامع الاصول ايضا والقول يفهم من قول زيد
ان المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر آه ان اطلاق اهل البيت على الازواج ليس على اصل وضع اللغة وانما هو اطلاق مجازي و
يمكن ان يكون مراده ان الذي يليق ان يراد في امثال هذا الحديث من اهل البيت اهله وعصبته الذين لا يزول نسبتهم اليه
دون الازواج وعلى التقديرين فهو مؤيد لمطلوبنا وذكر سيد المحدثين جمال الملة والدين عطاء الله الحسيني في كتاب تحفة الاحباء
من الاحاديث اثنان منهما وهما المسندان الى ام سلمة رضي الله عنها نص صريح في الباب لان احدهما وهو الذي نقله من جامع الترمذي
وذكر ان الحاكم حكم بصحته قد اشتمل على انه لما قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم عند ادخال علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام في
العباء ما قال قالت ام سلمة رض يا رسول الله الست من اهل بيتك قال انك على خير او الى خير والحديث الثاني هو الذي نقله من كتاب
المصابيح في بيان شأن النزول لابي العباس احمد بن الحسن المفسر الضرير الاسفرايني قد تضمن انه عليه السلام لما ادخل عليا وفاطمة وسبطيه
في العباء قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وطهارة عترتي واطايب ارومتي من لحمي ودمي اليك لا الى النار اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
وكرر هذا الدعاء ثلثا قالت ام سلمة رض قلت يا رسول الله وانا معهم قال انك الى خير وانت من خير ازواجي ثم قال السيد قدس
سره فقد تحقق من هذه الاحاديث ان الآية انما نزلت في شأن الخمسة المذكورين عليهم السلام ولهذا يقال لهم آل العباء ولله در
من قال من اهل الكمال على الله في كل الامور توكلي وبالخمس اصحاب العباء توسلي محمد المبعوث حقا وبنته وسبطيه ثم المقتدى
المرتضى علي ان قيل ما ذكرتم من الاحاديث معارضة بما روي ان ام سلمة قالت لرسول الله صلى الله عليه وآله الست من اهل البيت فقال
بلى ان شاء الله قلنا لا نسلم صحة سندها ولو سلم نقول انها رضي الله عنها في هذه الرواية في معرض التهمة بجر نفع وشرف
لنفسها فلا يسمع قولها وحدها ولو سلم نقول ان كونها من اهل البيت قد علق فيها بمشية الله تع فلا يكون من اهل البيت
جزما مع انها لو كانت تحقق لما سألته لانها من اهل اللسان والترجيح معنا بعض التعارض وهو ظاهر وايضا اهل بيت الرجل

بعد

في العرف هم قرابته من عترته لا ان وجد بدليل سبق الفهم الى ذلك وهو السابق الى فهم اهل كل عصر والمتداول في
اشعارهم واخبارهم فما احد يذكر اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم في شعر او غيره الا وهو يريد من ذكرناه لا
ازواجه ولا يمكن انكار هذا ثم اقول ان مناقشة الجمهور في هذا المقام انما نشأ من حملهم البيت في الآية والحديث
على البيت المبني من الطين والخشب المشتمل على الحجرات التي كان يسكنها النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع اهل بيته وازواجه
اذ لو اريد بالبيت ذلك لاحتمل ما فهموه لكن الظاهر ان المراد باهل البيت على طبق قولهم اهل الله واهل القرآن اهل بيت
النبوة ولا ريب ان هذا مشروط بحصول كمال الاهلية والاستعداد المستعقب للتخصيص والتعيين من الله ورسوله بحسب
ما وقع في الآية والحديث ولهذا احتاجت ام سلمة الى السؤال عن اهليتها الدخول فيهم كما مر ونظير ذلك ان المتبادر من
الارث في قوله تعالى وورث داود سليمان هو ارث المال وقد قيل المراد به ارث النبوة او العلم فافهم وفوق ما ذكرناه كلام
وهو انه لا يبعد ان يكون اختلاف آية التطهير مع ما قبلها على طريق الالتفات من الازواج الى النبي واهل بيته عليهم السلام على
معنى ان تاديب الازواج وترغيبهن الى الصلاح والسداد من توابع اذهاب الرجس والدنس عن اهل البيت فحاصل نظم الآية
على هذا ان الله تعالى رغب ازواج النبي صلى الله عليه وآله الى العفة والصلاح بانه انما اراد في الازل ان يجعلكم معصوما
يا اهل البيت واللائق ان يكون المنسوب الى المعصوم عفيفا صالحا كما قال والطيبات للطيبين وايضا فالدليل على ان
هذه الآيات نزلت دفعة واحدة بهذا الترتيب او كانت في اللوح بهذا الوجه وما المانع من ان يكون قوله تعالى انما يريد الله الآية
نزلت في غير الوقت الذي نزلت فيه اقمن الصلوة وآتين الزكوة ويكون عثمان او غيره جعلها في هذا الموضع ظنا منه انها تناسب
العيبات بها او اجتهادا في الترتيب وليس يمكن انكار هذا لان من المعلوم انه وقع اختلاف كثير في ترتيب المصاحف حتى
اصطلح الناس على مصحف عثمان والاختلاف انما هو في الترتيب البتة لان القرآن متواتر كما لا يخفى واما رابعا فلان قول
الناصب الرجس ههنا فليس الرجس ههنا محمولا على الطهارة من كل الذنوب له مردود بان الرجس لا يحمل على الطهارة فظهور
بطلان ذلك وانما يحمل الطهارة على الطهارة عن الرجس وايضا الذي حمل الطهارة على الطهارة من كل الذنوب انما حمله
على تقدير ان يكون المراد من اهل البيت المذكور في الآية الخمسة من آل العباء لا على تقدير ان يراد منها الازواج فنفي كون
الطهارة محمولا على الطهارة من كل الذنوب على التقدير الثاني ظاهر لا حاجة الى ذكره واما ما ذكره من انا لا نسلم ان عليا
ادعى الامامة لنفسه فقد مر الاستدلال عليه مفصلا واتاخاسا فلان ما ذكره بقوله ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما
كانت عائشة ماخوذة بذنبها في قصة جمل الى فيه ماخذ ظاهرة لان دخول عائشة في الآية فرض محال ومن الجائز ان يستلزم
محال محالا آخر فافهم وتدبر ومما ينبغي ان ينبه عليه ان الخبر في الارادة المدلول عليها بقوله تعالى انما يريد الله الآية انما هو خبر
عن وقوع الفعل خاصة دون الارادة التي يكون بها لفظ الامر امرا لان قوله تعالى يريد ليبين لكم وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر
لفظ عام في الاثنين فلو لم يكن بين آية التطهير وبين هاتين الآيتين فرق لما كان لتخصيصها باهل البيت عليهم السلام معنى
لانه جل جلاله اراد بها المدح لهم ولا يحصل المدح الا بوقوع الفعل ولا يتوهمن احدان الاذهاب لا يكون الا بعد الثبوت
فقوله تعالى ليذهب عنكم الرجس يكون دالا على انه كان ثابتا فيهم لان هذا مدفوع بان مبنى هذا القول على التخيل الذي
يكون ثابتا الا ترى انك تقول للمخاطب اذهب الله عنك كل مرض وان كان ذلك غير حاصل فيه فمعنى الآية تزيل الخيال الذي

دمقوره



يتصوره الانسان في ذهنه هذا وسيجيء في بحث الاجماع من اصول الفقه عند استدلال المص على حجية اجماع اهل البيت
عليهم السلام بهذه الآية ما اخترعه الناصب هناك من نظير هذه الآية في شان ساير الناس مع التنبيه منا على ما يلزمهم
من كفرهم بالله تعالى وبغضه وعداوته لاهل البيت عليهم السلام فنطالعه هناك والعنه لعنا وبيلا ثم ان لنا في تحقيق هذه الآية
رسالة منفردة فمن اراد زيادة استبصار في المقام فعليه بها وبالله التوفيق قال المص رفع الله درجته الرابع قوله تعالى
قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى روى الجمهور في الصحيحين واحمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره
عن ابن عباس رض قال لما نزل قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول الله من قرابتك الذين وجبت علينا
مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما ووجوب المودة يستلزم وجوب الطاعة انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول
اختلفوا في هذه الآية فقال بعضهم الاستثناء منقطع والمعنى لا اسئلكم على تبليغ الرسالة اجرا لكن المودة في القربى
حاصل بيني وبينكم فلهذا اسعى واجتهد في هدايتكم وتبليغ الرسالة اليكم وقال بعضهم الاستثناء متصل والمعنى لا
اسئلكم عليه اجرا من الاجور الا مودتكم في قرابتي وظاهر الآية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات النبي صلى الله عليه وآله
لو خصصناه بمن ذكر لا يدل على خلافة علي عليه السلام بل يدل على وجوب مودته ونحن نقول ان مودته واجب على كل المسلمين
والمودة يكون مع الطاعة ولا كل مطاع يجب ان يكون صاحب الزعامة الكبرى والعجب من هذا الرجل انه يستدل على المطلوب
بكلام في غاية البعد من الاستدلال وهو لا يفهم هذا انتهى واقول الظاهر ان الاختلاف اختلاقه من الناصب الذي يختلق
خلاق لما تقرر عند المحققين من اهل العربية والاصول ان الاستثناء المنقطع مجاز واقع على خلاف الاصل وانه
لا يحمل على المنقطع الا لتعذر المتصل بل ربما عدلوا عن ظاهر اللفظ الذي هو المتبادر الى الذهن مخالفين له لغرض الحمل
على المتصل الذي هو الظاهر من الاستثناء كما صرح به الشارح العضد حيث قال واعلم ان الحق ان المتصل اظهر فلا يكون
مشتركا ولا للمشترك بل حقيقة فيه ومجاز في المنقطع فلذلك لم يحمله علماء الامصار على المنفصل الا عند تعذر المتصل حتى
عدلوا للحمل على المتصل عن الظاهر وخالفوه ومن ثم قالوا في قوله له عندي مائة درهم الا ثوبا وله علي ابل الا شاة معناه
الا قيمة ثوب او قيمة شاة فيرتكبون الاضمار وهو خلاف الظاهر ليصير متصلا ولو كان في المنقطع ظاهرا لم يرتكبوا مخالفة
ظاهر حذرا منه انتهى واما ما ذكره من ان ظاهر الآية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات النبي فمسلم لكن الحديث الصحيح خصصها
بعلي وفاطمة وابنائهما عليهم السلام كما مر فلا حاجة اصلا الى تكلف التخصيص بمجرد الاحتمال فقول الناصب ولو خصصناه الى
آخره ليس على ما ينبغي فافهم واما ما ذكره من انه لا يدل على خلافة علي عليه السلام فجهالة صرفة او تجاهل محض لظهور دلالة الآية
على ان مودة علي عليه السلام واجب بمقتضى الآية حيث جعل الله تعالى اجر الارسال الذي هو ما يستحق به الثواب الدائم مودة ذوي القربى ولما كان
ذلك مع عصمتهم اذ مع وقوع الخطاء عنهم يجب ترك مودتهم لقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون
من حاد الله ورسوله الآية وغير علي عليه السلام ليس بمعصوم بالاتفاق تعين ان يكون هو الامام وقد روى ابن حجر في الباب
العاشر من صواعقه عن امامه الشافعي شعرا في وجوب ذلك برغم انف الناصب الهالك وهو قوله شعر يا اهل بيت رسول الله
حبكم فرض من الله في القرآن انزله كفاكم من عظيم القدر انكم من لم يصل عليكم لا صلوة له على ان قاتلة الشيعة الدليل على
امامة علي عليه السلام على اهل السنة غير واجب بل تبرع لاتفاق اهل السنة معهم على امامته بعد رسول الله صلى الله عليه وآله غاية الامر

انهم ينفون الواسطة واهل السنة يثبتونها والدليل على المثبت دون النافي كما تقرر في موضعه الا ان يركبوا خرق الاجماع باثبات امامته مطلقا فيجب على الشيعة اقامة الدليل والله الهادي الى سواء السبيل انتهى اقول قال المصنف رفع الله درجته الخامس قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله قال الثعلبي رواه ابن عباس انها نزلت في علي عليه السلام لما هرب النبي صلى الله عليه وآله من المشركين الى الغار خلفه لقضاء دينه ورد ودايعه فبات على فراشه واحاط المشركون بالدار فاوحى الله تعالى الى جبرئيل وميكائيل اني قد آخيت بينكما وجعلت عمر احدكما اطول من عمر الآخر فايكما يؤثر صاحبه بالحيوة فاختار كل منهما الحيوة فاوحى الله تعالى اليهما الا كنتما مثل علي بن ابي طالب آخيت بينه وبين رسول الله فبات على فراشه يفديه بنفسه ويؤثره بالحيوة اهبطا الى الارض فاحفظاه من عدوه فنزلا وكان جبرئيل عليه السلام عند راسه وميكائيل عليه السلام عند رجليه فقال جبرئيل بخ بخ من مثلك يا ابن ابي طالب يباهي الله تعالى بك الملائكة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اختلف المفسرون ان الآية نزلت فيمن فقال كثير منهم نزلت في صهيب الرومي وانه كان رجلا غريبا بمكة فلما هاجر رسول الله صلى الله عليه وآله قصد الهجرة فمنعه قريش من الهجرة فقال يا معشر قريش انكم علمتم اني كثير المال وان تركت لكم اموالي فدعوني اهاجر في سبيل الله وكم من مال فلما هاجر ترك الاموال انزل الله هذه الآية فلما دخل صهيب على رسول الله صلى الله عليه وآله قرأ عليه الآية وقال له ربح البيع واكثر المفسرين على انها نزلت في الزبير بن عوام ومقداد بن الاسود لما بعثهما رسول الله صلى الله عليه وآله لينزلوا خبيب بن العدي من خشبة التي صلب عليها وكان مصلوبا بمكة وحوله اربعين من المشركين فعدوا بانفسهما حتى انزلاه فانزل الله الآية ولو كان نازلا في شان امير المؤمنين علي فهو يدل على فضله واجتهاده في طاعة النبي صلى الله عليه وآله وبذل الروح لديه هذه مسلمة لا كلام لاحد فيه ولكن ليس هو نصا في امامته كما لا يخفى انتهى واقول روى فخر الدين الرازي ونظام الدين النيشابوري في تفسيريهما ان الآية نزلت في شان علي عليه السلام كما رواها المصنف وروى ايضا نزولها في شان صهيب عن سعيد بن المسيب وهو شقي في الحق من اعداء اهل البيت عليهم السلام كما يستفاد من كتب الجمهور ايضا ومن جملة آثار عداوته ما روي انه لم يصل على جنازة الحسين عليهما السلام مع اخبار غلامه اياه بذلك وخطاب الشقي اياه على وجه منكر مذكورة في موضعه مع انه لا يناسب هذه الرواية مدلول الآية لان مدلولها بذل النفس والروح ومدلول الرواية بذل المال واين هذا من ذاك وهذا ايضا من جملة امارات عداوة الشقي حيث لم يرض لصرف الرواية المتضمنة لمنقبة علي عليه السلام الى غيره حتى لا يصرفها عنه الى صهيب وروى علم انه ايضا من اعداء اهل البيت عليهم السلام ولعل الناصب لما تفطن بعدم الارتباط وضعفها من تلقاء نفسه في شان الزبير والمقداد على وجه يرتبط بالمراد والله الهادي الى السداد واما قوله ولكن ليس هو نصا في امامته فمكابرة صريحة لانه اذا قال له جبرئيل في هذه القصة من مثلك يا ابن ابي طالب وقد دل هذا على انتفاء مثل له في العالم لا اقل في اصحاب النبي صلى الله عليه وآله فقد صار نصا في تعينه للامامة دون من لا يماثله في شيء كما هو صريح الكلام وتفضيل المفضول باطل كما مر بيانه فتذكر ونعم ما اشار بعض فضلاء شعرائنا الى تفضيل فضيلة مبيت علي عليه السلام على فراش النبي صلى الله عليه وآله في تلك الليلة بقوله شعر

نيست درجات امامت معتبر قول فضول
در شب هجرت كه خوابيده است بر جاي رسول

قال المصنف رفع الله درجته السادس آية المباهلة اجمع المفسرون على ان ابناءنا اشارة الى الحسن والحسين عليهما السلام ونساءنا اشارة الى فاطمة عليها السلام وانفسنا اشارة الى علي عليه السلام فجعله الله تعالى نفس محمد صلى الله عليه وآله والمراد المساواة ومساوي الاكمل الاولى بالتصرف اكمل



واولى بالتصرف وهذه الآية من ادل دليل على علو رتبة مولانا امير المؤمنين علي عليه السلام لانه تعالى حكم بالمساواة لنفس رسول الله صلى الله عليه وآله وانه تعالى عينه في استعانة النبي صلى الله عليه وآله في الدعاء واي فضيلة اعظم من ان يامر الله نبيه بان يستعين به على الدعاء اليه والتوسل به ولمن حصلت هذه المرتبة انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول كان عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم لتشمل البهلة ساير اصحابهم فجمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اولاده ونساءه والمراد بالانفس ههنا الرجال كانه امر بان يجمع نساءه واولاده ورجال اهل بيته فكان النساء فاطمة والاولاد الحسن والحسين والرجال رسول الله صلى الله عليه وآله وعلي عم واما دعوى المساواة التي ذكرها فهي باطلة قطعا وبطلانها من ضروريات الدين لان غير النبي من الامة لا يساوي النبي اصلا ومن ادعى هذا فهو خارج عن الدين وكيف يمكن المساواة والنبي صلى الله عليه وآله نبي مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم وهذه الصفات كلها مفقودة في علي كرم الله وجهه نعم لامير المؤمنين عليه السلام في هذه الآية فضيلة عظيمة وهي مسلمة ولكن لا يصير دالا على النص بامامته انتهى واقول يتوجه عليه وجوه من الكلام منها انه اذا كان عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم لتشمل البهلة ساير اصحابهم كما اعترف به الناصب دون من يعتقد مزيد عناية الله فيهم فلم خالف النبي صلى الله عليه وآله هذه العادة ولم يجعل البهلة شاملة لجميع قراباته واصحابه من بني هاشم قاطبة بل خص من النساء فاطمة عم ومن الرجال عليا عم ومن الاولاد سبطيه وحيث خالف العادة المألوفة وخص الاربعة بالبهلة علم ان غيرهم من قراباته لم يكونوا في مكان القرب من الله ومزيد عناية فيهم وايضا لو كانت العادة الشمول والتعميم كما ذكره الناصب لم ينقل في الآية عليه النصارى الذين كانوا طرف المباهلة بمخالفته لما جرت عليه العادة ولا يحتج عليه بذلك ولما قال والرجال رسول الله صلى الله عليه وآله وعلي فقد قصد منه حمل لفظ الانفس على حقيقة الجمع عند بعضهم ولم يعلم ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم في مثل هذا الخطاب لا يدخل تحت الامر كما تقرر في الاصول ومنها ان ما ذكره من ان مساواة الولي للنبي خروج عن الحق واليقين ونقول عن معرفة امير المؤمنين وسيد الوصيين واخي سيد المرسلين واما ما تمسك به في الاستبعاد من قوله كيف يمكن المساواة والنبي صلى الله عليه وآله نبي مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم ففيه ان هذا كناية عن غاية الاختصاص والقرب والمحبة لانه اذا كان المحبة بين اثنين يقال انهما متحدان معنى وانا انت وانت انا وغاية ما يلزم من ذلك المساواة في المحبة لا في النبوة ومنها انه لو لم يكن لعلي عليه السلام مساواة ومقاربة على الحد المذكور لما اجرى الله تعالى عليه انه نفس الرسول ولما كان علي عم ولا ولداه الصغيران عليهما السلام اولى من اخيه جعفر وعقيل مثلا لتساويهم في القرابة فانتفى هذا ايضا ما ذكره الناصب من ان عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم الخ والحاصل ان النبي صلى الله عليه وآله لما كان عارفا بجلال الله سبحانه خايفا منه غاية الخوف استعان في المباهلة التي هي الدعاء من الجانبين بهلاك الآخر وبالبعد عن رحمة الله تعالى بجماعة تتحقق بهم فضيلة ومنزلة عند الله تعالى في المباهلة فان كثرة الافاضل ادخل في الاستجابة كما علم من سنة النبي صلى الله عليه وآله ايضا فتركه دعوة من يساويهم في الفضل القوم من النبي صلى الله عليه وآله اخلال بشدة الاهتمام فاحضر الذين هم اقرب عنده وهذا يدل على استعانته صلى الله عليه وآله وسلم بهم في المباهلة قولهم ثم نبتهل بصيغة الجمع وما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره وغيره في غيره من ان رسول الله صلى الله عليه وآله قد غدا محتضنا بالحسين آخذا بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي خلفها وهو يقول اذا انا دعوت فامنوا وكذا ما قال اسقف النصارى يا معشر النصارى اني لأرى وجوها لو سألوا الله ان يزيل جبلا من مكانه لأزاله ونحو ذلك ما رواه الحارثة حين تقدم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وجثى على ركبتيه والله جثا الانبياء للمباهلة يا معشر النصارى

ان لا يرى وجوها لو بالوا القتال وبزيل جبلا من مكانه لا ثالثر فلا تبتهلوا الآخر ما رواه القاضي وغيره ويؤيده دلالة
على افضليته عليه السلام في كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر رواية عن الدارقطني ان عليا عليه السلام يوم الشورى احتج على اهلها
فقال لهم انشدكم الله هل فيكم احد اقرب الى رسول الله صلى الله عليه وآله في الرحم مني ومن جعله نفسه وابناءه ابناءه ونساءه
نساءه غيري قالوا اللهم لا الحديث وايضا نقول ليس المراد من النفسية حقيقة الاتحاد بل المراد المساواة فيما يمكن المساواة فيه
من الفضائل والكمالات لانه اقرب المعاني المجازية الى المعنى الحقيقي فيحمل عليها عند تعذر الحقيقة على ما هو قاعدة الاصولية ولا
شك ان الرسول صلى الله عليه وآله افضل الناس اتفاقا ومساوي الافضل افضل ويمكن ان يقال ايضا ان مراد المصنف المساواة له
في الصفات النفسية ومع قول الى الناصب يكون نبينا نبيا مرسلا خاتم النبوة بعثه على الوجه المذكور فظاهر ان هذا
ليس من صفات النفس كما صرح به الغزالي في المنخول حيث قال ليست الاحكام للافعال صفات ذاتية وانما معناها ارتباط خطاب
الشارع بها امرا ونهيا حثا وزجرا فالحرم هو المقول فيه لا تفعلوه والواجب هو المقول فيه لا تتركوه وهكذا النبوة ليست ذاتية
نفسية للنبي صلى الله عليه وآله ولكنها عبارة عن اختصاص شخص بخطاب التبليغ انتهى وان اراد به الصفة الكاملة النفسية
التي تنبعث عند البعث على الوجه المذكور ويقتضي المساواة في الدرجة فلا يمتنع ان يكون تلك الصفة وتلك الدرجة حاصلة
لامير المؤمنين عليه السلام غاية الامر ان خصوصية خلقية نبينا صلى الله عليه وآله وسلم منعت عن بعثته على الوجه المخصوص ومن
اطلاق الاسم عليه شرعا كما قيل بمثله في منع اطلاق اسم الجوهر بمعنى الموجود لا في موضوع على الله سبحانه وليس هذا بابعد مما
يرويه اصحاب هذا الناصب الشقي في شان ابي بكر من ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال انا وابو بكر كفرسي رهان وفي حق
عمر انه قال صلى الله عليه وآله لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب رواه في المشكوة عن الترمذي واما ما ذكره الناصب من ان هذه
الآية ليست دالة على النص بامامته فمردود بان المصنف لم يحصر مطالب هذا الباب في النص على خلافة علي عليه السلام بل المدعى كما
صرح به سابقا في عنوان ملخص فيه من البحث الرابع اقامة الدليل على الامامة اعم من ان يكون دالا على نفسها او على شرائطها
لوازمها من العصمة والافضلية واستجماع الفضائل على وجه لا يلحقه غيره فيه وقد علم ذلك صاحب المواقف حيث قال الهم
اي الشيعة في بيان افضلية علي مسلكان الاول ما يدل على كونه افضل اجمالا وهو وجوه الاول آية المباهلة الثاني خبر الطير آه
المسلك الثاني ما يدل على كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما يكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في علي منها
ما تفرق في الصحابة وهي امور الاول العلم وهو اعلم الصحابة لانه كان آه نعم كلام صاحب المواقف بعد ذلك وكذا الجواب
عن المسلكين بانه يدل على الفضيلة واما الافضلية فلا كيف ومرجعها الى كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود
الى الاكتساب بالطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة الاسلام ومآثرهم في تقوية الدين وبعد المعلوم في كتب السير ان ابا
بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبد الله والزبير وسعد بن وقاص وعثمان بن
مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان دائما في منازعة الكفار واعلاء دين الله في حيوة النبي وبعد وفاته واعلم ان مسئلة الافضلية
لا مطمع فيها في الجزم واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى كثرية الثواب بل مستندها النقل وليست
هذه المسئلة مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسئلة علمية يطلب فيها اليقين
والنصوص المذكورة بعد تعارضها لا يفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها اما آحاد او ظنية الدلالة مع كونها متعارضة

ايضا



ايضا وليس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا للزيادة قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفت فيما سلف فله ان لا
يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بان امامة
المفضول لا يصح مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقتضي
بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق الى الله تعالى وقال الآمدي وقد يراد
بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها لكونه اعلم
مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة يبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له
فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون
الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم في الافضلية بهذا المعنى ايضا انتهى
وقال شارح العقائد النسفية واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال
او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان حيث جعلوا من علامات السنة و
الجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده
ذوو العقول من الفضائل فلا انتهى واقول في الكل نظر اما ما ذكره صاحب المواقف فلانه لا يخفى على من له ادنى عقل وتمييز ان
الكرامة والثواب الذي هو عوض عن العبادة على وجه التعظيم ليس غير الفضائل والكمالات التي لا شك في انها اكثر تحققا في علي عليه السلام
وبعضها كان مخصوصا به فلا معنى لان يكون لغيره عزة وكرامة وثواب اكثر او مساو واما ما ذكره من ان ابا بكر لما اسلم اشتغل
بالدعوة فاسلم على يده عثمان آه ففيه ان جميع من اسلم قبل الهجرة لم يزيدوا على اربعين رجلا اكثرهم قد اسلموا بدعوة رسول الله
صلى الله عليه وآله نفسه وعلى تقدير اسلام هؤلاء الخمسة بيد ابي بكر كيف يقال انه اشتغل بالدعوة فان هذا انما يقال لمن
اشتغل بالدعوة ثلث سنين مثلا انما يقال اذا اجاب دعوة الشخص جماعات كثيرة من الناس لا خمسة او ستة بل لو صح احد بانك
لا تستهزئ به وعلى تقدير تسليم استقامة ذلك فقد اسلم على يد علي عليه السلام الوف من العرب والعجم ومنها طوائف همدان من اهل
اليمن باسرها حتى روي انه لما وصل خبر علي عليه السلام الى رسول الله صلى الله عليه وآله باسلام همدان سجد ووقع في السجود شكرا لله
قائلا السلام على همدان السلام على همدان مكررا واما ما ذكره من منازعة ابي بكر للكفار فهو محض جسارة لان المنازعة انما تتحقق
فيما امكن لكل من الطرفين مقاومة وكان امر ابي بكر قبل الهجرة ان يربطه الكفار بحبل ويضربوه او يصفعوه وينتفوا لحيته كما حكي
نقلا عن اولياءه وبعد الهجرة يجلس في العريش لكن لم يبارز احدا قط في شيء من غزوات النبي صلى الله عليه وآله بل يفر من الزحف
فاين ما نسب اليه من منازعة الكفار واعلاء الدين واما ما ذكره من انه لا مطمع في الجزم بالافضلية بمعنى كثرة الثواب ففيه مع تسليم
ما عرفت وعلى تقدير التسليم غير مفيد في مقصوده اذ كيف يتصور من العاقل ان يذهب الى عدم اولوية امامة من يكون متصفا
بهذه الصفات الكاملة بمجرد احتمال ان يكون غيره افضل في الواقع اذ من الظاهر ان العاقل يقول ان الآن في نظرنا هذا الشخص افضل
واحق واولى بالامامة الى ان يثبت في غيره ضرورة انه لا معنى لان يقال ان اخذ العلم مثلا ممن لا يكون علمه معلوما اولى واحسن
ممن يكون ذلك معلوما حاسنه وهذا ظاهر جدا عند العقل ويقتضيه صريح النقل من القرآن والحديث ايضا كقوله تعالى افمن يهدي الى الحق
احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ومن جهل الذي يكون صاحب هداية وعلم بالحق احق واولى بان يهتدي به

الخلق ويقتبس الحق من انوار هدايته وعلمه او المتقي لا هداية له ولا علم الا ان يتعلم العلم والهداية من غيره فكيف تحكمون انتم
ايها العقلاء يعني من المعلوم ان العقل يحكم بان الاول احق واولى بمتابعة الخلق له واهتدائهم واقتدائهم به وخلافه مكابرة
وعناد لا يخفى على اولي النهى واما ما ذكره من ان هذه المسئلة ليست مسئلة يتعلق بها عمل الخ ففيه انه كيف يكون ذلك العمل اعمالها
مع امكان تاديتها الى الوقوع في تفضيل المفضول وتقديمه وتاخير من هو مقدم في نفس الامر وهو ان لم يكن كفرا لا اقل من ان يكون
فسقا فالقول بعدم من كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا والعمى هو عدم تعلم الحق كما فسره وبالجملة كيف يحكم بانه مما لا
يتعلق به شيء من الاعمال مع ان اكثر المخالفات بين الشيعة وجمهور اهل السنة بحيث يلعن بعضهم بعضا وقع من هذا فلذلك
وجب تحقيق هذه المسئلة وتحصيل اليقين فيها ليعلم من يجب اتباعه ومن لا يجب حتى لا يقع في سخط الله تعالى واما ما ذكره من ان
النصوص متعارضة فغير مسلم لما بينا سابقا من ان النصوص الواردة في شان علي عليه السلم مما اتفق عليها الفريقان بخلاف ما روي
في شان غيره من الثلثة نعم ما روي في مطاعن الثلثة معارض بما روي من مناقبهم فافهم واما ما ذكره من انه ليس الاختصاص
بكثرة الثواب موجبا لزيادته قطعا بل ظنا الا ان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره فمدفوع
بالمنافاة والبناء سابقا من قاعدة الحسن والقبح العقليين واما ما ذكره من ان ثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع
بالافضلية فمدفوع بانه على تقدير عدم جواز امامة المفضول مع وجود الفاضل كما يقتضيه العقل السليم يكون صحة الخلافة دليلا
على الاتصاف بالافضلية فالظن فيها يستلزم الظن في الخلافة قطعا واما قوله ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل
فهو مكابرة على ما يقطع به العقل السليم بناء على الالف بتحسين ما فعله السلف من مخالفة مقتضى العقل في مسئلة الامامة
فلا يلتفت اليه واما ما ذكره بقوله لكنا وجدنا السلف قالوا آه فرده بان السلف كانوا ممن لا يرحمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب
اليم بالتزام التقليد الذميم الذي رده الله عليه في كتابه الكريم معاتبا للكفار بقوله حكاية عنهم انا وجدنا اباءنا على امة وانا على
اثارهم مقتدون وحسن الظن بهم لم ينشا الا من قلة الفطن وضيق العطن وانه من قبيل ان بعض الظن مع ان مجرد حسن الظن بهم
لم ينشا الا من قلة الفطن وضيق العطن وانه من قبيل ان بعض الظن مع ان مجرد حسن الظن بهم لا يقتضي وجوب متابعتهم كما لا يخفى والجملة
انهم بنوا الافضلية على الترتيب الوجودي في الخلافة ولا طائل في ذلك لانا نعلم انه لو جعلوا خمسين من الصحابة خلفاء قبل امير
المؤمنين عليه السلم لفضلوا جميع هؤلاء عليه وكيف يوجب الترتيب الوجودي الصوري مرتبة وفضيلة مع ان هؤلاء لكونهم صفر
اليد عن الفضائل والعدد كان نسبتهم الى علي عليه السلم نسبة الاصفار الى العدد فلا يورث تقدمهم الصوري عليه عليه السلم الا زيادة لما كان
له من المرتبة والمقام كما قال الشاعر رحمه الله عليه شعر از رتبه صوري خلافت مقصود ٭ جز عز علي ولي الله نبود ٭ كر كشت مقدم
سه صفر بيك از الف ٭ بيدا است كه رتبه كدامين افزود ٭ وكان القوم مع جهلهم بعلم المنطق وحكمهم بتحريمه شبهوا امير المؤمنين عليه السلم
بالشكل الرابع حيث اسقطه بعضهم عن درجة الاعتبار لمخالفته الاول واعتبروا الثاني بعد الاول لموافقته معه في اشرف المقدمتين
عندهم وهو غصب الخلافة عن اهل البيت عليهم السلم ولهذا سميا بالعمرين ثم اعتبروا الثالث لموافقته معه في مقدمة اخرى وهي
ترويج احكام الاولين واقتفاء سيرتهما واعتبروا عليا عليه السلم في المرتبة الرابعة لان طبعه كان مخالفا للاول والثاني جملة
ورأسا ولهذا لما قال لعبد الرحمن بن عوف يوم الشورى لعمر يد لنبايعك بسيرة الشيخين امتنع عليه السلم عن ذلك وقال بل بمقتضى
الكتاب والسنة فعدل عنه الى عثمان بالشرط المذكور فقبل منه ذلك واما ما ذكره الامدي بقوله اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها

١٢٨

بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها ففيه نظر ظاهر اذ بعد ما فرض اختصاص فضيلة بواحد منهم كيف يمكن بيان مشاركة
غيره فيها اللهم الا ان يراد الاشتراك في اصل انواع تلك الفضائل لكن على نحو ان يدعي اشتراك الصبي القاري الصرف والنحو ونحوه
مع معلمه المتبحر في العلوم العقلية والنقلية او يدعي اشتراك من قلع باب خيبر وقتل عمرو بن عبدود وامثاله مع من قلع باب بيت او
قتل نحو الذباب والفارة في العلم والشجاعة وهذا في غاية الوهن والشناعة واما ما ذكره من انه لا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان
يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة فمدفوع بما مر من انه لا حاجة في تعيين الامام الا الى الفحص عن حال من استجمع فيه
شرائط الامامة من الرياسة من الفضائل والكمالات الظاهرة ولا التفات للعاقل احتمال الكون في غيره ممن لم يظهر منه شيء من هذه الفضائل
ربما كان افضل عند الله وفي نفس الامر بل لو اعتبر مثل هذا الخيال الفاسد لتعذر الامر على الناس في تعيين الرئيس والامام لاحتمال ان
يكون كل حايك وحجام وسوقي ومجهول النسب او في شاهق جبل ابدا افضل من اشراف قوم مشهورين بالفضل والكمال فيفسد
باب تعيين المتصف بالامامة وليقل اولياء الاشياع الذين يترقبون كبراءهم من محال الى محال ويطيرون من غصن الى غصن
ان اختيار من اختار ابا بكر للامامة هل وقع لشيء مما ادعوا فيه من الفضائل الظاهرة التي نسبوها اليه في الاحاديث الموضوعة
في شانه او لاطلاعهم على ما كان فيه من الفضائل الباطنة التي لم يطلع عليها احد او وقع ذلك بمجرد البخت والاتفاق ومحض الشهوة و
الانقياد من غير ملاحظة اتصافه بشيء من الفضائل الظاهرية والباطنية بل كان عندهم ابو بكر مساويا معه في نظرهم في استحقاق الخلافة فاتفقوا
ارذالا بجهالة تقدم ابو بكر منهم والثالث الحق بالمحال لتعين الاول وهو لعتبار العاقل في ذلك كثرة الفضائل ولم يتحقق الكثرة الا في علي
كما علم وسيعلم بعون الملك العلام واما ما ذكره شارح العقائد فاكثر مقدماته مشترك مع ما نقلناه عن صاحب المواقف وابطال
الا ما ذكره من المحاكمة المدلول عليها بقوله ولا اتصاف لنا ان اوله وهذا مردود بان الثواب انما كان بسبب تحصيلهم للفضل
ان كان في مقابلة الطاعة كما نطق به الكتاب والسنة وبيناه سابقا فلا شك ان من طاعته اكثر فثوابه اكثر فمن تامل في احوال الصحابة
علم بديهة ان طاعة علي عليه السلم كان اكثر بل لا نسبة لانه عبد الله تعالى مدة عمره ولم يقع منه عصيان قط وان غيره انما عبد الله تعالى بعد مضي
اكثر عمره وزمانه في كفره وعصيانه كما قال ابو سعيد النيلي رحمه الله ٭ عبد الاله وغيره من جهله ٭ ما زال معتكفا على اصنامه
وان لم يكن في مقابلة الطاعة فليس بثواب ولا يدل على التعظيم والتفضيل لان كونه في مقابلة الطاعة هو الفارق بين الثواب والتفضل فعلى هذا
ايضا لا يكون لتوقفه جهة فتوجه فانه غاية التوطؤ في هذا المضمار والله اعلم بحقايق الاسرار قال المصنف رفع الله درجته السابع قوله
تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات روى الجمهور عن ابن عباس قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب
عليه قال سأل بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين الا تبت علي فتاب عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله اول المفسرين اختلف
في هذه الكلمات فقال بعضهم هو التسبيح والتهليل والتحميد وقال بعضهم هي مناسك الحج فيها اعترف ذنوب آدم وقال بعضهم هي الخصال
العشرة التي من خصال الفطرة وتقدم آدم بالعمل بها ليتوب الله عليه ولو صح ما رواه عن الجمهور فالكلام في ان هذا الجمهور لا يدل
على فضيلة كاملة لعلي عليه السلم ونحن نقول بها ونعلم ان التوسل باصحاب العباء من اعظم الوسائل واقرب الذرائع الى الله تعالى ولكن لا يدل
على نص الامامة فخرج الدليل من مدعاه ويقيم الدلائل على فضائل علي من نص القرآن وكل هذه الفضائل مسلمة انتهى واقول يتوجه
عليه ان موافقة بعض المفسرين من جمهور اهل السنة مع الشيعة في امثال ذلك تكفي في قيام الحجة على الكل كما مر بيانه ولا اخفى
الهدف النكتة مع رسوم الاختصار لعله لاجل الاشتهار ترك المصنف قدس سره رسابقضيه رواه الجمهور وبطوق كرام الاولى

ثم القول بان المراد من الكلمات مناسك الحج وكذا القول بانها هي الخصال العشر مع خفاء صدق الكلمات عليها غير مذكور
في التفاسير المشهورة ولعل الناصب قد حرف الكلم عن مواضعها كما هو دابه او ضل عنه نقبة الدعاة فان المفسرين منهم صاحب
الكشاف انما ذكروا هذين القولين في تفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات الاية ومنشاء اشتباه الناصب ذكر الكلمات
في الايتين وعدم مبالاته بامر الدين وتحصيل اليقين ولما ما ذكره الناصب الخارج من خروج المص عن مدعاه فقد بينا سابقا في
بيان اهمية المدعى ما يشهد عليه بخروجه من طريق الصدق او نيانه عنوان البحث من غاية الحيرة والبهت بل الاكثار من وجوه ذكره
تعالى لعلي عليه السلم في القرآن والتمثيل بها له دون غيره ممن زعمه الناصب قرينا له عليه السلم يدل على انه حبيب الله منظور له بنظرة
رحيمة ضرب الله لنا مثلا ونسي خلقه بل نقول ذكر فضيلة واحدة له عليه السلم لا توجد لغيره يدل على تفضيله عليه السلم في تلك الفضيلة
على غيره فيكون هو مثال الفضيلة فاضلا من غيره فضلا عن تأمل تدبر قال المصنف رفع الله درجته الثامن قوله تع اني جاعلك
للناس اماما قال ومن ذريتي معنا الجمهور عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله انتهت الدعوة الي والى علي لم
يسجد احدنا قط لصنم فاتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الرواية ليست في كتب اهل
السنة والجماعة ولا احد من المفسرين ذكر هذا وان صح دل على ان عليا وصي رسول الله صلعم والمراد بالوصاية ميراث العلم
والحكمة وليست هي نصا في الامامة كما ادعاه انتهى واقول هذه الرواية مما رواه ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب باسناده الى
عبد الله بن مسعود فالانكار لا اصل له فيه عناد والحاد والمراد بالدعوة المذكورة فيها دعوة ابراهيم عليه السلم وطلب الامامة لذريته
من الله تعالى فدلت الرواية على ان المراد بالوصاية الامامة وان سبق الكفر بسجود الصنم ينافي الامامة في ثاني الحال ايضا كما اوضحناه
سابقا فينفي امامة الثلاثة ويصير نصا في ارادة الامامة دون ميراث العلم والحكمة ان قيل لا يلزم من هذه الرواية عدم امامة
الخلفاء الثلاثة لان انتهاء الدعوة الى النبي صلى الله عليه وآله لا يدل على عدم نبي قبله فكذلك انتهاء الدعوة الى علي لا يدل على عدم امام
قبله بل اللازم من الرواية ان الامام المنتهى اليه الدعوة يجب ان لا يسجد صنما قط ولا يلزم منها ان يكون قبل الانتهاء احد كذلك
قلت قوله صلى الله عليه وآله انتهت بصيغة الماضي يدل على وقوع الانتهاء عند تكلم النبي صلى الله عليه وآله وسبق امامة غيره على علي عليه السلم
عليه لا يتأتى في ذلك نعم لو قال صلى الله عليه وآله ستنتهي الدعوة الي لكان لذلك الاحتمال مجال وليس فظهر الفرق بين انتهاء الدعوة الى
النبي صلى الله عليه وآله وبين انتهائها الى علي عليه السلم لا يقال لو صح هذه الرواية لزم ان لا يكون باقي الائمة ائمة لانا نقول
الملازمة ممنوعة فان الانتهاء بمعنى الوصول لا الانقطاع وفي هذا الجواب مندوحة عما قيل ان عدم صحة هذه الرواية لا يضرنا
لاعترافنا الراسخ بان ابا بكر وعمر وعثمان لم يكونوا ائمة فتامل هذا ويقرب من هذه الرواية ما رواه النسفي الحنفي في تفسير
المدارك عند تفسير آية النجوى عن امير المؤمنين عليه السلم انه قال سالت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن مسائل الى ان قال قلت
وما الحق قال الاسلام والقرآن والولاية اذا انتهت اليك انتهى واقول مفهوم الشرط حجة عند المحققين من ائمة الاصول فيدل
على ان الامامة والولاية قبل الانتهاء اليه باطل فيلزم بطلان خلافة من تقدم عليه كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته
التاسع قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا روى الجمهور عن ابن عباس قال نزلت في امير المؤمنين علي
قال الود المحبة في قلوب المؤمنين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ليست هذه الرواية في تفاسير اهل السنة وان صحت دلت
على وجوب محبته وهو واجب بالاتفاق ولم يثبت به النص على الامامة وهو المدعى انتهى واقول الرواية مذكورة في تفسير [illegible]

فليس صح

من الائمة

مفهوم

نعم

139

تفسير النيسابوري وفي كتاب الصواعق المحرقة لابن الحجر المتاخر وفيه ما يزيد رغم انف الناصب الشقي المنكر لفضائل علي عليه السلم
فانه قال وصح ان العباس شكى الى رسول الله صلى الله عليه وآله ما يلقون من قريش من تعبيسهم وجوههم وقطعهم حديثهم
عند لقائهم فغضب صلى الله عليه وآله غضبا شديدا حتى احمر وجهه ودر عرق بين عينيه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل
قلب رجل الايمان حتى يحبكم لله ورسوله وفي رواية صحيحة ايضا ما بال اقوام يتحدثون فاذا راوا الرجل من اهل بيتي قطعوا حديثهم
والله لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبهم لله ولقرابتهم مني انتهى ولما قوله ولم يثبت به النص على الامامة فمدفوع بان وقوع
نعم محبته في قلوب المؤمنين ويذكرها في مقام الامتنان لابد ان يكون معصوما واذا ثبت العصمة ثم المدعى قال المصنف
رفع الله درجته العاشر قوله تع انما انت منذر ولكل قوم هاد نقل الجمهور عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
انا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا في تفاسير السنة
ولو صح دل على ان عليا عليه السلم هادي وهو مسلم وكذا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله هداة لقوله صلى الله عليه وآله اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا دلالة فيه على النص انتهى واقول هذا مذكور في تفسير امام اهل السنة فخر الدين الرازي فيحصل
حيث قال وذكروا ههنا اقوالا الى ان قال والثالث المنذر النبي والهادي علي قال ابن عباس وضع رسول الله صلى الله عليه وآله
يده على صدره فقال انا المنذر ثم اوما الى منكب علي فقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون بعدي انتهى وقد صنف ابن
عقدة كتابا في هذه الاية وروايات نزولها في شان علي عليه السلم ورواها الثعلبي في تفسيره مسندا عن ابن عباس ايضا بعين ما
ذكره الرازي في تفسيره ورواها الثعلبي ايضا مسندا الى علي عليه السلم قال قال المنذر النبي صلى الله عليه وآله وسلم والهادي رجل
من بني هاشم يعني نفسه انتهى فانكار الناصب كما ترى واما قوله ولو صح دل على ان عليا هادي وهو مسلم ففيه ان دلالة الاية
مقصورة على اصل الهداية مجرده بل على كمال الهداية بل على حصر الهادي من امة محمد صلى الله عليه وآله فيه وبالجملة هذه
الخصوصيات الزائدة مع خصوصيته وتوصيفه عليه السلم مقابلا للنبي صلعم في اتيان احدهما بالانذار والاخر بالهداية دليل على تقديمه
على كل من نازعه الخلافة وانه احق بها منه لان انحصار مطلق الهداية فيه يقتضي كونه هاديا في سائر اوقاته وقد ثبت ذلك
له بقول الله تعالى مجملا وبقول الرسول صلعم مبينا كما عرفت واما ما رواه من حديث اصحابي كالنجوم ففيه من آثار الوضع والاختلاق
ما لا يخفى لان ذلك القول لا يخلو اما ان قاله النبي صلى الله عليه وآله لاصحابه وغيرهم او قاله لاصحابه دون غيرهم او قاله لغيرهم
اصحابه فان قالوا انه قاله للصحابة وغيرهم او قاله لغير اصحابه للصحابة دون غيرهم قلنا فهل يستقيم
في الكلام الفصيح المحكم ان يقول لاصحابه اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وان قالوا انه قاله لغير الصحابة قلنا لهم
هل بلغكم خبر بهذا مرفوع مجمع عليه ام هو مخترع موضوع باستحسان عقولكم وارائكم لان الصحابة هم الذين رووا بل افتروا
فلو كان قاله لغيرهم لكان قد ذكروا ذلك الخبر وكانوا يقولون او يقول ان الرسول قال لجمع من اسلم غير الصحابة اصحابي كالنجوم
او لما لم يكن في نقلكم شيء من هذا التخصيص بطل ادعاكم في ذلك ومما يكشف عن ذلك ما ذكره شارح كتاب الشفاء للقاضي
عياض المالكي حيث قال اعلم ان حديث اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اخرجه الدارقطني في الفضائل وابن عبد البر في العلم
من طريقه من حديث جابر وقال هذا اسناد لا يقوم به حجة لان الحارث بن غصين مجهول ورواه عبد بن حميد في مسنده
من رواية عبد الرحيم بن زيد عن ابيه عن سعيد بن المسيب عن عمر قال البزار منكر لا يصح ورواه ابن عدي في الكامل من رواية حمزة بن ابي

شكى الي

حمزة النصيبي عن نافع عن عمر بلفظ بايهم اخذتم بقوله دل اقتديتم واسناده ضعيف لاجل حمزة لانه متهم بالكذب ورواه البيهقي في المدخل من حديث ابن عباس وقال متنه مشهور واسانيده ضعيفة لم يثبت منها في هذا الباب اسناد وقال ابن حزم انه مكذوب موضوع باطل وقال الحافظ زين الدين العراقي وكان ينبغي له ان لا يذكر هذا الحديث بصيغة الجزم لما عرف من حاله عند علماء الفن انتهى كلام شارح الشفاء وهو كاف شاف في الرد على اهل الشقاء ولو فرضنا صحته فليس على اطلاقه لان من اصحابه الناكثين والقاسطين والمارقين منهم وقد عرفت ما جاء في حقهم وفي حق اتباعهم والا لكان المقتدي بمن تمرق من الدين مثلا مهتديا وايضا فان من الناس من اقتدى في قتل عثمان بالصحابة اما لجميعهم على خلاف بعضهم وفاقا فان بعض النواصب بانهم مهتدون في قتلهم عثمان فلا زعم ان الا انه فتعين ان يكون المراد بالاصحاب المذكورين فيه افاضل الصحابة المتصفين بمزايا العلم والكمال الائمة الذين يهتدى بهم كالنجوم وقد صرح بمثل هذا التخصيص ابن حجر في صواعقه في توجيه ما روي من قوله صلى الله عليه وآله النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي امان لامتي ولولا ارادة الخاص لم يناسب شيء من اشرنا اليه بعضها ههنا وذكرنا بعضها في اوايل الكتاب ولنعم ما قيل في الفارسية صحابه جمله كرچه چون كالنجوم اند ولی بعضی کواکب نحس وشوم اند فلينظر هذا الناصب الضال ان المتصف بهداية الامة هو من يطالع اللوح المحفوظ بشهادة ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري كما مر ويقول سلوني عما دون العرش ونحو ذلك مما يدل على غزارة علمه او من لا يعرف معنى الكلالة والاب من القرآن او من يعترف بافقهية مخدرات النساء منه ويقول بسبعين مرة لولا علي لهلك عمر وهذا مفضل ولا يحسن فيها الغير بهداية الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى ما لكم كيف تحكمون تكميل جميل ينبغي ان يعلم انه اذا ذكر حديث مروي من طريق اهل السنة على افضلية علي عليه السلم او على تفرده بفضيلة مخصوصة كما فيما نحن فيه ثم صح حديث آخر من طريقهم يدل على افضلية غيره او تفرد غيره بتلك الفضيلة المخصوصة او اشتراكه معه فيها فالعقل السليم حاكم بصدق الاول وكذب الثاني كما اوضحه والدي الشريف رحمه الله روحه في بعض تعليقاته حيث قال لا يخفى على الحر انه اجتماع النقيضين وارتفاعهما ايضا محال فلا يكون في الواقع الا احدهما انتهى الحبة كثيرا في الاحاديث المعتبرة عند الجمهور يروون الصحاح حديثين نقلهما ناقل واحد احدهما يدل دلالة واضحة صريحة على افضلية مولانا امير المؤمنين علي عليه السلم والاخر يدل على الفضلية من تقدم عليه على زعمهم الفاسد ورايهم الكاسد فلا يكون الناقل في نقل الحديثين صادقا لما بينهما من التناقض ولا يكون فيهما كاذبا لانه طرح الكل مخالف للاصل فيبقى ان يكون في احدهما صادقا وفي الاخر كاذبا فان قالوا ان ناقلهم فيما نقله في حق علي عليه السلم كاذب وفي حق غيره صادق فمفاده لا اذن من نظر في الكذب في اصل روايته لم يعتبر روايته الاخرى فهو فيما نقل في حقه ع صادق وفي الاخر كاذب لكن لا من جهة مجرد نقل بل لانا وجدنا اخبار الصحاح متواترة مرويه عن المعصومين وعن كبار الصحابة المنتجبين الموافقين برويه علمائهم ويوافق ما حكى ناقليهم وثقاتهم والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم قال المصنف رفع الله درجته الحادي عشر قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون روى الجمهور عن ابن عباس وعن ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وآله قال عن ولاية علي بن ابي طالب عليه السلم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من رواية اهل السنة ولو صح دل على انه من اولياء الله تعالى والولي هو المحب المطيع وليس هو نص في الامامة انتهى واقول الانكار ناش عن الجهل او العناد فانه مذكور في الصواعق لابن حجر عن الديلمي و





الواحدي قال واخرج الديلمي عن ابي سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه وآله قال وقفوهم انهم مسئولون اي عن ولاية علي واهل البيت لان الله تعالى امر نبيه صلى الله عليه وآله وسلم ان يعرف الخلق انه لا يسألهم عن تبليغ الرسالة اجرا الا المودة في القربى والمعنى انهم يسألون هل والوهم حق الموالاة كما اوصاهم النبي صلى الله عليه وآله ام اضاعوها واهملوها فتكون عليهم المطالبة والتبعة انتهى واما قوله لو صح دل على انه من اولياء الله تعالى والولي هو المحب المطيع اه فمدخول بان ما يوجب التوقيف والسؤال هو الولاية بمعنى الامامة المساوقة للنبوة دون المحبة فان المحبة لم يحصل بانفرادها اصلا اعتقاديا يسأل عنها فالظاهر من السؤال الاعتقاد بنبوة الشخص او امامته فيكون نصا على الامامة على رغم انف الناصب الشقي قال المصنف رفع الله درجته الثاني عشر في لحن القول روى الجمهور عن ابي سعيد الخدري قال ببغضهم عليا قال الناصب خفضه الله تعالى اقول ليس في تفسير اهل السنة وان صح دل على فضيلة لا نص على امامته انتهى واقول قد ذكر ذلك الحافظ ابو بكر بن مردويه في كتاب المناقب في جملة ما ذكره من الايات النازلة في شان علي عليه السلم وهي مذكورة في كتاب كشف الغمة ووجه الاستدلال به على المطلوب ان من جعل الله تعالى بغضه دليل النفاق والكفر في دين الله لا يكون الا نبيا او اماما لا اقل من ان يكون افضل الخلق بعد النبي صلى الله عليه وآله قال المصنف رفع الله درجته الثالث عشر قوله تعالى السابقون السابقون اولئك المقربون روى الجمهور عن ابن عباس قال سابق هذه الامة علي بن ابي طالب عليه السلم انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول هذا الحديث جاء في رواية اهل السنة ولكن بهذه العبارة سباق الامم ثلثة مؤمن آل فرعون وحبيب النجار وعلي بن ابي طالب عليه السلم ولا شك في انه عليه السلم سابق في الاسلام وصاحب السابقة والفضايل التي لا يخفى ولكن لا يدل الاية على نص بامامته وقد ذكرنا انتهى واقول قد وقع في آخر هذه الرواية سيما فيما رواه فخر الدين الرازي في تفسيره قوله تعالى وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه الاية قوله صلى الله عليه وآله وسلم وهو افضلكم وكتمه الناصب الشقي عداوة لامير المؤمنين واحترازا عن ان يظهر بذكر ذلك كونه افضل من باقي الائمة كما هو مطلوب الخصم فالخصم قال المصنف رفع الله درجته الرابع عشر قوله تعالى اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام الاية انه هذه اجر عظيم روى الجمهور في الجمع بين الصحاح الستة انها نزلت في علي بن ابي طالب عليه السلم لما افتخر طلحة بن شيبة والعباس فقال طلحة انا اولى بالبيت لان المفتاح بيدي وقال العباس انا اولى انا صاحب السقاية والقائم عليها فقال علي عليه السلم انا اول الناس ايمانا واكثرهم جهادا فانزل الله هذه الاية لبيان فضيلته عليه السلم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا صحيح من رواية الجمهور من اهل السنة وقد عدها العلماء في فضايل امير المؤمنين عليه السلم وفضله اكثر من ان يحصى وليس هذا محل الخلاف حتى يقيم عليه الدلايل بل الكلام في النص على امامته وهذا لا يدل عليها انتهى واقول الاية مع الرواية دل على الفضيلة عليه وهو محل الخلاف كما هو مقصد الكثير لكلامهما عباس وطلحة كانا يدعيان اولويتهما بالبيت بالنسبة الى غيرهم من الائمة فرد عليهما السلم علي عليه السلم بان لا اولى بذلك هو لا غير وصدقه الله تعالى في ذلك بموجب الرواية فيكون اولى بالبيت من الكل ولا اولى بالبيت خصوصا البيت المعنى يكون افضل من الكل واولى بالامامة وابصر بما يتعلق بالبيت فان صاحب البيت ابصر بما في البيت قال المصنف رفع الله درجته الخامس عشر اية المناجاة لم يعملها غير علي ع قال ابن عمر كان لعلي ثلث لو كانت لي واحدة منها لكانت احب الي من حمر النعم تزويجه بفاطمة عليها السلم واعطاء الراية يوم خيبر واية النجوى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا من رواية اهل السنة وان آية النجوى لم يعمل به الا علي عليه السلم ولا كلام في ان هذا من فضائله

عن ولاية علي وكان هذا مراد الواحدي بقوله روي في قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون [illegible]

هذه صح

التي يجب التأسي بها الإحاطة بها ولكن لا يدل على النص على إمامته انتهى وأقول إنما استدل المصنف بها على الأفضلية وفيه الاستدلال
أنه سبق سائر الصحابة إلى العمل بمضمونها وبعد عمله بها نسخت عنهم فيكون نزولها إيذانا بالتفضيل عليهم وسائر ما قال
يقول أما مرآة عز يجمل العمل بها قبلهم فيكون أفضل ولهذا تمناها ابن عمر ورعم أيسر دل من هذا على كذب ما يدعيه
أهل السنة من أن أبا بكر كان ذا مال وأنه كان يصرف ماله في سبيل الله وذلك لأنه إذا لم يجعل أبو بكر بيده درهم أو درهمين يقدمه
بين يدي نجوى النبي صلى الله عليه وآله وفارق النبي صلعم والنظر إلى وجهه الكريم وما يفيد خطابه الشهيم مقدار عشرة ليال
كما نقله ابن المطهر من أهل السنة في تفسيره وإن هجره حتى نزل قرآن بالعتب على ذلك محال أن ينفق مثل تلك الأموال الذي لا يقدر
لأحد كما لا يخفى هذا وقد كان القاضي عبد الجبار في هذا المقام فقال هذا لا يدل على فضيلة علي دون أكابر الصحابة لأنه وقت
لعلهم لم يتسع لهم بهذا الغرض انتهى وأقول فساده ظاهر لاتفاق الأصوليين سوى من يجوز التكليف بما لا يطاق على أنه لا
يجوز أن يكلف العبد بإتيانه لفعل في زمان يقصر عن فعله فيه وأيضا يدفع هذا الاحتمال دلالة رواية ابن المغازلي في كتاب
المناقب والبغوي في معالم التنزيل عن علي عليه السلام أن في كتاب الله لآية ما عمل بها أحد قبلي ولا يعمل بها أحد بعدي كان لي دينار
فاشتريت عشرة دراهم فكنت إذا ناجيته تصدقت بدرهم فإن هذه الرواية صريحة في اتساع الوقت وكذا يدفعه ما رواه الحافظ
أبو نعيم عن ابن عباس قال إن الله تعالى حرم كلام رسول الله صلى الله عليه وآله إلا بتقديم الصدقة وبخلوا أن يتصدقوا قبل كلامه
تصدق علي عليه السلام ولم يفعل ذلك أحد من المسلمين وأيضا يدل على أنهم لم يكونوا معذورين في هذا قوله تعالى فإن لم تفعلوا وتاب الله
عليكم فإن ذكر التوبة يدل على توجه العتاب إليهم بسبب إهمالهم الامتثال ولو كان الزمان ضيقا كما ذكره القاضي لما توجه
وأيضا يدل عليه قول ابن عمر أيضا كما مر هذا وقد زاد الرازي في الطنبور نغمة بالزنبور فقال سلمنا أن الوقت قد وسع إلا أن الإقدام
على هذا العمل مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد شيئا وينفر الرجل الغني فلم يكن في تركه مضرة لأن الذي يكون سببا للألفة أولى
مما يكون سببا للوحشة وأيضا الصدقة عند المناجاة واجبة وأما المناجاة فليست بواجبة ولا مندوبة بل الأولى ترك
المناجاة كما بينا من أنها لو كانت كانت سببا لسآمة النبي صلى الله عليه وآله انتهى وأجاب عنه الفاضل النيشابوري في تفسيره بقوله
قلت هذا الكلام لا يخلو عن تعصب ومن أين يلزمنا أن نثبت مفضولية علي كرم الله وجهه في كل خصلة ولم لا يجوز أن يحصل له
فضيلة لم يوجد لغيره من أكابر الصحابة فقد روي عن ابن عمر كان لعلي ثلاث لو كانت لي واحدة منهن كانت أحب إلي من حمر النعم
تزويجه بفاطمة وإعطاء الراية يوم خيبر وآية النجوى وهل يقول منصف إن مناجاة النبي صلى الله عليه وآله نقيصة على أنه لم يرد
في الآية النهي عن المناجاة وإنما ورد تقديم الصدقة على المناجاة فمن عمل بالآية حصلت له الفضيلة من جهتين من جهة
سد خلة بعض الفقراء ومن جهة محبة نجوى الرسول صلى الله عليه وآله ففيها القربة منه وحل المسائل العويصة وإظهار أن
نجواه أحب إلى المناجي من المال انتهى وأقول توجيه على الرازي فوق ما أورده النيشابوري عليه أن لعلة تشريع الصدقة عند النجوى
إنما هو سد خلة الفقراء والرفق بهم ومع ذلك هم معذورون في ذلك شرعا وعرفا خارجون عن حكم الآية ضرورة فلا
يلزم انكسار قلوبهم كما لا يخفى على أن ما ذكره جار في تشريع الزكاة والحج ونحوهما مما يتوقف وجوبها وندبه على المال فجاز أن
يقال على قياس ما ذكره أن الأولى عدم شرعية الزكاة مثلا لأنهما مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد النصاب وينفر الرجل الغني
وهو كما ترى في حد الكفر بالله نعم وأيضا قد أطلق الله تعالى لفظ الصدقة ولم يحد لها مقدارا معينا فلعله كان أبا بكر وغيره من

الفقراء



الفقراء بما تيسر لهم ولو بأن يتصدق ذلك على الوسيع قدره وعلى المقتر قدره ولو بتمرة أو شقها وكذا لا تنحصر كون نجوى الرسول صلى الله
في حد الكفر وتقدم في هذه النيسابوري بإشارة فافهم قال المصنف رفع الله درجته السادس عشر روى ابن عبد البر وغيره من الجمهور
في قوله تعالى واسأل من أرسلنا قبلك من رسلنا قال إن النبي صلعم ليلة أسري به جمع الله بينه وبين الأنبياء ثم قال له سلهم يا
محمد على ماذا بعثتم قالوا بعثنا على شهادة أن لا إله إلا الله وعلى الإقرار بنبوتك والولاية لعلي بن أبي طالب انتهى وقال الناصب
خفضه الله أقول هذا ليس من رواية أهل السنة وظاهر الآية يأبى عن هذا لأن تمام الآية واسأل من أرسلنا قبلك من رسلنا
أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون والمراد أن إجماع الأنبياء واقع على وجوب التوحيد ونفي الشرك هذا مفهوم الآية
وهذا النقل من المناكير وإن صح فلا يثبت به النص الذي هو المدعى لما علمت أن الولاية يطلق على معان كثيرة انتهى وأقول الرواية التي
ذكرها المصنف قد رواها بألفاظ قريبة في تفسيره النيسابوري عن الثعلبي حيث قال قال ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال أتاني
ملك فقال يا محمد سل من أرسلنا قبلك من رسلنا على ما بعثوا قال قلت على ما بعثوا قالوا على ولايتك وولاية علي بن أبي طالب
رواه الثعلبي ولكنه لا يطابق قوله سبحانه أجعلنا الآية انتهى وقد ظهر بما نقلناه أن الرواية من روايات أهل السنة وأن
المناقشة التي ذكرها الناصب قد أخذها من النيسابوري وهي مع وهم الاتصال ضعيفة إذ يمكن أن يكون الجملة
بمعنى الحكم كما صرح به النيسابوري آخرا أو يكون الجملة حكاية عن قول الرسول صلى الله عليه وآله وتأكيدا لما أضمر في الكلام من
الإقرار بجميعهم على الشهادة المذكورة بأن يكون المعنى أن الشهادة المذكورة لا يمكن التوقف فيها إلا من جعل من دون الرحمن
آلهة يعبدون ونظير هذا الإضمار واقع في القرآن في قوله تعالى أنا أنبئكم بتأويله فأرسلون يوسف أيها الصديق أفتنا فإن المراد كما
ذكره النيسابوري وغيره فأرسلوني إليه لأسأله ومروه باستعباره فأرسلوه إلى يوسف فأتاه فقال له يوسف أيها
الأشعرات يكون ملحقا فيه من الآية لخفاء القرينة على تعيين المحذوف من المتشابهات التي لا يعلم معناها إلا بتوقيف من
الشارع على لسان رسوله وهذا لا يقدح في مطابقة قوله سبحانه أجعلنا الآية لما روي في شأن النزول فلا استبعاد في جعل
من المناكير ولهذا المنكر هذا الشقي الناعق الذي يذهب الكل نعيق ناعق وينعق مع كل ناعق ويلحس فضلات المتأخرين
يزعم أن ما ذكره آخر كلام في مقاصد الدين قال المصنف رفع الله درجته السابع عشر قوله تعالى وتعيها أذن واعية روى
الجمهور أنها نزلت في علي عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله روى المفسرون أنها نزلت هذه الآية قال رسول الله صلى الله
عليه وآله لعلي عليه السلام سألت الله تعالى أن يجعلها أذنك قال علي كرم الله وجهه فما نسيت بعد هذا شيئا وهذا يدل على علمه
وفضيلته ولا يدل على النص بإمامته انتهى وأقول روى الواحدي في أسباب نزول القرآن عن بريدة وروى أبو نعيم في الحلية عن
علي عليه السلام وأبو القاسم بن حبيب في تفسيره عن زر بن حبيش عن علي عليه السلام والنطنزي قال قال علي بن أبي طالب عليه السلام ضمني رسول
الله وقال أمرني ربي أن أدنيك ولا أقصيك وأن تسمع وتعي وفي تفسير الثعلبي في رواية بريدة وأن أعلمك وتعي وحق على
أن تسمع وتعي فنزلت وتعيها أذن واعية انتهى وبعضهم روى ما رواه الناصب فعن المطلق قوله روى المفسرون ما يفسر من
تعصبه كما لا يخفى وقال صاحب الكشاف وفخر الدين الرازي بعد ذكر الرواية التي رواها الناصب في شأن علي فإن قيل لم قال
أذن واعية على التوحيد والتنكير قلت للإيذان بأن الوعاة فيهم قلة ولتوبيخ الناس بقلة من يعي فيهم وللدلالة على أن الأذن
الواحدة إذا وعت وعقلت عن الله تعالى فهي السواد الأعظم عند الله وأن ما سواها لا يلتفت إليهم وإن امتلأ العالم بهم انتهى

ثم اقول فقد دلت الآية بما كشف علامة المعتزلة وامام الاشاعرة عن اسرارها على اختصاص علي عليه السلام في زمان النبي صلى الله عليه
وآله بذلك الماضي وهو استجابة دعاء النبي صلى الله عليه وآله في حقه عليه السلام دون غيره ولهذا لا التفات اليهم فيكون احق
بالامامة كما هو المدعى ومما ينبغي ان ينبه عليه هيهنا الجاهل عليه فيما باق انه من تامل في القرآن والحديث علم ان التفضيل لا
يكون الا بالعلم قال النبي صلى الله عليه وآله فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم وقال الله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء
فان معناه حصر الخشية والتقوى على العلماء مع انه قال ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا شك ان عليا عليه السلام كان اعلم من باقي
الصحابة لعدم استغنائه عنهم مشهور وباقرارهم بجهلهم في تلك المشكلات مذكور حتى صار قول عمر لولا علي لهلك عمر
كالمثل السائر بين انه خير البشر وهذا دليل على ان عليا عليه السلام كان اعلم ولما ان كل من كان اعلم فهو افضل فقد ثبت به
كما اسلفناه وبعد ثبوت الصغرى والكبرى على هيئة الشكل الاول فنتيجته بديهية وانكاره مكابرة ومعاندة فلا يلتفت
اليه قال المصنف رفع الله درجته الثامن عشر سورة هل اتى روى الجمهور كافة ان الحسن والحسين مرضا فعادهما رسول الله
صلى الله عليه وآله وعامة العرب فنذر علي عليه السلام صوم ثلثة ايام وكذا امهما فاطمة وخادمتهم فضة لئن برءا فبرءا وليس عند آل محمد
عليهم السلام قليل ولا كثير فاستقرض امير المؤمنين عليه السلام ثلثة اصوع من شعير وطحنت فاطمة عليها السلام منها صاعا فخبزته خمسة اقراص
لكل واحد قرصا وصلى علي عليه السلام المغرب فلما اتى المنزل فوضع الطعام بين يديه للافطار اتاهم مسكين وسألهم فاعطاه كل منهم
قوته ومكثوا يومهم وليلتهم لم يذوقوا شيئا ثم صاموا اليوم الثاني فخبزت فاطمة عليها السلام صاعا آخر فلما قدم بين ايديهم
للافطار اتاهم يتيم وسألهم القوت فاعطاه كل واحد منهم قوته فلما كان اليوم الثالث من صومهم وقدم الطعام للافطار
اتاهم اسير وسألهم القوت فاعطاه كل واحد منهم قوته ولم يذوقوا في الايام الثلثة سوى الماء فرآهم النبي صلى الله عليه وآله
في اليوم الرابع وهم يرتعشون من الجوع وفاطمة عليها السلام قد التصق بطنها بظهرها من شدة الجوع وغارت عيناها فقال
واغوثاه بالله اهل بيت محمد يموتون جوعا فهبط جبرئيل عليه السلام فقال خذ ما هنأك الله تعالى به في اهل بيتك فقال وما آخذ
يا جبرئيل فاقرأه هل اتى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر بعض المفسرين في شان نزول السورة ما ذكره ولكن انكره على من
الرواية كثير من المحدثين واهل التفسير وتكلموا في انه هل يجوز ان يبالغ في الصدقة الى هذا الحد ويجوع نفسه واهله حتى
يشرف على الهلاك وقد قال الله تعالى ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو والعفو ما كان فاضلا من نفقة العيال وقال
رسول الله صلى الله عليه وآله خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى وان صح الرواية لا يدل على النص كما علمته انتهى واقول قال
فخر الدين الرازي في تفسيره ان الواحدي من اصحابنا ذكر في كتاب البسيط انها نزلت في علي عليه السلام وصاحب الكشاف من المعتزلة
ذكر هذه القصة فروى عن ابن عباس ان الحسن والحسين مرضا الخ والذي لم يذكره المفسر انها نزلت في علي عليه السلام ابقى الآية
على عمومها لعدم وصول سبب النزول اليه او لقصد اخفائه عداوة لاهل البيت عليهم السلام كما ذكروه في شان جماعة مخصوصة من
غيرهم كما يشعر به ظاهر كلام الناصب واما ما ذكره من انكار كثير من المحدثين والمفسرين لهذه الرواية وتكلمهم في جواز المبالغة
في الصدقة الى هذا الحد فالظاهر انه من تشكيكات نفسه دون احد من المحدثين والمفسرين ولو كان لذلك اصل لذكره
فخر الدين الرازي المشكك في تفسيره ومن العجائب ان اصحاب هذا الجيل ومنهم الرازي المذكور والنيسابوري في تفسيريهما
يذكرون ان قوله تعالى وكونوا مع الصادقين نزل في شان الذين شدوا انفسهم على السواري ويسئلون ذلك ولا ينكرونه

اصوع مر

الانسان مر

ولا يتكلمون

١٣٢

ولا يتكلمون عليه بانه هل يجوز رياضة النفس الى هذا الحد بل يذكرون من جوع مشايخهم ومتصوفيهم من النقشبندية
وغيرهم ما يتجاوز عن ذلك بل ذكر الناصب نفسه سابقا في مبحث نفي الحلول انه تعم في غيره ان ابا يزيد البسطامي رحمه الله
ترك شرب الماء سنة تاديبا للنفس واستحسنه مع ان ذلك منهم تحمل ضرر من غير ايصال النفع منهم الى الغير ثم يكرون رياضة جوع
اهل البيت عليهم السلام وايثارهم المسكين واليتيم والاسير على انفسهم من غاية الجود والكرم مع ثبوت الرواية هيهنا اتفاقا ونزول آيات الثناء
عليهم في الليالي الثلث انما لاجل ان جبرئيل عليه السلام قد جاءهم امتنانا من الله تعالى عليهم بما قال الحصكفي في الرد على الشاك في ذلك حيث انشد
قوم اتى في مدحهم هل اتى ، ما شك في ذلك الا الملحد ، قوم لهم في كل ارض مشهد ، لا بل لهم في كل قلب مشهد ، واما ما توهمه من منافاة
قوله تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو الآية لذلك فمدفوع بان العفو كما فسره بما ذكره الناصب كذلك فسر بافضل المال واطيبه
ويؤيده قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون ومثل ما رواه من قوله عليه السلام خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى معارض بقوله عليه السلام خير
الصدقة ما ابقت غنى ولو تنزلنا عن ذلك فنقول انما يلزم المنافاة لو لم ينفق عيال علي عليه السلام معه في الصدقة على ذلك الوجه واما اذا اتفق
صاحب العيال بما وجب عليه من النفقة وهم باختيارهم آثروا اليتيم والاسير والمسكين على انفسهم باعطاء كل واحد منهم حصته من قوتهم
فلا منافاة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته التاسع عشر قوله تعالى والذي جاء بالصدق وصدق به المصلون روى الجمهور عن مجاهد قال
هو علي بن ابي طالب عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول اجماع اهل السنة على ان الآية نزلت في ابي بكر الصديق وان صح نزوله
في علي المرتضى فهو من فضائله ولا يدل على النص انتهى واقول قد نقل صاحب كشف الغمة الرواية التي ذكرها المصنف عن الحافظ ابي بكر بن مردويه
وروى الحافظ ايضا عن ابي جعفر عليه السلام واما نزول ذلك في شان ابي بكر كما ادعاه الناصب فهو شيء قد تفرد به فخر الدين الرازي لعدم
ملاحظة مناسبة التصديق المذكور في الآية لما وضع اولياء ابي بكر من لقب الصديق عليه وهذا دأب الرجل في تفسير كثير من الآيات كما لا
يخفى على المتتبع البصير ولا ينبئك مثل خبير ولعمري لو ثبت وجود هذه الرواية في شيء من كتب المتقدمين على الرازي بلا اشتمالها على
ودين ارجو الحق حيث دين وقاحات الرازي انه لم يكتف في ذلك بالكذب على الله تعالى حتى وضع ذلك على لسان علي عليه السلام قاصدا به سد
باب تجويز الناظرين كون ذلك واردا في علي عليه السلام ثم لدفع التهمة التي غلبت على ظن الخائن الخائف نسب ذلك الى المفسرين على الاجمال
كان الذكي الفطن لا يخفى عليه حقيقة الحال ويدل على عدم ورود الرواية في شان ابي بكر وعلى وصول الرواية الدالة على ان المراد بالآية
هو علي عليه السلام الى الرازي ما ذكره بعد ذلك حيث قال ان هذا يتناول اسبق الناس الى التصديق واجمعوا على ان الاسبق الافضل اما ابو بكر
واما علي عليه السلام لكن حمل هذا اللفظ على ابي بكر اولى لان عليا عليه السلام كان في وقت البعث صغيرا فكان كالولد الصغير الذي يكون في البيت ومعلوم
ان اقدامه على التصديق لا تفيد مزيد قوة وشوكة في الاسلام فكان حمل هذا اللفظ على ابي بكر اولى انتهى ووجه دلالته على ما ذكرنا من الوجوه
انه لو كان هناك رواية في شان ابي بكر لما احتاج الى التكلف في الاستدلال ولا الى ذكر علي عليه السلام فيه ولو على سبيل الاحتمال على ان الاستدلال
المذكور ركيك ظاهر البطلان لان درجة النبوة اعلى من مرتبة الاسلام واذا جاز نبوة الصبي كان صحة ايمانه اجوز وقد قال
تعالى في شان يحيى وآتيناه الحكم صبيا وقال حكاية عن عيسى عليه السلام في صباه اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وقال في شان يوسف
عليه السلام في حال صباه وعند القائه في غيابة الجب واوحينا اليه لتنبئنهم بامرهم هذا وهم لا يشعرون وقال سبحانه ففهمناها سليمان وكلا
آتينا حكما وعلما فكان تفهيمه عند ما جعل نبيا احدى عشرة سنة واذا جاز ان يكون الصبي صاحب النبوة والوحي جاز ان يكون صاحب الخلافة
بطريق اولى وايضا كما لا اعتداد بقول من قال في قوة الاسلام ان آمن لانه تولد عليه فكذا في علي عليه السلام لانه تولد في حضرة الرسول وتعلم منه

صنما قط لكن ابو بكر قد عبد الاصنام اربعين سنة من عمره فكان علي اكثان بالايمان بعد ما لم يكن مومنا وايضا فقد
اجاب ان عليا عليه السلم حين آمن بالنبي صلى الله عليه وآله كان عمره خمسة عشر سنة وقيل اربعة عشر والروايتان قد جاءتا ايضا من
طريق الخصم ذكر ذلك شارح الطوالع من اصحابه في شرحه والعاقولي في شرحه المصابيح قال روى الحسن البصري ان عمر علي عليه السلم كان
خمسة عشر سنة عند اسلامه واما شارح الطوالع ففي رواية اربعة عشر سنة وهذا على ما جاء في صحيح البخاري قد تجاوز البلوغ لانه
روي عن المغيرة انه قال احتلمت وانا ابن اثنى عشرة سنة وايضا فقد روي ان النبي صلى الله عليه وآله دعاه الى الاسلام وهو لا يدعو
الى الاسلام الا من يصح منه ذلك كما قال المامون حين ناظر العلماء في هذه المسالة وايضا فقد صح انه عليه السلم كتب الى معوية ابياتا من جملتها قوله
عليه السلم * سبقتكم الى الاسلام طرا * غلاما ما بلغت اوان حلمي * ولم ينكر عليه معوية مع عداوته وتعنته فكيف يرد على الرازي وهو
جماعة في ذلك وايضا مرجع الاسلام الى التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله والتزم قبول الاحكام وذلك من التكاليف العقلية و
معلوم ان التكليف بالعقليات انما يتوقف على كمال العقل ولهذا كان الرجل ابن خمس سنين او خمسين سنة وعلي عليه السلم قد كان كامل
عقله حين اسلم والبلوغ انما هو شرط في التكاليف الشرعية الفرعية على انه لا يمتنع ان يكون من خصايصه ان كان صبيا صحة اسلامه صغيرا
كما انه يطابق النوع المحفوظ في حال رضاعه على ما سبقت الاشارة اليه من كلام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح البخاري وبالجملة
يجوز اختصاصه عليه السلم بمزيد فضيلة في الخلقة اوجبت حصول البلوغ الشرعي قبل العدد وما ذلك بعجب منه فانه مظهر العجايب و
منبع الغرايب قال المصنف رفع الله درجته العشرون قوله تعالى هو الذي ايدك بنصره وبالمومنين عن ابي هريرة قال مكتوب على العرش
لا اله الا الله وحده لا شريك له محمد عبدي ورسولي ايدته بعلي بن ابي طالب انتهى قال الناصب خفضه الله ليس هذا في تفاسير
اهل السنة ولا شك ان عليا من افاضل المومنين ومن خلفائهم والمقدم وما كان رسول الله صلعم مؤيدا بالمومنين كان تاييده بعلي
من باب الاولى ولكن لا يدل على النص المدعى اقول لا يخفى ما في كلام الناصب من التمويه وذلك لان كلام المصنف ليس في مجرد التاييد الذي
يشترك فيه ساير المومنين على ما توهمه الناصب بل في كتابة اسمه عليه السلم بوصف تاييده للنبي صلى الله عليه وآله على العرش الاعظم في ازل
الازل وهذا يدل على الافضلية التي هي من جملتها مستحقات الحق كما مر ان الخلافة ما اعترف به من كونه اولى من جميع المومنين بتاييد
النبي صلى الله عليه وآله وسلم كاف في ثبوت المدعى ايضا كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الحادي والعشرون قوله تعالى يا ايها
النبي حسبك الله ومن اتبعك من المومنين روى الجمهور انها نزلت في علي عليه السلم انتهى قال الناصب خفضه الله انه لو صح نزول الاية
ايماني كافة المومنين ولو صح نزولها في علي عليه السلم يكون من فضايله ولا دلالة لها على النص المدعى انتهى اقول ظهور ما ذكره ممنوع اذ لو كان
مراده تعالى كافة المومنين لقال حسبك الله والمومنون فلما قيل ومن اتبعك منهم دل على ارادة التخصيص واما صحة الحديث فكفى
فيكونه مرويا عن طريق اهل السنة وقد ذكرها صاحب كشف الغمة من كتاب عز الدين عبد الرزاق المحدث الحنبلي واما وجه الدلالة
على المدعى فهو ان الله تعالى حصر كفاية الشر عن النبي صلى الله عليه وآله في جنابه سبحانه وفي علي عليه السلم وكذا حصر اتباع النبي فيه
بمقتضى الرواية دال على الفضيلة عن ساير المومنين فيكون امير المومنين قال المصنف رفع الله درجته الثاني والعشرون قوله تعالى
فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه قال الثعلبي نزلت في علي عليه السلم انتهى قال الناصب خفضه الله ذهب المفسرون الى انها نزلت في اهل
اليمن وقيل لما نزلت هذه الاية سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن هذا القوم فضرب بيده على ظهر سلمان وقال هم قوم هذا
الظاهر انها كانت نازلة في قوم لم يوجدوا بعد لانه قال سوف ياتي الله وعلي عليه السلم كان موجودا من اوايل الاسلام فكيف يصح نزوله

١٣٣

فيه ولو صح انها نزلت فيه فهو من فضايله ولا يدل على النص المدعى انتهى اقول من ذهب الى انها نزلت في اهل اليمن كفخر الدين الرازي والقاضي
البيضاوي قد استند بما روي ان النبي صلى الله عليه وآله لما نزلت هذه الاية اشار الى ابي موسى الاشعري وقال هم قوم هذا واقول فيه بحث لانه
ان اراد باهل اليمن من انتسب الى بلاد اليمن ولو لم يكونوا من الاشعرية كطايفة همدان فهم لم يجاهدوا الا مع علي عليه السلم في حروبه كما يعلم
من كتب السير والتواريخ وان اراد الاشعرية كما يقتضيه سياق الرواية فهم ايضا لم يدركوا مقاتلة اهل الردة في زمان ابي بكر ولهذا لم
يرد به قتال بعضهم كابي موسى ظاهرا مع علي عليه السلم في حرب صفين مع القاسطين لما عرف مع ما مر مع الرواية المتضمنة بكون الاية
في شان امير المومنين ومما روي انه قال لهم سلمان ونحوه كما وقع في الكشاف وتفسير البيضاوي فان المتبادر من ذويه ابن اصحابه
سلمان مولاه امير المومنين وساير اهل البيت عليهم السلم لكونه منهم بمقتضى قوله عليه السلم سلمان منا اهل البيت وايضا من المعلوم انه لما
لم يشهد محاربة شيء من اهل الردة وكذا لم يظهر من غيره على تقدير ارادة بهم اهل الفرس جهاد مع اهل الردة في زمان ابي بكر فتعين
الحمل على ما ذكرنا ويحقق ايضا اشتمال هذه الرواية مع ما رواه الثعلبي والامامية من انها نزلت في شان علي عليه السلم في قتال الناكثين والقاسطين و
المارقين ولا يتوقع في ذلك ان سلمان لم يعش الى زمان قتال الطوايف الثلاثة ولم يجاهد معهم اذ يكفي في صحة نسبة فعل الجماعة
صدوره من اكثرهم سيما وقد روي ان سلمان سكن مداين حتى تزوج هناك من بني كندة وحصل له اولاد كانوا في خدمة امير المومنين
في بعض حروبه فكان النبي صلى الله عليه وآله لما لاحظ ان حسن صنيع الابناء يكون من ذكاء طينة الاب نسب فعل الابناء اليه ثم
قال الشيخ المحقق محيي الدين العربي في الفتوحات المكية ولما كان رسول الله صلى الله عليه وآله عبدا محضا قد طهره الله واهل بيته تطهيرا
واذهب عنهم الرجس وهو كل ما يشينهم فان الرجس هو القذر عند العرب هكذا حكى الفراء قال تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا فلا يضاف اليهم الا مطهر ولا بد ان يكون كذا فان المضاف اليهم هو الذي يشبههم فما يضيفون لانفسهم
الا من له حكم الطهارة والتقديس فهذه شهادة من النبي صلى الله عليه وآله لسلمان الفارسي بالطهارة والحفظ الالهي والعصمة حيث
قال فيه رسول الله صلى الله عليه وآله سلمان منا اهل البيت وشهد الله لهم بالتطهير وذهاب الرجس عنهم واذا كان لا يضاف اليهم الا
مطهر مقدس وحصلت له العناية الالهية بمجرد الاضافة فما ظنك باهل البيت في نفوسهم فهم المطهرون بل هم عين الطهارة ثم
قال ومنهم المطهرون بالنص فسلمان منهم بلا شك فارجو ان يكون عقب علي وسلمان تلحقهم هذه العناية كما لحقت اولاد الحسن والحسين
وعقبهم وموالي اهل البيت فان رحمة الله واسعة ثم قال فما ظنك بالمعصومين المحفوظين منهم القايمين بحدود سيدهم الواقفين عند مراسمهم
فشرفهم اعلى واتم وهولاء هم اقطاب هذا المقام ومن هولاء الاقطاب ورث سلمان شرف مقام اهل البيت فكان رضي الله عنه من اعلم الناس
بما لله على عباده من الحقوق وما لانفسهم والخلق عليهم من الحقوق واقواهم على ادايها وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وآله لو كان الايمان
بالثريا لناله رجال من فارس واشار الى سلمان الفارسي انتهى ومن اللطايف قوله صلى الله عليه وآله وسلم [illegible]
لكن جماعة من اكابر اهل اليمن واشرافهم واذوادهم الذين يعد كل واحد منهم بالف من قبيله كانوا من شيعته ومن جملتهم طايفة همدان
باسرهم [illegible] القرني الذي [illegible] في وقعة صفين [illegible] سلمان [illegible]
[illegible] الى من اتصف بما اتصف به من معرفة الولاية [illegible] متابعة من فرض الله متابعته [illegible]
وداخل تحت هذا الحكم لا قلا هذا وقد ذكر فخر الدين الرازي القول بنزول الاية في شان علي عليه السلم ايضا لكن حيث ابرق وارعد
على الامامية بالتشكيك تاثرا عن العصبية بدا لنا ان نذكر كلامه مع ما يتوجه عليه من الشناعة والملام صيانة للناظرين القاصرين

من الوقوع في مواقع الشكوك والاوهام فنقول قال قوم نزلت انها في علي عليه السلام ويدل عليه وجهان الاول انه عليه السلام لما دفع
الراية الى علي عليه السلام يوم خيبر قال لادفعن الراية الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وهذا هو الصفة المذكورة في الآية
والوجه الثاني انه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهذه الآية
في حق علي فكان الاولى جعل ما قبلها ايضا في حقه فهذا جملة الاقوال في هذه الآية ولنا في هذه الآية مقامات المقام الاول
ان هذه الآية من ادل الدلائل على فساد مذهب الامامية من الروافض وتقرير مذهبهم ان الذين اقروا بخلافة ابي بكر وامامته
كلهم كفروا وصاروا مرتدين لانهم انكروا النص الجلي على امامة علي بن ابي طالب عليه السلام فنقول لو كان كذلك لجاء الله تعالى بقوم يحاربهم
ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق بدليل قوله من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه الى آخر الآية وكلمة من في معرض الشرط
للعموم فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله يأتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم فلو كان الذين نصبوا ابا بكر
للخلافة كذلك لوجب بحكم الآية ان يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن الامر كذلك بل الامر بالضد فان الروافض هم
المقهورون الممنوعون عن اظهار مقالاتهم الباطلة ابدا منذ كانوا علمنا فساد مقالتهم ومذهبهم وهذا كلام ظاهر لمن انصف
المقام الثاني انا ندعي ان هذه الآية يجب ان يقال انها نزلت في حق ابي بكر والدليل عليه وجهان الاول ان هذه الآية مختصة
بمحاربة المرتدين وابو بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما شرحناه ولا يمكن ان يكون المراد هو الرسول عليه السلام لانه لم يتفق
له محاربة المرتدين ولانه تعالى قال فسوف يأتي الله وهذا للاستقبال لا للحال فوجب ان يكون ذلك القوم غير موجودين في وقت
نزول هذا الخطاب فان قيل هذا لازم عليكم لان ابا بكر كان موجودا في ذلك الوقت قلنا الجواب من وجهين الاول ان القوم
الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة ما كانوا موجودين في الحال والثاني ان معنى الآية ان الله تعالى سوف يأتي بقوم قادرين متمكنين من
هذا الحرب وابو بكر وان كان موجودا في ذلك الوقت الا انه ما كان مستقلا في ذلك الوقت بالحرب والامر والنهي فزال السؤال
فثبت انه لا يمكن ان يكون المراد هو الرسول عليه السلام ولا يمكن ايضا ان يكون المراد هو علي عليه السلام لانه لم يتفق له قتال مع اهل الردة فان
قلت لم لا يجوز ان يقال انه لم يتفق له قتال مع اهل الردة لان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين الاول ان اسم المرتد
انما يتناول من كان تاركا لشرائع الاسلام والقوم الذين نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر وما كان احد يقول انه انما يحاربهم
لاجل انهم خرجوا عن الاسلام وعلي عليه السلام لم يسمهم بالمرتدين فهذا الذي يقوله هؤلاء الروافض بهت على جميع المسلمين وعلى علي
الثاني لو كان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا لزم في ابي بكر وفي قومه ان يكونوا مرتدين ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الآية
ان يأتي الله بقوم يقهرهم ويردهم الى الدين الصحيح ولما لم يوجد ذلك البتة علمنا ان منازعة علي عليه السلام في الامامة لا تكون ردة
واذا لم يكن ردة لم يمكن حمل الآية على علي لانها نازلة فيمن يحارب المرتدين ولا يمكن ايضا ان يقال انها نازلة في اهل اليمن او في اهل
فارس لانه لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين وبتقدير ان يقال اتفقت لهم هذه المحاربة ولكنهم كانوا رعية واتباعا واذنابا وكان الرئيس
والامير المطاع في تلك الواقعة هو ابو بكر ومعلوم ان حمل الآية على من كان اصلا في هذه العبادة ورئيسا مطاعا فيها اولى من حملها
على الرعية والاتباع والاذناب فظهر بما ذكرنا من الدليل الظاهر ان هذه الآية مختصة بابي بكر الحجة الثانية في بيان ان الآية مختصة
بابي بكر هو انا نقول هب ان عليا عليه السلام كان قد حارب المرتدين ولكن محاربة ابي بكر مع المرتدين كانت اعلى حالا واكثر موقعا في الاسلام من محاربة علي
مع من خالفه في الامامة وذلك لانه علم بالتواتر انه صلى الله عليه وآله لما توفي اضطربت الاعراب وتمردوا وان ابا بكر هو الذي



قهرهم مسيلمة وطليحة وهو الذي حارب الطوايف السبعة من المرتدين وهو الذي حارب مانعي الزكوة ولما فعل ذلك
استقر الاسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته اما لما انتهى الامر الى علي عليه السلام فكان الاسلام قد انبسط في الشرق والغرب
وصار ملوك الدنيا مقهورين وصار الاسلام مستوليا على جميع الاديان والملل فثبت ان محاربة ابي بكر اعظم تأثيرا في نصرة
الاسلام وتقويته من محاربة علي ع ومعلوم ان المقصود من هذه الآية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين ونصرة الاسلام ولما
كان ابو بكر هو المتولي لذلك وجب ان يكون هو المراد بالآية المقام الثالث في هذه الآية هو انا ندعي دلالة هذه الآية على صحة امامة
ابي بكر وذلك لانه لما ثبت بما ذكرنا ان هذه الآية مختصة به فنقول انه تعالى وصف الذين ارادهم الله بهذه الآية بصفات اولها
انه يحبهم ويحبونه فلما ثبت ان المراد بهذه الآية هو ابو بكر ثبت ان قوله يحبهم ويحبونه وصف لابي بكر ومن وصفه الله بذلك يمتنع
ان يكون ظالما وذلك يدل على انه كان محقا في امامته وثانيها قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وهو صفة ابي بكر ايضا للدليل
الذي ذكرناه ويؤكده ما روي في الخبر المستفيض انه قال عليه السلام ارحم امتي بامتي ابو بكر فكان موصوفا بالرحمة والشفقة على
المؤمنين وبالشدة مع الكفار الا ترى انه في اول الامر حين كان الرسول في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم وكيف كان يلازمه ويخدمه وما كان يبالي باحد من جبابرة الكفار وشياطينهم وفي آخر الامر اعني وقت
خلافته كيف لم يلتفت الى قول احد واصر على انه لابد من المحاربة مع مانعي الزكوة حتى آل الامر الى ان خرج الى قتال القوم وحده
حتى جاء اكابر الصحابة وتضرعوا اليه ومنعوه من الذهاب ثم لما بلغ بعث العسكر اليهم انهزموا وجعل الله ذلك مبدأ لدولة الاسلام
فكان قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين لا يليق الا به وثالثها قوله يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم فهذا
مشترك فيه بين ابي بكر وعلي الا ان حظ ابي بكر منه اتم واكمل وذلك لان مجاهدة ابي بكر مع الكفار كانت في اول البعث وهناك الاسلام
كان في غاية الضعف والكفر كان في غاية القوة وكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته ويذب عن رسول الله غاية وسعه واما علي فانه انما شرع في الجهاد يوم
بدر واحد وفي ذلك الوقت كان الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة فثبت ان جهاد ابي بكر كان اكمل من جهاد علي من
وجهين احدهما انه كان متقدما عليه في الزمان فكان افضل لقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل والثاني
ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الرسول وجهاد علي كان في وقت القوة ورابعها قوله ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
وهذا لائق بابي بكر لانه متأكد بقوله ولا يأتل اولوا الفضل منكم والسعة وقد بينا ان هذه الآية لابد وان تكون في ابي بكر ومما
يدل على ان جميع هذه الصفات لابي بكر انا بينا بالدليل ان هذه الآية لابد وان تكون في ابي بكر ومتى كان الامر كذلك كانت هذه
الصفات لابد وان تكون صفات لابي بكر واذا ثبت هذا وجب القطع بصحة امامته اذ لو كانت امامته باطلة لما كانت هذه الصفات
لائقة به فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كان موصوفا بهذه الصفات حال حيوة الرسول ثم بعد وفاته لما شرع في الامامة زالت هذه
الصفات وبطلت قلنا هذا باطل قطعا لانه تعالى قال فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فاثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة
حال محاربتهم مع اهل الردة وتلك هي حال امامته فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على صحة امامته اما قول الروافض ان هذه الآية
في حق علي عليه السلام بدليل انه صلى الله عليه وآله قال يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وكان
ذلك هو علي فنقول هذا الخبر من باب الآحاد وعندهم لا يجوز التمسك به في العمل فكيف يجوز التمسك به في العلم وايضا ان اثبات
هذه الصفة لعلي عليه السلام لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه لا يدل على انتفاء ذلك المجموع عن ابي بكر

ومن جملة تلك الصفات كونه كرارا غير فرار فلما انتفى ذلك عن ابي بكر لم يحصل مجموع تلك الصفات له فكفى هذا في العمل
بدليل الخطاب فاما انتفاء جميع تلك الصفات فلا لانه لا اثر في اللفظ عليه وعليهم فهو هلال اعما اثبت هذه الصفة المذكورة في هذه
الاية حال اشتغاله بمحاربة المرتدين بعد ذلك ذهبت تلك الصفة ما كانت حاصلة في ذلك الوقت فلم يمنع ذلك من حصولها
في الزمان المستقبل ولان ما ذكرناه تمسك بظاهر القرآن وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالآحاد ولانه معارض بالاحاديث
الدالة على كون ابي بكر محبا لله ورسوله ورضيا عنه قال تعالى في حق ابي بكر ولسوف يرضى وقال عليه السلم ان الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لابي
بكر خاصة وقال ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر وكل ذلك يدل على انه كان يحب الله ورسوله ويحبه الله
ورسوله واما الوجه الثاني وهو تعلقهم بالاية التي بعد هذه الاية على امامة علي رض فسنذكر الكلام فيه ان شاء الله فهذا ما في هذا
الموضع من البحث والله اعلم انتهى كلام الرازي واقول لا توجيه عليه انظر لما اولا فلما اورده النيسابوري على قوله لو كان كذلك
لجاء الله تعالى بقوم يحاربهم او بان الناصر مذهب الشيعة ان يقول ما يدريك انه تعالى لم يجي بقوم يحاربهم ولعل المراد بزيد او الجماعة
هو ذلك فان محاربة من حارب بدين الاوائل هي محاربة الاوائل انتهى ثم انه مع كونه شافعيا فاضلا وباطنا كما هو صريح
ذلك تفسيره وغيره حتى في ذلك تخاف من المتعصبين من اهل نحلته فاعتذر بان هذا انما ذكره بطريق المنع لا لاجل العصبية بل لجل
فان اعتقاد ارتداد الصحابة الكرام امر فظيع والله اعلم انتهى واعترض عليه بعض الناظرين بان الحق ما قاله ناصر الاسلام وكلام
العلامة فخر الدين الرازي وما ذكره هذا الفاضل نصرة الشيعة كلام فاحش شنيع لا يليق باحد من اهل الديانة وليت شعري
ماذا يفيد محاربة المهدي في آخر الزمان بعد ما يكون زايل الدنيا وانقضاء عصر الصحابة والتابعين ومن بعدهم وظهور
امارات القيامة ثم انه لم يثبت انه يخرج لذلك انتهى واقول بل الحق ما اجراه الله تعالى على لسان الشيعة مع كونه من المخالفين
لان الاتيان ولا الانتقام بعد عصر الصحابة والتابعين المرتدين انما ينافي مدلول الاية لو لم يحضر هناك احد منهم لكن قد تقرر عند
الشيعة بناء على اصل الرجعة الثابت بالكتاب والسنة انه يرجع الى الدنيا عند ظهور المهدي م جماعة من صلحاء الامة ومن عتاتهم من
الصحابة المرتدين فيأتيهم المهدي م وينتقم منهم اشد الانتقام ويؤيد ما ذكره ناصر الشيعة ما ذكره شيخ المحدثين في الباب
الستين والثلثمائة من الفتوحات المكية عند ذكر صفات المهدي عليه السلم وعلامات ظهوره عليه السلم حيث قال
ان لله خليفة يخرج من عترة رسول الله صلى الله عليه وآله من ولد فاطمة يواطي اسمه اسم رسول الله جده الحسين بن علي بن ابي طالب
عليهم السلم يبايع بين الركن والمقام يشبه رسول الله صلعم في الخلق بفتح الخاء وينزل عنه في الخلق بضم الخاء اسعد الناس به اهل
الكوفة يعيش خمسا او سبعا او تسعا يضع الجزية ويدعو الى الله بالسيف ويرفع المذاهب عن الارض فلا يبقى الا الدين
الخالص اعداؤه مقلدة العلماء اهل الاجتهاد لما يرونه من الحكم بخلاف ما ذهبت اليه ائمتهم فيدخلون كرها تحت حكمه
خوفا من سيفه يفرح به عامة المسلمين اكثر من خواصهم يبايعه العارفون من اهل الحقائق عن شهود وكشف بتعريف الهي
له رجال الهيون يقيمون دعوته وينصرونه ثم قال بعد ورقة ولولا ان السيف بيده لافتى الفقهاء بقتله كما يفعل الحنفي
والشافعي فيما اختلفوا فيه ولكن الله يظهره بالسيف والكرم فيطيعون ويخافون ويقبلون حكمه من غير ايمان بل
يضمرون خلافه ويعتقدون فيه اذا حكم فيهم بغير مذهبهم انه على ضلالة في ذلك الحكم لانهم يعتقدون ان اهل الاجتهاد
وزمانه قد انقطع وما بقي مجتهد في العالم وان الله لا يوجد بعد ائمتهم احدا له درجة الاجتهاد واما من يدعي التعريف الالهي

بالاحكام



بالاحكام الشرعية فهو عندهم مجنون فاسد الخيال لا يلتفتون اليه انتهى واما ثانيا فلان قوله لو كان كذلك لجاء الله بقوم
يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق آه مردود بانه لا دلالة للاية على ان الله تعالى يأتي بقوم يحاربهم بالمرتدين ويقهرهم
بالسيف والسنان كما يشعر به كلام هذا المتشبث بالامام ولا ناصر مدلول الاية انه يأتي في مقابل المرتدين بقوم محبين
في الدين موصوفين بالحق واليقين اعم من ان يقع بينهما القتال ام لا فيجوز ان يأتي الله تارة بقوم ينصرون الدين ويقاتلون المرتدين
بالسيف والسنان وتارة بقوم منصورين بالحجة والبرهان فمتى حمل اهل السنة الاية على ذلك اجاب الشيعة على سبيل
مجاراة الخصم بانه جاز ان يكون المراد بها عليا ع على هذا التقدير ايضا لانه قاتل المرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين
فقوله فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله تعالى يأتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم مردود كما ترى وكذلك
قوله لو وجب بحكم الاية ان يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم لما عرفت ان حكم الاية اعم من ذلك اذ يمكن ان يراد قهرهم
وابطال مذهبهم باقامة الحجة والبرهان دون استعمال السيف والسنان وهذا حاصل بحمد الله تعالى للشيعة ايدهم الله بنصره
في اعصار الائمة وظهر مما قررناه ان هذا المتشبث بالامام قد ملح عقله وهاج نقله واختل كلامه وانحل زمامه عند كل هو هنالك
ريا ستدلال الشيعة بهذه الاية الواحدة فقد ورقة كلها هذيان بعضها اشد من بعض وهو يعلم انه يجيء لكن هوى الناصب
الفاجر يحمله على نوع المكابرة واما ثالثا فلان ما ذكره من ان امر الشيعة بالضد بل الدليل على انه لم يعرف معنى الضد اذ الضدية
انما يتحقق لو حكموا بارتداد الشيعة من حيث مخالفتهم لهم في مسئلة الامامة ولم يحكم بذلك الرجل ولا احد من اهل نحلته
وكيف يقولون بذلك مع ان مسئلة الامامة عندهم من الفروع كما ترى والمجتهد المخالف في شيء من الفروع وكذا مقلده لا يكون
فاسقا فضلا عن ان يكون مرتدا فغايته امر الشيعة ان يكونوا قوما مستولين في زمانهم من اهل الردة ينتظرون حضور
امامهم ودنو الوقت الذي وعدهم الله بقوله فسوف يأتي الله بقوم الاية ولهذا قال الشيخ ابن العربي ان اسعد الناس
حالا بالمهدي ع هو شيعة الكوفة كما عرفتهم واما قوله ان الشيعة منزعجون من اظهار مقالاتهم ممنوع ولو سلم فقد جرت
عادة الله على ايصال مقالاتهم وحججهم الى المحبين المترقبين نصرة للدين المبين كما وصل هذه المقالة بعونه الى فخر الدين
وفاه بما وعد بقوله وكان حقا علينا نصر المؤمنين واما رابعا فلان ما ذكره في الوجه الثاني من المقام الثاني من ان ابا بكر
هو الذي تولى محاربة المرتدين وغيره سلم وما شرحه سابقا مما لا ينشرح به صدر من له قلب وذلك لانا لا نسلم ان الذين حاربهم
ابو بكر كانوا من اهل الردة لما سبق من ان الذين حاربهم ابو بكر واصحابه من اهل الردة كانوا قسمين قسما لم يؤمنوا قط كاصحاب سجاح
ومسيلمة وسجاح فهؤلاء كانوا كافرين لم يسلموا قط فاطلاق الارتداد عليهم مخالف للعرف واللغة والثاني قوم منعوا الزكوة
من ان يدفعوها الى ابي بكر وفرقوها على فقرائهم لعدم اعتقادهم استحقاق ابي بكر الخلافة ولان المنصوص عليه هو علي ع
كما مر تفصيله وهذا لا يوجب الارتداد عن الدين كما لا يخفى ولما خامسا فلان ما ذكره في الوجه الاول من الجواب من ان الامام
اللازم لدى ان القوم الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة ما كانوا محجوجين في الحال فبطلانه ظاهر لان بني حنيفة فرقة من تميم
من نكثين كان مسيلمة وسجاح معهم كانوا في زمان النبي صلى الله عليه وآله ومالك بن نويرة كان من العدول وهو كان من
الصحابة وكذا الكلام في بني كندة فان رئيسهم كان اشعث بن قيس الذي صار صهرا لابي بكر بعد حكمه بارتداده واما سادسا
فلان ترجيحه على ما ذكره من الوجه الثاني ان ارتداد بالقدرة والتمكن من الحرب والاستقلال في قدرة ابي بكر فيكذبه

فهو لم يكن ابدا قادرا على قتل من خالف ايهم وانما كان من لقيته مع عسكر الرسول صلى الله عليه وآله كمصاحبة الحجر الموضوع
بين الاسنان بل احدث حالا لانه كان يرى بالحجر لا يغزو وان اراد التمكن والقدرة بجمعية جمع من المهاجرين والانصار
فهذه القدرة كانت حاصلة للنبي صلى الله عليه وآله مع زيادة لان القوم هم ابو بكر وجماعة المهاجرين والانصار الذين قاتلوا
المرتدين بالخلافة كانوا موجودين في زمان النبي صلى حاضرين في خدمته فاسبق تخصيصه تعالى اتيانه المرتدين باتيان
تلك القوم بعد زمان النبي صلى كما يقتضيه سياق الكلام على ان هذا التوجيه لا يمضي بالنسبة الى قتال مانعي الزكوة فانه مع
انهم لم يتحقق في زمان نزول الآية حتى يصح ان يقال ان ابا بكر لم يكن في ذلك الزمان قادرا على استقلاله قتالهم فان القدرة و
الاستقلال على شيء فرع وجوده كما لا يخفى واما سابعا فلان ما ذكره من ان اسم المرتد انما يتناول من كان تاركا لشرايع الاسلام
آه مردود بان الناكثين والقاسطين والمارقين كانوا عند الامامية مرتدين بانكارهم النص الخاص من اصول الشرايع وهو
الامامة وقد مر بيان اصالة هذه المسئلة في اوايل هذا الباب فتذكر واما ثامنا فلان قوله وما كان احد يقول ان عليا انما
يحاربهم لاجل انهم خرجوا من الاسلام ان اراد به ان احدا من اهل السنة لم يقل فسلم وتوجيهه ظاهر لانهم زعموا ان الامامة من
الفروع كما مر لكن هذا لا يقوم حجة وان اراد ان عليا وشيعته القايلين بان الامامة من الاصول لم يقولوا بذلك فممنوع والسند
ما روي عن علي عليه السلم من انه قال يوم الجمل ما قوتل اهل هذه الآية حتى اليوم ويؤيده ما روي في صحيح البخاري ومسلم من
حديث الحوض المشهور الدال على ارتداد جماعة من الصحابة وسيذكرها المص بعد ذلك في الموضع اللايق بهما وسانبهك
ان شاء الله تعالى فتحقيق حديث الطير على شيء ما تطلع بعطل الفئة التي وصفهم الله سبحانه في هذه الآية بالمحبة التي اشتهر بها
اسم حبيبه لتطلع على حقيقة النسبة التي هي بين النبي والولي وتظهر لك ان انكار الامامة كانكار النبوة وانكار النبوة كانكار
الالوهية فظهر ان معرفة الامام والاعتراف بحقه شرط الايمان ولولا ذلك لم يحكم الله سبحانه على منكرها بالارتداد ولم يجعل
معنى الآية وعيدا لمن انكرها وارتد بذلك عن دين الاسلام باتيان قوم يعرفون صاحبها ويعترفون بحقه يحبهم الله ويحبونه
لمحبتهم اياه والقيام بنصرته والبراءة من اعدائه اللهم اجعلنا من زمرة الذين انعمت عليهم بمحبة احبائك والبراءة من
اعدائك انك على كل شيء قدير وبالاجابة والتفضل حقيق وجدير واما تاسعا فلان ما ذكره في الوجه الثاني من انه لو كان
كل من نازعه في الامامة كان مرتدا لانهم اه قد عرفت جوابه سابقا مما ذكرناه ونقلناه عن الشيخ ابن رى واما عاشرا فلان
ما ذكره في بيان كون محاربة ابي بكر لاهل حالا مع المرتدين مردود بان ذلك فرع ثبوت ان محاربته كانت مع المرتدين وان الكفار
قريش الذين كانوا ذوي الشوكة والعدة والعدد بنفسه وابو بكر كان قاعدا في قعر البيت يبعث جماعة من اصحاب النبي صلى الله
عليه وآله وسلم الى قتل المتخلفين من اعراب البادية الذين كان ضعفهم ظاهرا كتوقع الاصحاب وفضل الله المجاهدين على
القاعدين اجرا عظيما واما الحادي عشر فلان قوله لما قتل ابو بكر فلذا استقر الاسلام اه فيه ان ما استقر به الامامة
وسلطنته لانهم كانوا ينكرون امامته ويتوقفون في دفع الزكوة وكانوا يشوشون عليه باقي القبايل بقولهم ان الامامة حق اهل
البيت دونه كما مر واما الثاني عشر فلان قوله ولما انتهى الامر الى علي فكان الاسلام انبسط آه مدخول بان المنبسط انما كان
اسلام العلم واما الخلص من قريش ومن وافقهم وهم العمدة في عساكر الاسلام فالمعروف انهم ارتدوا بعد النبي صلى الله عليه
وآله وسلم فكان الخطب معهم اجل واعظم وقتالهم اشد واصعب كما لا يخفى على من اطلع على تفاصيل حرب الجمل وصفين وما

ظهر



ظهر فيها من قريش من النكث الدقيق واما الثالث عشر فلان قوله لا نسلم انه ثبت بما ذكرناه ان هذه الآية مختصة وقوله فلما
ثبت ان المراد بهذه الآية مختصة ومن قوله في اثبات المراد بهم ابو بكر ثبت العرش ثم انقش وكذا الكلام فيما ذكره في
الصفة الثانية واما الرابع عشر فلان استفاضة الخبر الذي ذكره الناصب ممنوعة ومن العجب ان الخبر الذي نقله الشيعة
لهم من كتبهم المحكوم عليها بالصحة عندهم يرد بانه من باب الآحاد وهذا الخبر الذي ليس عنه في تلك الكتب عين ولا اثر يسمى
مستفيضا ومن المضحكات قوله ويعجبني فلان ان ابا بكر كان يذب عن الكفار في مكة فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن يقدر
على ذب الكفار ما دام في مكة فضلا عن ابي بكر ولهذا اذن بعض المؤمنين بالمهاجرة الى الحبشة وهو بنفسه هرب الى الغار ومنه
الى المدينة والوفود على الانصار نعم لم يكن احد من قريش يتعرض لابي بكر لعلمهم بنفاقه او لانه كان معلم صبيانهم في الجاهلية
واكثر شبانهم كانوا تلامذته فيسامحونه رعاية لحق التعليم او لان وجوده وعدمه كان سواء في نظام الابرار والتسليم واما الخامس
عشر فلان قوله كيف لم يلتفت الى قول احد واصطلح انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة اه مدفوع بان عدم الالتفات في تعالى
قول احد واصراره فيه انما كان لما ظنه من ان انكارهم يوجب الاخلال في خلافته وليس في هذا ما يوجب مدحه وكذا الكلام
في اظهاره العزيمة الى قتال القوم وحده لان اظهاره لذلك انما كان اعتمادا منه على غلبة ظنه بان الاصحاب يمنعونه من الخروج
او لتيقنه انه لو خرج لخرج معه اكثر المهاجرين والانصار لابتلائهم بطاعته وقبول خلافته وكان ولمثابته الامر الذي حصل
آخرا من خالد بن الوليد مع سرية خفيفة يحصل بشمع الوفير من المهاجرين والانصار من غير ان يحتاج الى الغزاة واما السادس
عشر فلان ما ذكره من ان قوله تعالى يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم مشترك بين علي وابي بكر فغير مسلم فان
الخوف من لومة اللائم لم يكن متوهما في قتال من ارتد من العرب في زمان ابي بكر حتى يوصف فاعله بعدم الخوف من ذلك
وانما كان يتوهم في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين الذين كان فيهم كثير من اصحاب سيد الانام ومن المتظاهرين
بالاسلام كيف وفي الطايفة الاولى طلحة والزبير من اكابر المشهورين بالصحبة وفيهم عايشة زوجة رسول الله صلى الله عليه
وآله وفي الطايفة الثانية معوية خال المؤمنين ومعه ثلثة عشر طايفة من قريش مع الاهل والاولاد والظاهر ان اكثرهم ايضا
كانوا من الصحابة واما الفرقة الثالثة وهم الخوارج فكانوا في عداد الصلحاء واهل القرآن فكان قتال القوم ولكن ما كان هو
واصحابه يخافون من لومة لائم لانهم كانوا على الحق ولا يخافون غير الله ومن المضحكات نسبة الجهاد الى ابي بكر ثم
في اول بعث النبي صلى الله عليه وآله وفي زمان اقامته بمكة اللهم الا ان يراد بذلك الجهاد انكاره للكفار بقلبه وهذا ايضا
في محل المنع عندنا واما السابع عشر فلان قوله وانا على عليه السلم فلم يناشر في الجهاد يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان الاسلام
قويا وكانت العساكر مجتمعة اه يدل على انه ورث الضغائن البدرية عن اسلافه من اهل الجاهلية وفيه ان العساكر
المهاجرين والانصار كانوا في يوم بدر ثلثمائة وبضعة عشر وقتل علي عليه السلم نصف عسكر المخالفين وقتل الباقي باقي
الاصحاب مع الملائكة المسومين وكانوا في احد اقل من ذلك وفي الاحزاب احتاجوا الى حفر الخندق والتحصن بالمدينة
فجاء استقلال علي بقتل عمرو بن عبد ود وقال فيه رسول الله صلى الله عليه وآله لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة
الثقلين وكذا الحال في خيبر وحنين وقد فر ابو بكر في هذه الوقايع كما يدل عليه الاخبار ويشير به كلام ابن ابي الحديد المعتزلي
في بعض الاشعار حيث قال   وليس بنكر في حنين فراره   ففي احد قد فر خوفا وخيبرا   ولو كان الاسلام في تلك الايام قويا

بكثرة اهل الاسلام وقلة اهل الكفر فقد كان فرار ابي بكر بالغا غاية العار ونهاية العوار بل كانت كبيرة متضمنة للجزاء الى
النار واما الثامن عشر فلان قوله ان ابا بكر كان متقدما على علي في الزمان فكان افضل لقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق
من قبل الفتح وقاتل انما يتم لو ثبت انه قاتل قبل علي عليه السلام وقد عرفت ان القتال ومبارزة الاقران لم يقع من ابي بكر قط
ولم يكن له في الاسلام جرح فضلا عن قتيل بيده حيوة رسول الله صلى الله عليه وآله وبعد وفاته وكذا قد عرفت بطلان ما ذكره
في الوجه الثاني من ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعفه وستعرف ان نسبة الانفاق الى ابي بكر انما هي من موضوعات
اهل النفاق فكيف يلزم التفضيل واما التاسع عشر فلان ما ذكره في الصفة الرابعة مما لا يخفى وهنه على من رجع الى ما ذكرنا
في موضعات [illegible] الله على ذلك بقوله ولا يأتل اولوا الفضل منكم فانه ذكر في تفسير هذه الآية ايضا تشكيكات [illegible] لا
ينخدع بها الا حمقاء اهل غفلته ولنذكرها للاختصار وتنبيها على صدق ما اظهرنا [illegible] والانكار عن ما بني عليه من تلك
المقدمات الفاسدة والدعاوي الكاذبة الكاسدة فنقول قال الجمع المعترفون على ان المراد من قوله اولوا الفضل ابو بكر وهذه الآية
يدل على انه افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله لان الفضل المذكور في هذه الآية اما في الدنيا واما في الآخرة والاول
باطل لانه تعالى ذكره في معرض المدح والمدح من الله بالدنيا غير جائز ولانه لو كان كذلك لكان قوله والسعة تكريرا فتعين ان يكون
المراد منه الفضل في الدين فلو كان غيره مساويا له في الدرجات في الدين لم يكن هو صاحب الفضل لان المساوي لا يكون
فاضلا فلما اثبت الله تعالى له الفضل مطلقا غير مقيد بشخص دون شخص وجب ان يكون افضل الخلق ترك العمل به في حق النبي
صلى الله عليه وآله فيبقى العمل به في حق الغير فان قيل نمنع اجماع المفسرين على اختصاص هذه الآية بابي بكر قلنا من طالع كتب
التفسير والاحاديث علم كون هذه الآية بابي بكر ومن طالع كتب التفسير والاحاديث علم كون هذه الآية [illegible] بالغا الى حد
التواتر فلو جاز منعه لجاز منع كل متواتر انتهى واقول يتوجه عليه اولا انا لا نسلم اجماع المفسرين من اهل السنة على ذلك
فضلا عن اتفاق مفسري الشيعة معهم بل ذهب جماعة من اهل السنة ايضا على انها نزلت في جمع من الصحابة حلفوا ان لا
يتصدقوا على من تكلم بشيء من الافك ولا يواسوهم ويؤيده لفظة اولوا بصيغة الجمع نعم كما اشرنا اليه فلم لا يجوز ان
يكون نزولها في شأن مسطح اصالة وفي ابي بكر بالعرض وما الذي جعل القضية منعكسة مع ظهور ان المقصود الاصلي
من الآية المواساة مع مسطح ومسطحته والرد على من خالف ذلك كما لا يخفى واما قوله لو جاز منع هذا لجاز منع كل
ومسطحته والرد على من خالف ذلك كما لا يخفى واما قوله لو جاز منع هذا لجاز منع كل متواتر ففيه ان ادعاء تواتره لفظا
فتوجه المنع عليه ظاهر لا مدفع له لان النقاد من اهل الحديث حصروا الاخبار المتواترة لفظا في الواحد والاثنين والثلاث
وان اراد التواتر المعنوي فليس ههنا روايات متعددة مستفيضة يكون القدر المشترك بينها متواترا فلا يثبت التواتر
المعنوي وثانيا ان ما قاله من انه تعالى ذكره في معرض المدح ممنوع ولعله توهم هذا من الوصف بعنوان اولي الفضل والسعة
ولم يعلم ان مثل هذا الوصف قد يعرض لكافر النعمة الذي له فضل حاجة وغنى وسعة بل قد يجتمع مع الذم فيقال الاغنياء
البخلاء مع كونهم من اولي الفضل والسعة يبخلون بما آتاهم الله تعالى ويقال ان ابا بكر واضرابه من الاصحاب مع ما
اليهم من المال والانفاق قد بخلوا عند نزول آية النجوى عن تقديم صدقة بين يدي نجوى النبي صلى الله عليه وسلم حتى نسخت الآية

كان له



فافهم وذق انك انت العزيز الكريم ومن العجب انه ذكر قبيل هذا الكلام ان المراد من قوله ولا يأتل اولوا الفضل
لا تقصروا في ان تحسنوا فحمل الفضل على الاحسان والانعام ثم نسي ذلك بعد سطور واصر في ان المراد الفضل بمعنى
زيادة الثواب او العلم مع ان الفضل بهذين المعنيين لا يظهر له وجه ههنا اذ كثير من اهل الفضل بمعنى زيادة
الثواب او العلم لا يقدرون على انفاق صلة الرحم واقل من ذلك وكذا منع ان المدح من الله بالدنيا غير جائز كيف وقد
وقع التمدح بها في القرآن بقوله تعالى وكذلك مكنا ليوسف في الارض يتبوأ منها حيث يشاء الآية الى غير ذلك فان التبوء في
الارض الذي هو من نعم الدنيا لو لم يكن ممدوحا لما مكن الله تعالى يوسف عليه السلام منه بل نقول ان الآية تكاد تصرح في
فضيلة ابي بكر لاشتمالها على نهيه تعالى عما اتى به ابو بكر من الحلف على ان لا ينفق مسطحا ابن خالته كما روي في شأن
النزول فدلت الآية على صدور المعصية من ابي بكر وما اجاب به هذا المتسمى بالامام في اواخر هذا المقام من ان النهي
لا يدل على وقوعه قال الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله ولا تطع الكافرين والمنافقين ولم يدل ذلك على انه عليه السلام اطاعهم
مدفوع بان مجرد النهي وان لم يدل على ذلك لكن ما رواه هذا المجيب من شأن النزول صريح في الوقوع حيث قال
لما نزلت آية الافك قال ابو بكر لمسطح وقرابته قوموا فلستم مني ولست منكم ولا يدخل علي احد منكم فقال مسطح انشدك الله
والاسلام وانشدك القرابة والرحم ان لا تحوجنا الى احد فما كان لنا في اول الامر من ذنب فلم يقبل عذره وقال انطلقوا ايها
القوم فخرجوا لا يدرون اين يذهبون واين يتوجهون من الارض وانه صريح في ترك النفقة عنهم ولو في يوم والانكار
مكابرة على ان المنع عن الحلف الواقع قطعا كاف في ثبوت المعصية كما لا يخفى وحمل النهي على السعي عن ترك الاولى كما
ارتكب [illegible] الخناق [illegible] الاصل فان النهي للتحريم وحمله على التنزيه من ترك الاولى في شأن الانبياء عليهم السلام انما ارتكبه
العلماء لقيام دليل عصمتهم ولا عصمة لابي بكر يكون الحمل فيه بحالا وثالثا ان ما توهمه من لزوم التكرار انما يلزم
لو كان الفضل بمعنى الزيادة على الحاجة في الدنيا متحدا في المعنى مع السعة وليس كذلك لان معنى السعة اوسع مما يملكه الشخص
زيادة على حاجته فلا يلزم التكرار ورابعا ان ما ذكره من انه لو كان غيره مساويا له في الدرجات لم يكن هو صاحب الفضل فيه
من الخبط ما لا يخفى لظهور ان مساواة فاضل لآخر في الدرجة انما ينافي افضليته عن ذلك الآخر لا انه ينافي صدق كونه فاضلا
او صاحب فضل كما توهمه وقوله فلما اثبت الله تعالى الفضل مطلقا الخ مدفوع بما عرفت من انتفاء الاطلاق مطلقا فافهم
واما العشرون فلما في قوله اثبتنا بالدليل ان هذه الآية لابد وان يكون في ابي بكر من الاشتباه والالتباس والبناء على
غير اساس واما الحادي والعشرون فلان ما ذكره من ان خبرهم خبر من باب الآحاد مسلم لكنه مستفيض بل كاد ان يكون
متواتر المعنى وما ذكره من ان الخبر الواحد لا يجوز التمسك به عند الامامية في العمل فكيف يجوز التمسك به في العلم مدفوع بان
القول بعدم اعتبار الخبر الواحد قول شذوذ من الشيعة كما هو قول شذوذ من اهل السنة ايضا على ما ذكر في كتب الاصول
ولو سلم فيجوز ان يكون التمسك به الزاما للجمهور اهل السنة القائلين بحجية خبر الواحد واما الثاني والعشرون فلان
قوله اثبات هذه الصفة لعلي عليه السلام لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر لا يسمن ولا يغني من جوع لظهور فضل من ثبت له دون
على من لم يثبت له وان لم يقتض نفيه عنه في الواقع فان عدم اقتضاء النفي امر مشترك بين ابي بكر وسائر من لا يثبت اللفظ
على ثبوت ذلك له حتى صيد ابي بكر على ان سوق الكلام صريح في الدلالة على انتفاء ذلك عن الغير مطلقا واما ما ذكره بقوله

وستقدر ان يدل على ذلك لكنه يدل اه فيرد بان تلك الصفات متلازمة فنفي بعضها لكونه كالغير فرار يستلزم
نفي الباقي فمحبة الله ورسوله له ومحبته لله ورسوله لظهور ان محبة الشخص لله ورسوله واخلاصه لهما يقتضي
ان يهون عليه نفسه فلا يفر عن اعدايهما ويجاهد في الله حق جهاده وكذا محبة الله ورسوله يستلزم ثباته في الجهاد
بعدم فراره خصوصا اذا لم يكن المقاومة مع العدو فوق الطاقة البشرية كما كانت في القضية المذكورة بل الوصفان
الاولان بمنزلة العلة للوصفين الاخيرين فكان في الكلام تعريض للرجلين بان فرارهما انما كان لعدم محبتهما لله ورسوله
وبالعكس فظهر ان اللفظ بمعونة الاستلزام والعلية المذكورتين يدل على انتفاء جميع تلك الصفات عمن سبق منه الفرار وفي
الكلام ايضا دليل واضح على ذلك كما لا يخفى على من تامل في مقتضيات الحال والمقام واما ما ذكره بقوله وايضا فهو تعالى انما
اثبت هذه الصفة المذكورة في هذه الاية آه فنقول بانه لو سلم ان الاية بمجردها لا تمنع من حصول تلك الصفة لابي بكر في
الزمان المستقبل لكن التواريخ والسير قد دلت على انه لم يحصل تلك الصفة لابي بكر قط في المستقبل من الزمان ايضا اللهم
الا ان يقال انه اتصف بكونه غير فرار في زمان المستقبل بالالتزام خلافته لفراره في تلك الزمان في بيته والتزام العافية في
عدم خروجه من المدينة لقتال وكان الصحيح صحبه هناك ما لا يمكن انكاره كما لا يخفى واما الثالث والعشرون فلان
ماذكرناه تمسك بظاهر القرآن وما ذكره تمسك بالخبر المنقول بالاحاد غير مسلم لان الشيعة ايضا تمسكوا بظاهر القرآن لكنهم
جعلوا التمسك بالخبر اصلا وتطبيقا والظاهر يؤيده ودعوى الظهور فيما ذهبوا اليه اظهر كما اوضحناه بل نقول لا ظهور
الاية في دلالتها على القوم المعين بوجه يصلح للاحتجاج بل لان ما يمكن ان يتوهم منه ظهور في ذلك لا يخلو اما ان يكون قوله تعالى
ومن يرتد فلا دلالة له على ذلك قطعا لما ذكره هذا الرجل سابقا من ان كلمة من في موضع الشرط للعموم فمعنى يدل على ان كل من صار
مرتدا عن الاسلام فان الله ياتي بقوم يحبهم اه فلا دلالة له على خصوص من قاتلهم ابو بكر اذ لا دلالة للعام على الخاص
فضلا عن ظهور دلالته على شيء واما ان يكون لفظ قوم في قوله تعالى بقوم ولا ريب في ان مفهوم القوم كلي صادق
صدقه على افراده كالانسان بالنسبة الى افراده فدعوى انتظامه في الدلالة على ابي بكر ومن وافقه في قتال اهل الردة تحكم
واما الاوصاف فقد عرفت ان دعوى ظهور انطباقها على حال ابي بكر خارج عن الانصاف ولو فتح ابواب التفسير بمثل
هذا الظهور لامكن دعوى ظهور دلالة قوله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم على ارادة اطفاء اضاعة رجل اسمه
نور الله وكان له اعداء وحساد وكذا جاز دعوى ظهور ما نقله جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان عن ابن فورك في تفسير
قوله تعالى ولكن ليطمئن قلبي ان ابراهيم كان له صديق وصفه بانه قلبه اي ليسكن هذا الصديق الى هذه المشاهدة اذا رآها
عيانا مع انهم عدوا مثل هذا التفسير من التفسيرات المنكرة التي لا يحل الاعتماد عليها ولنعم ما قال بعض العلماء ان تفسير
فخر الدين الرازي كل شيء الا التفسير واما الرابع والعشرون فلانا لا نسلم ان قوله تعالى ولسوف يرضى ورد في حق ابي بكر بل
انه ورد في حق ابي الدحداح كما نقله شارح الطوالع عن الواحدي في تفسيره وقد بيّنا في رسالتنا المعمولة لتحقيق
هذه الاية انه لا مناسبة بالاية للروايات التي اختلقوها لنزولها في شان ابي بكر فارجع اليها واما الخامس والعشرون فلان
الحديثين اللذين ذكرهما في معرض المعارضة من الموضوعات المشهورة الملوثة المدحورة عند محدثي اهل السنة ايضا
كما صرح به الشيخ المحدث مجد الدين الفيروزآبادي الشافعي في خاتمة كتاب الموسوم بسفر السعادة حيث قال اتفق الشهود امن

الموضوعات



~~الموضوعات المشهورة الملوثة المدحورة عند محدثي اهل السنة ايضا كما صرح به الشيخ المحدث~~ ان الله يتجلى للناس عامة و
لابي بكر خاصة وحديث ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر وحديث انا وابو بكر كفرسي رهان وحديث
ان الله لما اختار الارواح اختار روح ابي بكر وامثال هذا من المفتريات المعلوم بطلانها ببديهة العقل انتهى كلامه وقد صرح
بوضع الحديثين ايضا مؤلف كتاب تذكرة الموضوعات نقلا عن الخلاصة والمختصر تاليف الشيخ المذكور واما السادس والعشرون
فلانا قد اثبتنا سابقا دلالة الاية التي بعد هذه الاية التي نحن فيها على امامة علي عليه السلم بوجه يوجب اسقاط ما اثاره الناصب
النمر ولا يتوقف فيه من له فطرة سليمة وفطنة زكية فتذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين هذا غاية الغوط في هذا المضمار والله
اعلم بحقايق الاسرار قال المصنف رفع الله درجته الثالث والعشرون قوله تعالى والذين آمنوا بالله ورسله اولئك هم الصديقون
روى احمد بن حنبل انها نزلت في علي عليه السلم انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول لا شك ان عليا من الصديقين الذين
والظاهر ان الاية نزلت في جماعة من الصديقين والشهداء ويمكن ان يكون نازلة في الخلفاء وان صح نزولها في علي عليه السلم فهي
من فضايله وليس دليلا على مدعى النص انتهى واقول قد ذكرنا سابقا ان عليا عليه السلم قال على منبر الكوفة انا الصديق الاكبر و
الكلي ينصرف الى الفرد الكامل فينصرف الصديق في الاية الى علي عليه السلم دون غيره فافهم واما احتمال نزول الاية في الخلفاء فانما
يتم لو اريد من الشهداء الذين يشهدون عند الحاكم في الدنيا والاخرة واما اذا كان المراد المقتولين في سبيل الله فلا لان
من الخلفاء ابا بكر وقد مات حتف انفه واما ما ذكره من ان هذه الاية لا يصلح دليلا على مدعى النص فقد عرفت جوابه مرارا
قال المصنف رفع الله درجته الرابع والعشرون قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية روى الجمهور
انها نزلت في علي عليه السلم كانت معه اربعة دراهم انفق في الليل درهما وبالنهار درهما وفي السر درهما وفي العلانية درهما
انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ذكر المفسرون من اهل السنة ان الاية نزلت في علي عليه السلم وهو من فضايله ولا يثبت
به مدعى النص انتهى واقول ان الاية يدل على انه عليه السلم لتفرده بهذه الصدقة كان احق من ساير الصحابة فيكون افضل منهم
واحب الى الله تعالى وهذا ايضا داخل في مدعى المصنف كما مر قال المصنف رفع الله درجته الخامس والعشرون قوله تعالى ان الله و
ملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما في صحيح مسلم قلنا يا رسول الله اما السلام عليك فقد
عرفناه واما الصلوة عليك فكيف هي فقال قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد كما صليت على ابراهيم وآل ابراهيم انتهى وقال
الناصب خفضه الله تعالى اقول كان نسل المصنف هو اثبات النص واخذ يذكر فضايل علي عليه السلم وهذا امر مسلم واتفق العلماء على
انها نزلت فيهم ايات كثيرة ومن يطلب الله يذكر فضل محمد وآله كما يكون الاعمى ينكر ضوء الشمس والقمر انتهى واقول قد مر ان
الناصب نسي عنوان البحث او تجاهل ترويجا لكاسده فان المصنف جعل المدعى هنالك ذكر ما هو اعم من ان يدل على النص على
الامامة او الافضلية بل الفضيلة واثبات افضليته عليه السلم عن غيره ممن غصب الخلافة بمنزلة النص عليه لانه يتضمن جميع
شرايط الامامة كما بين فيما سبق واذا ثبت ذلك فيه دون غيره ثبت المطلوب ولا ريب في ان الامر باقتران صلوة النبي صلى الله
عليه وآله بصلوة الآل دون صلوة غيرهم مع كونه استحقاقها في مكان ومرتبة قد ذهب القوم الى ان تخصيص الآل بها
في الذكر من خصايص النبوة يدل على الامامة لدى الانصاف كيف وقد ارشد ذلك على ما نقطن به السلطان الفاضل السعيد
غياث الملة والدين الجايتو محمد خدابنده انار الله برهانه ان آل الانبياء التابعين لهم لم يكونوا اوصياء لهم في حفظ شريعتهم

النسخ على ادبانهم ونعلم الحاجة الى حافظها بعدهم يكون شريكا لهم في ايصالها على وجهها الى من بعدهم لم يستحقوا
الصلوة ولم يجب اقتران صلوة الانبياء بصلوتهم اصلا ولما كان دين نبينا صلعم مامونا عن النسخ والتبديل وكان
على آله وعترته الاوصياء المعصومين حفظه بعده صلعم الى يوم القيمة اوجب مشاركتهم معه في حفظ الدين وابلاغه الى
بعده على وجه خال عن الخلل والتوهين فشاركهم معه صلى الله عليه وآله في استحقاقهم الصلوة وتوجيهها اليهم كما اليه
صلى الله عليه وآله وايضا الكلام حقيقة في ان الصلوة عليهم واجبة في الصلوة التي هي افضل الاعمال البدنية ولا يصح بدونها
ومن كان هذا شانه كان افضل وقد روى ابن حجر المتاخر في الباب العاشر من صواعقه عن الشافعي امامه وامام هذا الناصب
الشقي شعرا في ذلك وهو قوله شعر يا اهل بيت رسول الله حبكم * فرض من الله في القرآن انزله * كفاكم من عظيم القدر انكم * من
لا يصلي عليكم لا صلوة له * وقال عند الاستدلال بهذه الآية على كرامة اهل البيت انه صلى الله عليه وآله اقامهم في ذلك مقام
نفسه لان القصد من الصلوة عليه مزيد تعظيمه ومنه تعظيمهم ومن ثم لما ادخل من مر في الكساء قال اللهم انهم مني وانا منهم
فاجعل صلواتك ورحمتك ومغفرتك ورضوانك علي وعليهم وقضية استجابة هذا الدعاء ان الله تعالى صلى عليهم معه
فحينئذ طلب من المؤمنين صلوتهم عليه معهم ويروى لا تصلوا علي الصلوة البتراء فقالوا وما الصلوة البتراء قال تقولون اللهم صل
على محمد وتمسكون بل قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد انتهى قال المصنف رفع الله درجته السادس والعشرون قوله تعالى مرج البحرين
يلتقيان روى الجمهور قال ابن عباس علي وفاطمة بينهما برزخ لا يبغيان النبي عليه السلم يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين
عليهما السلم ولم يحصل لغيره من الصحابة هذه الفضيلة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ليس من تفاسير اهل السنة ثم ما ذكر
من ان النبي عليه وآله السلم برزخ بين فاطمة وعلي فلا وجه له وان صح التفسير دل على فضيلة لا على النص المدعى انتهى واقول هذا ما نقله
صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابي بكر احمد بن موسى بن مردويه رواية عن انس وهو مذكور في بعض التفاسير واكثر كتب المناقب
وقد اشار اليه الشيخ عز الدين عبد السلام المقدسي الشافعي في فصل من بعض رسائله المعمولة في مدح الخلفاء حيث قال في فضائل
خديجة رضي الله عنها ام فاطمة عليها السلم كانت فاطمة تحدثها من بطنها وتونسها في وحدتها وكانت تكتم ذلك من رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم فدخل النبي صلى الله عليه وآله يوما فسمع خديجة تحدث فاطمة فقال لها يا خديجة من تحدثين قالت
احدث الجنين الذي في بطني فانه يحدثني ويونسني قال يا خديجة ابشري فانها انثى وانها النسلة الطاهرة الميمونة فان الله
قد جعلها من نسلي وسيجعل من نسلها خلفاء في ارضه بعد انقضاء وحيه فلما بلغ ذلك النور يعلو وانتشر في الآفاق ثم
جاءه الملك فقال يا محمد انا الملك محمود وان الله بعثني ان ازوج النور من النور فقال رسول الله صلى الله عليه وآله من قال علي
من فاطمة فان الله قد زوجها من فوق سبع سمواته وقد شهد ملائكتها جبرئيل وميكائيل واسرافيل في سبعين الفا من الكروبيين
وسبعين الفا من الملائكة الكرام الذين اذا سجد احدهم سجدة لا يرفع راسه الى يوم القيمة اوحى الله تبارك وتعالى اليهم ان
ارفعوا رؤسكم واشهدوا املاك علي بفاطمة عليها السلم فكان الخاطب جبرئيل والشاهدان ميكائيل واسرافيل ثم امر الله عز وجل
حور العين ان يحضرن تحت شجرة طوبى واوحى الى الشجرة طوبى ان انثري ما فيك فنثرت ما فيها من جوز ولوز وسكر فالجوز
من در واللوز من ياقوت والسكر من سكر الجنة فالتقطته حور العين فهو عندهن في الاطباق يتهادينه بينهن هذا من نثار
تزويج فاطمة بعلي عليه السلم فعند ذلك احضر النبي صلى الله عليه وآله اصحابه وقال اشهدكم اني زوجت فاطمة من علي فلما

التقى



التقى البحران بحر ماء النبوة من فاطمة عم وبحر ماء الفتوة من علي كرم الله وجهه هناك مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ
لا يبغيان برزخ التقوى لا يبغي علي على فاطمة بتعدي ولا فاطمة على علي بشكوى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان اللؤلؤ الحسن
والمرجان الحسين ع فجاءا سبطين سيدين شهيدين حبيبين الى سيد الكونين فهما رضاه وريحانتاه كلما ارتاح
وارتاح اليهما يقول هذان ريحانتاي من الدنيا وكلما اشتاق اليهما يقول هذان سيدا شباب اهل الجنة وابوهما
خير منهما وفاطمة بضعة مني يريبني ما رابها ويؤذيني ما يؤذيها ويرضيني ما يرضيها قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في
القربى انتهى وبه ظهر ايضا وجه كون النبي صلى الله عليه وآله برزخا بينهما فان وجوده صلى الله عليه وآله موكدا لعصمتهما عن
صدور خلاف الاولى من احدهما على الآخر واما قول الناصب وان صح التفسير دل على فضيلة لا على النص فمردود بانه قد دل
على عصمته ولا اقل على افضليته وهذا من جملة ما ادعاه المصنف كما مر بل لو دل على مجرد الفضيلة لكان من متممات المدعى لان
ذكرها وذكر غيرها من جهات الفضيلة الحاصلة فيه يدلك على حصر جهات الفضيلة فيه ويلزم منه افضليته على من لم يجمعها
كما لا يخفى وقد اعترف الناصب بذلك فيما بعد عند شرح كلام المصنف في المطلب الرابع على عليه السلم بما روي من قوله صلى الله عليه وآله
من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في فهمه والى يحيى بن زكريا في زهده الى آخره حيث قال ان الجامع للفضائل افضل ممن
تفرق فيهم الفضائل انتهى قال المصنف رفع الله درجته السابع والعشرون قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب روى الجمهور قال
هو علي عليه السلم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول جمهور المفسرين على ان المراد به علماء اليهود الذين اسلموا كعبد الله بن سلام
واضرابه وقيل المراد به ايضا هو الله ويكون جمعا بين الوصفين واما نزوله في شان علي عليه السلم فليس في التفاسير وان
سلمنا لا يستلزم المطلوب انتهى واقول اعترض على القول بان المراد عبد الله بن سلام واضرابه بان اثبات النبوة بقول الواحد و
الاثنين مع جواز الكذب على امثالهما لكونهم غير معصومين لا يجوز وعن سعيد بن جبير ان السورة مكية وابن سلام و
اصحابه آمنوا بالمدينة بعد الهجرة كذا في تفسير النيشابوري وانا اقول ايضا ان الكتاب يتبادر منه القرآن دون التورية والانجيل
فلا نعلم المتبادر من اهل الكتاب اليهود والنصارى واين هذا من ذاك واما ما ذكره من ان الرواية التي رواها المصنف
ليس في التفاسير مردود بان الثعلبي رواها في تفسيره من طريقين احدهما عن عبد الله بن سلام ان النبي صلى الله عليه وآله
قال انما ذلك علي بن ابي طالب ورواها الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب الاتقان في معرفة علوم القرآن قال قال سعيد
بن منصور في سننه حدثنا ابو عوانة عن ابي بشر قال سألت سعيد بن جبير عن قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب اهو عبد الله
ابن سلام فقال وكيف وهذه السورة مكية انتهى وكذا رواه البغوي في معالم التنزيل ومن العجب ان صاحب الاتقان و
صاحب المعالم والثعلبي رووا ذلك عن عبد الله بن سلام وخصوصا الثعلبي رواه بصيغة الحصر ومع هذا ترى الناصب
لا يبالي في عداوة علي عليه السلم وانكار فضائله عن النكال والملام واما ما ذكره من انه لا يستلزم المطلوب ففيه انه اذا كان
علي بن ابي طالب عليه السلم عنده علم الكتاب كان حاجة الامة اليه امس في الاتباع واخص في الانتفاع لحاجتها الى معرفة الحلال
والحرام والواجب والندب في جميع الاوامر والنواهي الى غير ذلك مما يشتمل عليه الكتاب لانه الكتاب المبين لجميع ذلك ولا اتباع
لطريق النجاة من الضلالة وسلوك المحجة البيضاء لا يحصل الا باخذ البيان ممن هو موثوق بعقد نبأ الله ورسوله عليه وفي
الاتباع لغيره عكس جميع ذلك المذكور لعدم العلم به عقلا وسمعا فيكون هو اولى بامامة الامة قال المصنف رفع الله درجته

الثامن والعشرون قوله تعالى لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه قال ابن عباس علي عليه السلم واصحابه انتهى قال الناصب خفضه الله
ثم اقول ظاهر الاية يدل على انها في جماعة يكونون مع النبي في الاخرة وعلي عليه السلم من جملتهم لان عدم الخزيان في القيمة لا
يختص بالنبي وعلي عليهما السلم بل خواص اصحابه داخلون في عدم الخزيان وان سلم لا يثبت النص المطلوب انتهى واقول لا شك
ان ظاهر الاية ما ذكره من ارادة الجماعة لكن الرواية على ما في نسخة المصنف متضمنة لذكر اصحاب علي عليه السلم معه كما
ذكرناه وللناصب حذف ذلك من النسخة ليتم له الاعتراض على المصنف بوجه واما ما ذكره من ان خواص اصحاب النبي صلى الله
عليه وآله داخلون في عدم الخزيان ان اراد بهم خواص اصحابه الذين كانوا بعده من خواص اصحاب علي عليه السلم ايضا كابي ذر والمقداد
وسلمان فلابي ذر وعمار ولامثالهم فهو مسلم ولا يضر وان اراد خواص اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم ممن انحرف بعده
صلى الله عليه وآله وسلم عن علي عليه السلم وغصب عنه الخلافة فلا نم دخولهم في عدم الخزي بل الشاهد [illegible] حديث الحوض المشهور
وشأن نزول [illegible] كما لا يخفى وايضا الخزي له مراتب فكيف ينفي مطلق الخزي عن خواص اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم مع اثبات اسلاف الناصب ذلك لخليل الله ابراهيم عليه السلم فيما سبق نقله عن الصحيحين من انتخابه يوم القيمة عن شفاعة
من سأله من الخلق واعتذاره اليهم بان ربي قد غضب غضبا شديدا لم يغضب قبله ولن يغضب بعده واني قد كذبت ثلث
كذبات الحديث فان في خيبته عليه السلم بسبب تلك الكذبات عن شفاعة الخلق واعتذاره اليهم بذلك الوجه خزي لا يخفى
تعالى بسبب تلك الكذبات عن شفاعة الخلق واعتذاره اليهم بذلك الوجه خزي لا يخفى تعالى الله ورسوله عما يقول
الظالمون علوا كبيرا ثم لا يخفى ان الخزيان على ما يعلم من كتب اللغة مشتق محمول على الشخص كيقظان ونومان لا مصدر
فنقل الناصب اخزاه الله عدم الخزيان في القيامة وقوله داخلون في عدم الخزيان لحن ورطانة كما لا يخفى قال المصنف رفع
الله درجته التاسع والعشرون قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية روى الجمهور عن ابن عباس
قال لما نزلت هذه الاية قال رسول الله صلى الله عليه وآله هم انت يا علي وشيعتك تأتي انت وشيعتك يوم القيمة راضين
مرضيين ويأتي اعداؤك غضابا مقمحين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا غير مذكور في التفاسير بل الظاهر العموم
ان سلم فلا نص انتهى واقول ان المصنف لم يقل انه مذكور في التفاسير وانما قال انه رواه الجمهور وهو مذكور في
الصواعق المحرقة لابن حجر المتاخر ونقله صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابن مردويه ولو تتبعوا تفاسير المتقدمين من اهل
السنة كالثعلبي لوجدوه فيها ايضا وبالجملة الحديث وان لم يكن نصا في الامامة لكنه نص صريح في الافضلية ويلزم منه
امامته عليه السلم كما مر قال المصنف رفع الله درجته الثلثون قوله تعالى هو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا
قال ابن سيرين نزلت في النبي وعلي عليهما السلم حين تزويج فاطمة عليا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا
من تفاسير اهل السنة وان صح دل على الفضيلة وهي مسلمة ولا يثبت النص انتهى واقول حاصل ما يستفاد من الاية مع شأن نزولها
ان الله تعالى خلق عليا عليه السلم قريبا من النبي صلى الله عليه وآله من جهة النسب ومن جهة السبب وهذه فضيلة عظيمة لم يحصل لغير علي
عليه السلم كما علم من حديث ابن عمر سابقا ايضا فيكون افضل والافضل اولى بالامامة وهذا ما اراده المصنف قدس سره
قال المصنف رفع الله درجته الحادي والثلثون قوله تعالى وكونوا مع الصادقين روى الجمهور انها نزلت في علي عليه السلم
وكذا قوله واركعوا مع الراكعين انها نزلت في رسول الله صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول

قوله



قوله تعالى وكونوا مع الصادقين في الثلثة الذين تخلفوا في غزوة تبوك وانهم صدقوا رسول الله في اعتذارهم انه وكذب المنافقون
فهلكوا فانزل الله تعالى كونوا مع الصادقين وخاطب المؤمنين حتى لا يهلكوا بالكذب كالمنافقين وان صح دل على
الفضيلة لا على النص كسائر اخواته انتهى واقول قد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره انه تعالى لما حكم بقبول توبة هؤلاء
الثلثة ذكر ما يكون كالزاجر عن فعل ما مضى وهو التخلف عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الجهاد فقال يا ايها الذين
آمنوا اتقوا الله في مخالفة الرسول وكونوا مع الصادقين يعني مع النبي واصحابه في الغزوات ولا تكونوا متخلفين عنهم وجالسين
مع المنافقين في البيوت انتهى وبهذا يعلم ان ما قاله الناصب ان الاية نزلت في الثلثة الذين تخلفوا اخلف باطل اذ مراد
المص من كون الاية نازلة في النبي وعلي عليهما السلم ان المعني من الصادقين النبي وابن عمه عليهما السلم المتصفين بالصدق
وذلك كذلك كما علم من تفسير الرازي لان كذب المتخلف وتابعه نعم الزجر المستفاد من سياق الاية متعلق بهما واين هذا
من ذاك واما ما ذكره الناصب من ان هذا ان صح دل على الفضيلة لا على النص مدفوع بانه دال على العصمة فيكون دالا على
الامامة فيكون نصا في الامامة ووجه الدلالة ما ذكره الشارح الجديد للتجريد حيث قال مضمون الاية الكريمة هو الامر
بمتابعة المعصومين لان الصادقين هم المعصومون وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالمامور بمتابعته
انما هو علي عليه السلم ثم قال والجواب منع المقدمات انتهى واقول في اثبات المقدمة الاولى ان الامر بالمتابعة يقتضي كون
المامور بمتابعته معصوما اذ الامر بمتابعة غير المعصوم قبيح لا يصدر عنه تعالى وفي اثبات الثانية ان منعها مكابرة
لان احدا لا يدعي عصمة غير علي عليه السلم من الثلثة وفي اثبات الثالثة ان متابعة الصادقين يتوقف على علمنا بان ذلك
الشخص صادق والعلم بكونه صادقا يتوقف على العلم بكونه معصوما والعلم بكونه معصوما يتوقف على كونه معصوما في الواقع
ونفس الامر فالصادقون الذين نحن مامورون بمتابعتهم هم المعصومون تامل ومن نفايس المباحث ما ذكره الرازي ايضا
ههنا حيث قال انه تعالى امر المؤمنين بالكون مع الصادقين ومتى وجب الكون مع الصادقين فلا بد من وجود الصادقين
لان الكون مع الشيء مشروط بوجود ذلك الشيء فهذا يدل على انه لا بد من وجود الصادقين في كل وقت وذلك يمنع من
اطباق الكل على الباطل فيجب اذا اطبقوا على شيء ان يكونوا محقين فهذا يدل على ان اجماع الامة حجة فان قيل لم لا يجوز
ان يقال المراد بقوله كونوا مع الصادقين اي كونوا على طريقة الصالحين كما ان الرجل اذا قال لولده كن مع الصالحين لا
يفيد الا ذلك سلمنا ذلك لكن نقول ان هذا الامر كان موجودا في زمان الرسول فقط وكلما كان هذا امرا بالكون مع الرسول
فلا يدل على وجود صادق في سائر الازمنة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصادق هو المعصوم الذي يمتنع
خلو زمان التكليف عنه كما يقوله الشيعة والجواب عن الاول ان قوله كونوا مع الصادقين امر بموافقة الصادقين ونهي
عن مفارقتهم وذلك مشروط بوجود الصادقين وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فدلت هذه الاية على وجود
الصادقين وقوله انه محمول على ان يكونوا على طريقة الصادقين فنقول انه عدول عن الظاهر من غير دليل قوله هذا الامر مختص
بزمان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قلنا هذا باطل لوجوه الاول انه ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد صلى الله عليه وآله
وسلم ان التكاليف المذكورة في القرآن متوجهة على المكلفين الى قيام القيمة فكان الامر في هذا التكليف كذلك والثاني

ان الصيغة يتناول الاوقات كلها بدليل صحة الاستثناء والثالث لما لم يكن الوقت المعين مذكورا في لفظ الاية لم يكن حمل الاية على البعض اولى من حمله على الباقي فاما ان لا يحمل على شيء فيفضي الى التعطيل وهو باطل او على الكل وهو المطلوب والرابع وهو انه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله امرهم بالتقوى وهذا الامر انما يتناول من يصح منه ان لا يكون متقيا وانما يكون كذلك لو كان جائز الخطاء فكانت الاية دالة على ان من كان جائز الخطاء يجب كونه مقتديا بمن كان واجب العصمة وهم الذين حكم الله تعالى بكونهم صادقين فترتب الحكم في هذا يدل على انه انما وجب على جائز الخطا كونه مقتديا به ليكون مانعا لجائز الخطاء وهذا المعنى قائم في جميع الازمان فوجب حصوله على كل الازمان قلنا لم لا يجوز ان يكون المراد هو كون المؤمن مع المعصوم الموجود في كل زمان قلنا نحن نعترف بانه لا بد من معصوم في كل زمان الا انا نقول ان ذلك المعصوم هو مجموع الامة وانتم تقولون ان ذلك المعصوم واحد منهم فنقول هذا الثاني باطل لانه تعالى اوجب على كل من المؤمنين ان يكون مع الصادقين وانما يمكنه ذلك لو كان عالما بان ذلك الصادق من هو لا الجاهل بانه من هو لو كان مامورا بالكون معه كان ذلك تكليف ما لا يطاق لكنا لا نعلم انسانا معينا موصوفا بوصف العصمة والعلم بانا لا نعلم هذا الانسان حاصل بالضرورة فثبت ان قوله وكونوا مع الصادقين ليس امرا بالكون مع شخص معين ولما بطل هذا بقي ان المراد منه الكون مع مجموع الامة وذلك يدل على ان قول مجموع الامة صواب وحق ولا نعني بقولنا الاجماع حجة الا ذلك انتهى كلامه واقول فيه نظر اذ لا دلالة للفظ الاية على وجوب تعدد الصادقين في كل وقت وزمان كما يشعر به كلامه بل هو اعم من ذلك ومن وجوب وجود المتعدد من الصادقين ومن توزيع آحادها على اجزاء الوقت والزمان بان يوجد في كل زمان صادق معصوم يكون امام اهل زمانه كما قال به الشيعة فلا يدل الاية على وجوب وجود جماعة يتحقق بهم الاجماع في كل وقت لان العام لا دلالة له على الخاص وايضا مجموع المجتهدين في مقام الاجماع صادق واحد لا متعدد لما صرح به من ان كل واحد من آحاد المجتهدين جائز الخطا وانما المعصوم هو المجموع من حيث المجموع فتوصيف ذلك المجموع الماخوذ على وجه الوحدة بكونهم صادقين غير صحيح ولعل توجيهه لو كان كل واحد من آحاده متصفا بالصدق وايضا لا نسلم ان مجموع الجدران والسقف والعرصة يتصف بكونه بيتا وحجرة وحرانة ونحو ذلك ولا يتصف كل واحد من اجزائه بذلك فلا يصح ان يكون المراد بالصادقين مجموع من حصل بهم الاجماع الشرعي فيجب ان يراد بالصادقين المعصومين الذين لا يخلو زمان التكليف عن واحد منهم كما ذهب اليه الشيعة الامامية لا الاجماع الذي قال اهل السنة واما ما ذكره من انا لا نعلم انسانا معينا موصوفا بوصف العصمة فجوابه ما افاده افضل المحققين قدس سره في التجريد بقوله والعصمة تقتضي النص والحاصل ان العصمة وان كان من الامور الخفية التي لا يعلمها الا العالم بالسرائر لكن يمكن العلم به بالنص من الله ورسوله على الاول ومن نص الامام الاول على الثاني وهكذا وربما يعلم بظهور المعجزة مقارنا بالدعوى للعصمة والامامة كما بين في موضعه فلا يلزم تكليف ما لا يطاق كما توهمه امام اهل النصب والنفاق ولا يرتبط الاية بحجية الاجماع والاتفاق وظهر انها صريحة في عصمة النازلة فيه واستحقاقه للامامة ووجوب الطاعة رغما لانف اهل السنة والجماعة والحمد لله رب العالمين **قال** المصنف رفع الله درجته الثاني والثلثون قوله تعالى اخوانا على سرر متقابلين في مسند احمد بن حنبل انها نزلت في علي عليه السلم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول لم يصح الرواية بعد عندنا ان امير المؤمنين عليه السلم بعد وقعة الجمل كان يقول وانا ارجو ان اكون انا وطلحة والزبير كما قال الله تعالى ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين هكذا صح وان صح ما رواه فهو من الفضائل المسلمة ولا دليل على النص انتهى

١٤١

**واقول** ما صح عندهم لا يصح عندنا وانما الصحيح عندنا ما رواه احمد منهم لانه المتفق عليه بيننا وبينهم ومع ذلك تقييد قول علي عليه السلم ذلك بما بعد وقعة الجمل من اضافات الناصب ثم ان الرواية التي رواها الناصب عن احمد يدل على ان عليا عليه السلم كان من اهل الجنة ومن نزل القرآن على البشارة له بكونه من اهل الجنة اولى بان يكون اماما لا يقال قد دل الحديث ايضا على ان العشرة من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم من اهل الجنة ومنهم الخلفاء الثلثة لانا نقول هذا الحديث عندنا موضوع وباطل من وجوه الاول ان رواية سعيد بن زيد بن نفيل وهو قد ادخل نفسه في العشرة لا بد لدفع تهمة جلب النفع لنفسه من دليل والثاني ان اكثر المهاجرين والانصار قد شاركوا في دم عثمان ولا يجوز اتفاق الجم الغفير من هؤلاء الصحابة على قتل من ثبت عندهم انه من اهل الجنة الثالث انه لو كان له صحة لاحتج به عثمان يوم الدار ولقال انا ممن هو من اهل الجنة لا يكون ظالما فانتم ظالمون في تكليفي بخلع نفسي من الخلافة الى غير ذلك من الوجوه **قال** المصنف رفع الله درجته الثالث والثلثون قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم روى الجمهور قال رسول الله صلى الله عليه وآله لو يعلم الناس متى سمي علي امير المؤمنين ما انكروا فضله سمي امير المؤمنين وآدم بين الروح والجسد قال الله عز وجل واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالت الملائكة بلى فقال الله تعالى انا ربكم ومحمد نبيكم وعلي اميركم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا من تفاسير الشيعة وليس من تفاسير المفسرين والمعتزلة لم يتابع المعتزلة في هذه المسئلة فانهم ينكرون اخراج الذرية من ظهر آدم ويقولون هذا تمثيل وتخييل لا حقيقة له لا اثر له في قواعدهم في نفي القضاء والقدر السابق وان صح النقل فيدل على فضيلة علي عليه السلم امير المؤمنين وهذا مسلم لانه كان من الخلفاء ولم يلزم منه نص على انه امير المؤمنين بعد النبي حتى يثبت به مطلوبه انتهى

**واقول** هذا من تفاسير الشيعة والسنة وانما لم يصرح المصنف بماخذه اعتمادا على اشتهار ماخذه وقد مر عليه نظايره ثم ان تفاسير الشيعة داخل في تفاسير المفسرين فليس لقوله وليس من تفاسير المفسرين وجه واما ما اتى به من العجب فعجيب لانه لا يخفى ويبعد ان قضية المتابعة منعكسة ومع هذا فالمعتزلة جماعة عقلاء مدققون ليس في متابعتهم عار متابعة الاشعري الذي لا يعرف من علم الشعور انه طرفه الطويل من الاقصر وكان في اقواله ومقالاته تابعا لما سمعه من القصاص وامثالهم كما نقلا عن الحكيم الشهرزوري والسيد معين الدين الايجي الشافعي فتذكر وايضا انما ذكر المصنف الاية المذكورة بالتفسير المروي عن الجمهور الزاما لهم فلا يدل على عدم انكاره لذلك وتحقيقه ان الذي انكره الامامية والمعتزلة هو اخراج الذرية من صلب آدم عليه السلم كالذر كما وقع في تفاسير الجمهور واحاديثهم على ما في المشكوة وغيره من ان الله تعالى استخرج ذرية آدم من صلبه كالذر واخذ عليهم الميثاق بما يجب عليهم من المعارف ثم اعادهم الى صلبه عليه السلم حتى قال بعض متصوفيهم ان لذة ذلك الخطاب في اذني الى الآن فان هذا التفسير في غاية الاستبعاد كما صرح به المصنف في جواب مسائل السيد مهنا بن سنان الحسيني المدني قائلا ان جميع بني آدم لم يوجدوا من ظهر آدم عليه السلم وايضا فان ما هو كالذر كيف يكلف ويخاطب او يتوجه اليه طلب الشهادة منه مع ان الله تعالى حكى انه اخذ من ظهور بني آدم لا من ظهره عليه السلم والوجه في ذلك توجه الخطاب الى العقلاء الذين عرفوا الله تعالى بما شهدوا من آثار الصانع تعالى في انفسهم وذا باقي الوجود لتاملهم لا يخفى انه لا ينافي هذا الحديث لا استدلال به على مدعى المصنف ما ذهب اليه المعتزلة في تفسير الاية من التمثيل والتخييل لكفاية التقرير والاقرار الحاصل التخييليين بالنبوة والامامة في فضل النبي والوصي كما كان كافيا في اظهار جلال الله وعظمته تامل وانما ما ذكره من انه لم يلزم

نص على انه امير المؤمنين بعد النبي فغير ان دلالته على انه سمي امير المؤمنين قبل وجود آدم تقتضي ان يكون اولى من
غيره بامارة المؤمنين في عالم الوجود وهذا كاف في مطلوب المصنف كما مر بيانه مرارا قال المصنف رفع الله درجته الرابع والثلاثون
قوله تعالى وصالح المؤمنين اجمع المفسرون وروى الجمهور انه علي عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الآية
في سورة التحريم وهي نازلة في شأن عائشة وحفصة واتفق المفسرون على ان المراد من صالح المؤمنين ابو بكر وعمر لان صدر الآية
هكذا وان تظاهرا عليه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين يعني ان تظاهر عائشة وحفصة على جذب رسول الله
ناصره فان الله مولاه وجبرئيل بان يخبره عن صنيعهما وصالح المؤمنين المراد ابواهما فانهما كانا ينصحانهما بترك الافعال
التي يكون للضرات وان صح نزوله في امير المؤمنين فلا شك انه صالح المؤمنين ولكن لا يدل على النص المدعى انتهى واقول الرواية
التي ذكرها المصنف قد نقلها صاحب كشف الغمة من عز الدين عبد الرزاق المحدث الحنبلي وعن الحافظ ابي بكر ابن مردويه
باسناده الى اسماء بنت عميس وهو مذكور في تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفين النسوي باسناده الى ابن عباس ورواه السدي
في تفسيره عن ابي مالك عن ابن عباس ورواه الثعلبي في تفسيره باسنادين الى غير ذلك وتحقيق كلام المص رحمه الله وتوضيح
استدلاله بالآية والرواية ان المراد بصالح المؤمنين اصلح المؤمنين بدلالة العرف والاستعمال لان الشخص اذا قال فلان
عالم قومه وزاهد بلده وزين العلم ولان هذه يشهد بصحة ذلك ما روي عن عمرو بن العلاء من قوله كان اوس بن حجر شاعر
حتى نشأ النابغة وزهير فطأطأ منه وهو شاعر تميم في الجاهلية غير مدافع وانما اراد بلفظ شاعر اشعر لا غير وكذا قولهم فلان
شجاع القوم لا يقال ذلك الا اذا كان اشجعهم فهل هذا يكون علي ع اصلح القوم وافضلهم ويدل على هذا ايضا انه لا يجوز ان
يخبر الله تعالى عند ذكر ناصر نبيه صلى الله عليه وآله اذا وقع التظاهر عليه بعد ذكره سبحانه وتعالى وذكر جبرئيل عليه السلام الا من كان
اقوى الخلق نصرة لنبيه وامنعهم جانبا في الدفاع والذب عنه ولا يحسن ولا يليق بموضوع الكلام ذكر ضعيف النصرة ولا المتوسط
فيها والحال هذه الا ترى ان احد الملوك لو تهدد بعض اعدائه ممن ينازعه سلطانه ويطلب مكانه فقال لا تطمعوا في ولا تحدثوا
نفوسكم بمغالبتي فان نصاري فلان وفلان فلا يحسن ان يدخل في كلامه الا من هو الغاية في النصرة المشهور بالشجاعة المعروف
بحسن المدافعة الا ترى انه صعوبة حيث ذكر كثيرا من معه من العدد ثم مدده امير المؤمنين عليه السلام بمالك الاشتر حيث هو
معروف بالشجاعة مشهور بحسن المدافعة عن علي عليه السلام انه قال في مالك كان لي كما كنت لرسول الله صلى الله عليه وآله ولقد ظهر
بما ذكرناه اولا وحققناه واوضحناه ثانيا كذب ما ذكره الناصب من اتفاق المفسرين على ان المراد بصالح المؤمنين الشيخان
من المؤمنين وظهر امتناع حمل ذلك على غير اصلح المؤمنين وظهر وجه دلالته على الافضلية التي هي مطلوب المصنف قدس سره
وايضا حمل لفظ صالح مفردا على رجلين اثنين مخالف للوضع وما ذكره فخر الدين الرازي ههنا من انه يجوز ان يراد بلفظ
صالح مفردا الواحد والجمع مستدلا بما قاله ابو علي الفارسي من انه قد جاء فعيل مفردا يراد به الكثرة كقوله تعالى ولا يسأل حميم
حميما فضعفه ظاهر لان قياس فاعل على فعيل بلا سند بحت بغير مسموع ولو سلم فحميم انما اريد به الكثرة بقرينة وقوعه
في حيز النفي المفيد للاستغراق وتنكيره الذي قد يكون للتكثير وربما يتعين فيه بمعونة الحال والمقام ولا تنكير فيما نحن
فيه فيكون قياس صالح في ذلك على حميم قياسا مع الفارق كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الخامس والثلاثون قوله





اليوم اكملت لكم دينكم روى الجمهور عن ابي سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه وآله دعا الناس الى علي في غدير خم
وامر بما تحت الشجرة من الشوك فقم فدعا عليا عليه السلام فاخذ بضبعيه فرفعهما حتى نظر الناس الى بياض ابطي رسول
الله صلى الله عليه وآله وعلي ع ثم لم يتفرقوا حتى نزلت هذه الآية اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت
لكم الاسلام دينا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله الله اكبر على اكمال الدين واتمام النعمة ورضا الرب برسالتي وبالولاية
لعلي بن ابي طالب بعدي ثم قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من
خذله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول في صحيح البخاري ومسلم ان هذه الآية نزلت في حجة الوداع ليلة عرفة حين قيام
رسول الله صلى الله عليه وآله في الموقف ولا خلاف في هذا والذي ذكره من مفتريات الشيعة وان صح فقد ذكرنا قبل هذا
ان وصية غدير خم لم يكن نصا بل توصية لاهله واقاربه وتعريفا على بني العرب ولتخذوه سيد بني هاشم انتهى واقول
قد نقل هذا الحديث من المتقدمين الثعلبي في تفسيره ومحمد بن جرير الطبري الشافعي في مجلدات له في طرق هذا الحديث
~~من المتقدمين الثعلبي في تفسيره~~ وابو العباس احمد بن محمد بن سعيد الهمداني الحافظ المعروف بابن عقدة وابو الحسن ابن
المغازلي الشافعي وغيرهم ومن المتأخرين الشيخ الحافظ محمد الجزري الشافعي في رسالته المشهورة الموسومة باسنى المطالب
في مناقب علي بن ابي طالب عليه السلام واثبت فيها تواتر هذا الحديث من طرق متعددة ونسب المنكر الى الجهل والتعصب وان
تعسف آخر في اصلاح ما افسده الدهر بحمل تقدم الثلاثة في الخلافة المغصوبة من الزلات الواقعة عن الانبياء عليهم السلام فلا
يوجب قدحا فيه وفي خلافتهم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب الاتقان وهو ايضا من اكابر المتأخرين اخرج
ابو عبيدة عن محمد بن كعب قال نزلت سورة المائدة في حجة الوداع فيما بين مكة والمدينة ومنها اليوم اكملت لكم دينكم
وفي الصحيح عن عمر انها نزلت عشية عرفة يوم الجمعة عام حجة الوداع لكن اخرج ابن مردويه عن ابي سعيد الخدري انها نزلت
يوم غدير خم واخرج مثله من حديث ابي هريرة انتهى والعاقل الفطن يحكم من ههنا على ان ما في الصحيح سقيم موضوع عنادا
مع علي عليه السلام وبالجملة يكفينا في ترجيح ما نرويه في فضائل علي ع موافقة بعض ثقات الخصام لانه المتفق عليه بين اهل
الاسلام كما مر مرارا واما ما ذكر قبل هذا فقد عرفت قبيل هذا ما فيه من التحريف والتمويه فتذكر في الوصية لعلي ع عن جميع
بني العرب يقتضي ان يكون تلك الوصية لان يتخذه العرب قاطبة من قريش وغيرهم سيدا لهم لا بنو هاشم فقط كما ذكره
الناصب وهذا ظاهر جدا لكن الناصب لاجل الاحتراز عن الاعتراف بلزوم كونه ع سيدا لابي بكر وعثمان اللذين هم
من عرب قريش خص سيادته ع ببني هاشم فتامل فانه صريح في عداوته لعلي عليه السلام قال المصنف رفع الله درجته السادس
والثلاثون قوله تعالى والنجم اذا هوى روى الجمهور عن ابن عباس قال كنت جالسا مع فتية من بني هاشم عند النبي صلى الله
عليه وآله اذا انقض كوكب فقال رسول الله صلى الله عليه وآله من انقض هذا النجم في منزله فهو الوصي من بعدي فقام فتية
من بني هاشم فنظروا فاذا الكوكب قد انقض في منزل علي بن ابي طالب فقالوا يا رسول الله غويت في حب علي فانزل الله
والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول آثار الوضع والافتراء على هذا النقل ظاهرة
غير خافية فان هذه السورة نزلت في اوائل بعثة النبي صلى الله عليه وآله وابن عباس لم يولد بعد فكيف يصح هذا الحديث
ثم نسبة الغواية الى النبي في حب علي عليه السلام وربط الآية بها في غاية الركاكة ولا يخفى هذا وان صح دل على وصايته والوصاية

وعمر

غير الخلافة انتهى واقول ما ذكره من ان سورة النجم نزلت في اوايل بعثة النبي صلى الله عليه وآله من مفترياته وليس في
شيء من الكتب المعتمدة عين ولا اثر والظاهر انه اعتمد في افترايه هذا على ما قيل ان السورة مكية فظن ان كل مكي
نزل في اوايل البعثة وليس كذلك بل منها ما نزل بعد الهجرة في مكة عام الفتح او عام حجة الوداع فليكن سورة النجم كذلك ايضا
من هذا القبيل ويرشد الى ما ذكرناه ما قال جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان من ان للناس في المكي و
المدني في اصطلاحات ثلثة اشهرها ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء نزل بالمدينة ام بمكة عام الفتح
او عام حجة الوداع ام بسفر من الاسفار الثاني ان المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة او على ان هذا
مما رواه ابو حامد الشافعي في كتاب شرف المصطفى وابو الحسن ابن المغازلي الشافعي الواسطي في كتاب المناقب على زعم هذا
الناصب القاسط المارق باسناده الى ابن عباس فليطلب من كتابه واما ما استشكله من نسبة اصحاب النبي صلعم الغواية
اليه فانما استشكله حذرا من ان يقال ان الثلثة من خلفاء الناصب من جملة الناسبين والا فهذا ليس بابعد من نسبة
اولاد يعقوب عليه السلم الى الضلال في حب يوسف اذ قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة ان ابانا لفي
ضلال مبين وقالوا ايضا تالله انك لفي ضلالك القديم واولاد يعقوب مع كونهم مولودين على الفطرة الصحيحة وكونهم
انبياء بعد ذلك على زعم اصحاب الناصب المتعصب اذا قالوا مثل ذلك في شان ابيهم ونبيهم فما ظنك بجماعة نشأوا في الكفر
افنوا اكثر اعمارهم فيه واما ربط الاية فظاهر جدا لكن لا يرتبط بالقلب الخبيث المملو من عداوة اهل البيت واما ما ذكره
من ان الوصاية غير الخلافة فان اراد بها ان الوصاية لا يكون بمعنى الخلافة والامامة اصلا فبطلانه ظاهر بل الوصاية
اذا اطلق لا يراد به الا الاولوية بالتصرف في جميع امور الموصي فهو مساوق للخلافة وذلك لان الاصل بمعنى الوصية في اللغة
هو الوصل بمعنا العرفي ان يصل الموصي تصرفه بعد الموت بما قبل الموت اي تصرف كان فالوصي اذا اطلق يكون المراد
به الاولى بالتصرف في امور الموصي جميعا الا ما اخرجه الدليل وانما يطلق على الوصي الخاص كوصي الطفل بالاضافة و
التقييد فيكون المراد بالوصي حيث اطلقه النبي صلى الله عليه وآله وسلم في شان وصيه عليه السلم اولوية التصرف في كل ما كان
له صلى الله عليه وآله الى الغواية في حب علي عليه السلم هو الوصاية بمعنى الامامة لا غير كما لا يخفى على اولي النهى قال المصنف رفع
الله درجته السابع والثلثون اقسم الله بخيل جهاده في غزاة السلسلة كما روي ان جماعة من العرب اجتمعوا على وادي الرمل
ليبيتوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالمدينة فقال النبي ص لاصحابه من لهؤلاء فقام جماعة من اهل الصفة وقالوا نحن فول
علينا من شئت فاقرع بينهم فخرجت القرعة على ثمانين رجلا منهم ومن غيرهم فامر ابا بكر باخذ اللواء والمضي الى بني سليم
وهم ببطن الوادي فهزموه وقتلوا جمعا من المسلمين وانهزم ابو بكر فعقد لعمر وبعثه فهزموه فساء النبي صلى الله عليه وآله
فقال عمرو بن العاص ابعثني يا رسول الله فانفذه فهزموه وقتلوا جماعة من اصحابه وبقي النبي صلى الله عليه وآله اياما يدعو
عليهم ثم طلب امير المؤمنين عليه السلم وبعثه اليهم ودعا له وشيعه الى مسجد الاحزاب وانفذ معه جماعة منهم ابو بكر وعمر
وعمرو بن العاص فسار الليل وكمن النهار حتى استقبل الوادي من فمه فلم يشك عمرو بن العاص انه يا اخذهم فقال لابي بكر
هذه ارض سباع وذياب وهي اشد علينا من بني سليم والمصلحة ان نعلو الوادي واراد افساد الحال وقال قل ذلك
لامير المؤمنين فقال له ابو بكر فلم يلتفت اليه ثم قال لعمر فقال له فلم يجبه امير المؤمنين وكبس على القوم الفجر فاخذهم
فانزل



الله تعالى والعاديات ضبحا السورة واستقبله النبي صلعم فنزل امير المؤمنين عليه السلم وقال له النبي صلى الله عليه وآله لولا ان اشفق ان
يقول فيك طوايف من امتي ما قالت النصارى في المسيح لقلت اليوم فيك مقالا لا تمر بملا منهم الا اخذوا التراب من تحت قدميك
اركب فان الله ورسوله عنك راضيان انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اول قصة غزوة ذات السلاسل منقولة في الصحاح
وانها قصد اهلها عمرو بن العاص بتامير رسول الله صلى الله عليه وآله اياه وكان الفتح بيده واما ما ذكره فليس بمنقول في الصحاح بل مشتمل
على المناكير فان النبي صلى الله عليه وآله كيف يجوز ان يدعو بالوهية علي والمفهوم من هذا الخبر ان النبي صلى الله عليه وآله كان يريد ان يقول
بالوهيته ولكن يخاف ان يعيبه الناس وهذا كلام غلاة الرفضة ولا ينبغي نقل هذا لمسلم فضلا عن فاضل انتهى واقول ما ذكره
من ان الفتح كان بيد عمرو بن العاص مما لم يذكره البخاري في صحيحه فيكون كالنبا في هذا ثم قول النبي صلى الله عليه وآله ما خاف معه
من الناس اعتقاد الوهيته لا يستلزم ادعاءه لالوهيته كما توهمه هذا الناصب الاهوج الاعوج الرجل الجاهل المتكلم بكل سخيف
بارد بل يكفي في ذلك كشفه صلى الله عليه وآله عما خفي من فضايل علي عليه السلم وكمالاته وقربه وتاييد الله تعالى على خوارق العادات
التي هي دليل قربه الى الله تعالى وكمال عنايته اليه وتقريبه له وكيف يخفيهم ذلك خيفهم ذريعوع مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم لولا
ان اشفق اي اخاف ان يقول فيك الخ وكيف يجتمع ارادته صلى الله عليه وآله ان يقول بالوهيته مع خوفه من عيابة الناس له
ثم كيف ينكر الحديث ويحكم باشتماله على المناكير مع ان الشافعي امام هذا الناصب الشقي قد نظم مضمون الحديث في بيته
المتواتر المشهور حيث قال شعر لو ان المرتضى ابدى محله لاضحى الناس طرا سجدا له كفى في فضل مولانا علي وقوع الشك فيه
انه الله وقال ابو نواس شعر لا تحسبن هويت الطهر حيدرة بفضله وعلاه في ذوي النسب ولا لشجاعته في يوم معركة ولا
النقل في الحملات من ارب ولا التبرؤ من نار الجحيم ولا رجوت ان يوم الحشر يشفع لي لكن عرفت هو السر الخفي فان
لبث حلوا قتلى وكرتني لصدهم عنه داء لا دواء له كالمسك يعرض عنه صاحب الكلب قال المصنف رفع الله درجته الثامن
والثلثون قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون المؤمن علي عليه السلم والفاسق الوليد نقله الجمهور انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول جاء هذا في تفاسير اهل السنة والاية نازلة في علي كرم الله وجهه وهو من فضايله التي لا يحصى انتهى
واقول بل الاية دالة على افضليته واولويته للامامة لعدم استواء الفاسق وغير الفاسق عند الله تعالى والثلثة المتقمصين
للخلافة كانوا فاسقين ظالمين كافرين قبل الاسلام اتفاقا فلا يكونوا مستحقين للخلافة وقد بينا سابقا ان الخلافة والامامة
لا يجتمع مع صدور الظلم سابقا ايضا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته التاسع والثلثون قوله تعالى افمن كان على بينة من
ربه ويتلوه شاهد منه روى الجمهور ان من كان على بينة من ربه رسول الله صلى الله عليه وآله والشاهد علي عليه السلم انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير السنة وان صح كان من فضايله انتهى واقول ما نسب المصنف روايته الى الجمهور قد
رواه ابن جرير الطبري وذكره الثعلبي وكذا الحافظ ابو نعيم بثلثة طرق عن عبد الله بن عبد الله الاسدي والفلكي المفسر عن مجاهد
وعن عبد الله بن شداد وغيرهم من قدماء اهل السنة ومن المتاخرين فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير حيث قال فذكروا
في تفسير الشاهد وجوها احدها انه جبرئيل يقرأ القرآن على محمد صلى الله عليه وآله وثانيها ان ذلك الشاهد لسان محمد صلى الله عليه وآله
عليه وآله وثالثها ان المراد هو علي بن ابي طالب والمعنى انه يتلو تلك البينة وقوله منه اي هذا الشاهد من محمد صلى الله عليه وآله
وبعض منه والمراد منه تشريف هذا الشاهد بانه بعض من محمد صلى الله عليه وآله انتهى ولا ريب ان شاهد النبي صلى الله عليه وآله

على انه يكون اعدل الخلايق سيما اذا تشرف بكونه بعضا منه صلعم كما ذكره الرازي فكيف يتقدم عليه غيره مع كون ذلك
الشاهد من البين لان من ههنا للتبيين الجنس فيؤذن بان علي بن ابي طالب عليه السلام من حصن الرسول صلى الله عليه وآله وقوله
ويتلوه شاهد منه فيه بيان لكون علي عليه السلام تالي الرسول من غير فصل بينهما بتالي آخر فمن جعله ثالثا بعد الثلثة فعليه البيان لا
لان التالي هو من تلى غيره على اثره من غير فصل بينهما ولو لم يرد تفسير هذه الآية بان الشاهد هو علي عليه السلام لدلت على مجيئ
تالي الرسول صلى الله عليه وآله اثر منه وانا منك فانه لم يقل هذا لاحد سواه فظهر اختصاصه بذلك دون غيره قال المصنف رفع
الله درجته الاربعون قوله تعالى فاستوى على سوقه قال الحسن البصري استوى الاسلام بسيف علي عليه السلام انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول جاء في التفسير ان هذه نزلت في الخلفاء الاربع كزرع رسول الله صلى الله عليه وآله اخرج شطأه ابو بكر رض
فآزره عمر فاستغلظ عثمان فاستوى على سوقه علي رض وهو من فضايله الكبيرة ولا يدل على النص انتهى واقول الرواية المفصلة
التي ذكرها الناصب قد رواه النيسابوري عن عكرمة ولعل التفصيل ايضا كان مذكورا فيما رواه المصنف عن الحسن لكن
قد اقتصر على ذكر بعضها الذي كان دليلا له ايضا وعلى وفق ما روى من طريق الامامية وترك البعض الآخر منها لعدم تعلق
غرضه به بل لعدم اعتقاده لصحته كما اشرنا اليه ثم الرواية دالة على الافضلية لا على الفضيلة كما توهمه الناصب لانه اذا كان
استواء دين الاسلام على ساقه بعلي عليه السلام وتقويته دون غيره كان افضل من غيره قال المصنف رفع الله درجته الحادي و
الاربعون قوله تعالى يسقى بماء واحد قال جابر الانصاري سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول الناس من شجر شتى وانا وانت
يا علي من شجرة واحدة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قوله تعالى يسقى بماء واحد نزل في بيان ان الاكل مختلف طعومها مع انها
يسقى بماء واحد وهذا من غرايب صنع الله تعالى واما ما ذكره من الحديث لا ربط له بالآية والعجب ان كلام هذا الرجل في غاية
التشويش وكان يزعم ان احدا لا ينظر في كتابه او كان ضعيف الراي لا يعرف ربط الدليل بالمدعى انتهى واقول قد ذكر صاحب
كشف الغمة الرواية المذكورة نقلا عن الحافظ ابي بكر بن مردويه قال قوله تعالى وجنات من اعناب وزرع ونخيل صنوان و
غير صنوان يسقى بماء واحد عن جابر بن عبد الله انه سمع النبي صلى الله عليه وآله يقول الناس من شجر شتى وانا وانت يا علي من شجرة
واحدة ثم قرا النبي صلى الله عليه وآله الآية انتهى ثم ان للقرآن ظهرا وبطنا فلا ينافي ان يكون ظاهر معنى الآية ما ذكره الناصب
من بيان اختلاف طعوم الفواكه وباطنه ما روي عن جابر رض وبالجملة الصنوان المذكور في الآية جمع صنو وهي النخلة لها اثنان
واصل واحد وفي الكناية عن اتحاد النبي ووصيه عليهما السلام بنخلة لها اصلان يسقى بالماء الواحد من الفيض الالهي ولو استنكف الناصب
عن قبول هذا التاويل ههنا لاشكل عليه الامر في الحديث الذي ذكره قبيل ذلك في تفسير قوله تعالى كزرع اخرج شطأه الآية حيث
جعل فيه الزرع المذكور في الآية عبارة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وباقي كلماتها الواقعة في وصف الزرع كناية عن بعض
اصحابه مع ان ما لغى فيه من الحديث الدال على الاتحاد الذاتي ما يؤيده الحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وآله خلقت انا
وعلي من نور واحد وغير ذلك مما وافقه في المعنى فظهر ان ما ذكره من عدم ارتباط الحديث بالآية ناش عن بلوغ عناده الى
النهاية وان التعجب الذي ذكره مما ينبغي ان يذكر عن لسان المصنف قدس سره الى هذا الناصب السفيه الذي يتعجب مما يجهله
ويطعن فيه قال المصنف رفع الله درجته الثاني والاربعون قوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه نزلت
في علي عليه السلام قال الناصب خفضه الله اقول هذه الآية نزلت في قتلى احد حين قتلوا ووقف رسول الله صلى الله عليه وآله على

عم



عم وهو من قتل باحد فقرأ عليه هذه الآية وان صح نزوله في علي عليه السلام فهو من فضايله ولا يدل على النص المقصود
انتهى واقول يكذب ما ذكره الناصب من ان الآية نزلت في قتلى احد ان الله تعالى قسم الرجال الذين صدقوا ما عاهدوا الله على قسمين مقتول ومنتظر حيث قال
من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا الآية اي منهم من قتل في يوم بدر من الثبات مع رسول الله صلى الله
عليه وآله وهم حمزة بن عبد المطلب ومن قتل معه من بني هاشم وانس بن النضر واصحابه ومنهم من ينتظر النصر او القتل على ما
مضى عليه اصحابه فلم يغيروا العهد لا من استشهد ولا من انتظر ونحن على عليه السلام فينا نزلت ونحن والله المنتظر وما بدلنا تبديلا
ولا يخفى ان انس بن النضر واصحابه ان لم يكونوا من بني هاشم لكن اسمهم ورتبتهم في الصدق وسببية نزول الآية حمزة و
من معه من بني هاشم دون العكس وبالجملة مقصود المصنف قدس سره ان المراد بصادق العهد المنتظر هو علي عليه السلام وكفى به
تفضيلا واما ان الآية نزلت في مصعب بن عمير فلم نجده في شيء من التفاسير المعتمدة حتى في تفسير فخر الدين الرازي الذي
صنفه كحاطب ليل وقليب فتامل قال المصنف رفع الله درجته الثالث والاربعون قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا
من عبادنا هو علي عليه السلام انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول علي عليه السلام من جملة ورثة الكتاب لانه عالم بحقايق الكتاب فهذا
يدل على علمه ونفوذ توغله في معرفة الكتاب ولا يدل على النص انتهى واقول روى نزول الآية في شان علي عليه السلام خاصة الحافظ
ابو بكر بن مردويه فقول الناصب ان علي عليه السلام من جملة ورثة الكتاب غفلة او تغافل وتجاهل على علي عليه السلام ثم الظاهر
انه ارتكب هذا التجاهل والتغافل ليتطرق الى احتمال اشتراك ابي بكر وعمر مع علي عليه السلام في ذلك الميراث لئلا يلزم ما قصده المصنف
من تفضيله عليهما وليت شعري كيف يشتركان معه في ميراث الكتاب مع انهما كانا من اجهل الناس بالكتاب والسنة
حتى لم يعرف ابو بكر الاب والكلالة وغيرهما من الكتابية وقد اعترف عمر بان النساء المخدرات في البيوت افقه من عمر
وكان مدار امرهما الرجوع الى علي عليه السلام ومن دونه من علماء الصحابة كما هو المشهور ويساق في هذا الركن المنشور قال
المصنف رفع الله درجته الرابع والاربعون قوله تعالى ثم اتبعني هو علي عليه السلام انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول
ان اراد انه متبع النبي صلى الله عليه وآله غير علي فهذا باطل كما لا يخفى وان اراد انه من جملة المتابعين فهذا ظاهر لكن لا يتم
الدليل ولا نسبة له بالمدعى انتهى واقول المراد حصر المتابعة الكاملة التي يكون بحسب الظاهر والباطن ولا يشوبها شائبة
تردد ونفي هذه المتابعة عن غير علي عن غير ظاهر البطلان وانحصار المتابعة الكاملة فيه عليه السلام دليل افضليته عن غيره وهو
المدعى قال المصنف رفع الله درجته الخامس والاربعون افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق هو علي عليه السلام انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذا من تفاسير الشيعة لا من تفاسير اهل السنة وان صح يدل على علمه بحقية الكتاب لا على التخصيص
بالامامة وهو المدعى واقول المدعى من الاستدلال بالآية اثبات الافضلية ونسبته بهذا المدعى حاصلة فان تمام الآية قوله تعالى
افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب الآية وقد ضرب الله المثل بعلي عليه السلام في ان حال
علمه ان ما انزل الله هو الحق واستجابه يخالف لحال الجاهل الذي لا يبصر فلا يستجيب ويقتضي المتابعة ويمثل الاعمى لكن
الناصب الشقي الذي قلبه اعمى لا يتذكر كما قال تعالى وانما يتذكر اولوا الالباب قال النيسابوري اي انما ينتفع بالامثال اولوا
الالباب كعلي الذين يميزون القشر عن اللباب انتهى فليتامل اولياء الناصب من يميز القشر عن اللباب اهو ابن ابي قحافة

لا يستبصر

و

ابن الخطاب ام من عنده علم الكتاب وفصل الخطاب قال المصنف رفع الله درجته السادس والاربعون قوله تعالى الم
احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون قال علي عليه السلام يا رسول الله ما هذه الفتنة قال يا علي بك وانت مخاصم
فاعد للخصومة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اجمع المفسرون على ان الآية نزلت في رجل وامرأة اسلما وكان لهما ولد يحبونه
حبا شديدا فافتتنا وكادا يرجعان عن الاسلام فانزل الله هذه الآية واما ما ذكره من الخبر فالظاهر ان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم لم يجعل عليا فتنة للمسلمين وهذا من الموضوعات لانه من الفضائل على ما ذكره انتهى واقول من العجب ان الناصب الشقي
يكذب في شأن النزول ثم يدعي اجماع المفسرين عليه مع ان امامه فخر الدين ذكر في سبب النزول اقوالا لا تكاد تليق هذا
شيء منها ولو كان لهذا السبب نوع صحة لكان هو اولى بذكره لعدم مبالاته باشتمال كتابه على كل غث وسمين ثم اقول
الفتنة في الآية بمعنى الامتحان وحاصل الآية كما صرح به الرازي والنيشابوري ان الناس لا يتركون بمجرد التلفظ بكلمة الاسلام
بل يمتحنون بانواع التكاليف الشاقة ويمتحنون بها ولا ريب ان من جملة ما امتحن الله به امة نبيه صلى الله عليه وآله الكتاب
والعترة الطاهرة فان الطاعة لهما ثقيلة على الامة ولهذا سميا في الحديث المشهور بالثقلين وسيد العترة هو علي ع وقد امتحن
به المشايخ الثلاثة والطوائف الثلاثة من الناكثين والقاسطين والمارقين واضرابهم ولهذا قال علي عليه السلام انا دابة الارض وقد
ع على ما نطق به بعض العارفين انه كما ان دابة الارض سبب تمييز الكافر عن المسلم انا ايضا سبب تمييز احدهما عن الآخر ولا
قبح في ذلك كما توهمه الناصب بل هو فضيلة تفوق كثيرا من الفضائل والكمالات كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته السابع
والاربعون قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى قال الشاق علي عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا
من رواياته واثر النكر عليه ظاهر ولا دلالة له اصلا على ثبوت النص المدعى انتهى واقول الرواية المذكورة في كشف الغمة رواية عن
الحافظ ابي بكر بن مردويه والمراد من قوله صلى الله عليه وآله في امر علي في امر امامته فهو نص على امامته وشقاقه من شاق في ذلك
قال المصنف رفع الله درجته الثامن والاربعون قوله تعالى ويؤت كل ذي فضل فضله هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول ان صح نزوله فيه فهو دال على فضله المتفق عليه ولا دلالة له على النص انتهى واقول الرواية مذكورة في كشف الغمة نقلا
عن ابن مردويه ومعنى الآية كما في تفسير النيسابوري وشيخنا الطبرسي رحمه الله ان كل ذي فضل يوجب فضله في قضائه
يعني الجزاء المترتب على عمله بحسب تزايد الطاعات ومورد الآية في شأن علي عليه السلام يدل على انه كان زايدا في العمل من غيره من
الامة كما يدل عليه قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين فيكون افضل وهذا ما اراده
المصنف قدس سره قال المصنف رفع الله درجته التاسع والاربعون قوله تعالى فمن اظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق اذ
جاءه هو من رد قول رسول الله صلى الله عليه وآله في علي عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من رواياته وان صح لا
يدل على ثبوت المقصود انتهى واقول هذا من روايات ابن مردويه حافظ اهل السنة وكفى دلالة على ذلك كنية الشريف والظاهر
ان المراد من قول رسول الله صلى الله عليه وآله في علي عليه السلام قوله في امامته كما وقع في يوم الغدير وقد الذي رده حارث بن النعمان
الفهري كما تقدم ما نزل عليه عند وفاته بقوله ان الرجل ليهجر فتدبر وعلى هذا يكون نصا في المقصود ولو سلم فلا اقل من دلالته على الافضلية
يكفي في ثبوت المقصود كما مر بيانه مرارا قال المصنف رفع الله درجته الخمسون وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قال ابو رافع وجه النبي صلى الله
عليه وسلم في طلب ابي سفيان فلقيهم اعرابي من خزاعة فقال ان القوم قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا فقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل

فنزلت

145

فنزلت انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الآية نزلت في البدر الصغرى وذلك ان ابا سفيان لما انقضى الحرب يوم
احد قال الموعد بيننا في موسم بدر فلما كان وقت الموسم لم يستطع ابو سفيان ان يخرج لجدب السنة فارسل نعيم بن
مسعود ليثبط رسول الله صلى الله عليه وسلم من القتال فجاء نعيم بن مسعود وخوف رسول الله واصحابه فقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فنزلت
الآية فيدل على ما ذكرنا فان يقول الذين قال لهم الناس ان الناس هو نعيم بن مسعود ان الناس قد جمعوا لكم ابو سفيان وقريش فقال
المؤمنون حسبنا الله ونعم الوكيل هذا رواية اهل السنة وان صح ما رواه فلا دليل على المقصود كما علمت انتهى واقول الرواية
التي ذكرها المصنف قد رواها ابن مردويه ايضا وهو من حفاظ اهل السنة واكابرهم فيكون روايته حجة عليهم ووجه دلالته
على المقصود ان من زيد ايمانه في هذه المخاوف فلم يجبن واخلص نيته في الدين من غيره فيكون افضل وهذا ما اردناه ولكنا
خلف عن الرواية التي ذكرها المصنف قوله فزادهم ايمانا مع انه مذكور في كتاب كشف الغمة ايضا بل في صدر الآية ليصير الدلالة
خفية فيعترض على المصنف وقد كشفنا الله عن سوء عمله والحمد لله قال المصنف رفع الله درجته الحادي والخمسون قوله
تعالى وكفى الله المؤمنين القتال في قراءة ابن مسعود بعلي بن ابي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من القرآن
الشيعة يعدونها من الشواذ وان صح دل على فضيلته لا على امامته بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى واقول هذا وان لم يكن من القرآن
المتواترة ليست من الشاذة ايضا لوجود الواسطة بينهما اعني الآحاد الصحيحة يدل على هذا ما نقله الشيخ جلال الدين السيوطي
في كتاب الاتقان عن القاضي جلال الدين البلقيني انه قال ان القراءة تنقسم الى متواتر وآحاد وشاذ فالمتواتر القراآت السبعة
المشهورة والآحاد القراآت الثلاث التي هي تمام العشر ويلحق بها قراآت الصحابة والشاذ قراآت التابعين كالاعمش ويحيى
ولما وجه الدلالة على المقصود فظاهر لظهور دلالة الآية بناء على تلك القراءة على كون علي عليه السلام المجمع من كل الامة والنقاء
بعلي عليه السلام كفى شر العدو عنهم يوم الاحزاب فيكون افضل منهم وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما قال المصنف رفع الله
درجته الثاني والخمسون واجعل لي لسان صدق في الآخرين هو علي عليه السلام عرضت ولايته على ابراهيم فقال اللهم اجعله
من ذريتي ففعل الله ذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مفهوم الآية ان ابراهيم سأل من الله تعالى ان يجعل له ذكر جميل بعد
وفاته وهو المراد من لسان الصدق وحمل لسان الصدق على علي عليه السلام بعيد بحسب المعنى والشيعة لا يبالون من مثل هذا او
يذكرون كل ما يسمعون ولا دليل لهم فيما يفترون انتهى واقول لما اشار اليه المصنف من الرواية قد رواها ابن مردويه بعد
تسليم الناصب الرواية لا وجه لاستبعاد حمل لسان الصدق على علي عليه السلام على ان النيسابوري قال في تفسيره ان الاضافة
في لسان صدق كقوله قدم صدق وقيل سأل ربه ان يجعل من ذريته في آخر الزمان داعيا الى ملته وهو محمد صلى الله عليه
وآله وسلم انتهى وانت خبير بانه لا فرق في القرب والبعد بين حمل لسان الصدق على محمد صلى الله عليه وآله وسلم وبين حمله على
علي ع لكن الناصب متى سمع فضيلة من فضائل علي عليه السلام اختل من الغيظ عقله واحتال في دفعه بطرزه واتيا به وشنع على الشيعة
في روايتها ولو من كتب اصحابه ولنعم ما قيل اذا ذكرت الغر من آل هاشم تنافرت عنك الكلاب الشاردة فقل لمن لامك
[illegible] خانتك في مولدك الوالدة هم [illegible] ذا العلى بان يرده [illegible]
[illegible] بل انه غضب [illegible] ولا يستبعد من قلب يكن فيه بغض علي بن ابي طالب ع
ان يصير محروما محجوبا عن توفيق الهداية والسعادة وكمال البصيرة وضياء الانصاف حتى يكون ساير اقواله وافعاله خطاء

ورياء خسر الدنيا والاخرة ذلك هو الخسران المبين قال المص رفع الله درجته الثالث والخمسون والعصر ان الانسان لفي خسر يعني ابا جهل الا الذين آمنوا علي عليه السلم وسلمان رض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا تفسير لا يصح اصلا لان الانسان اذا اريد به ابو جهل يكون الاستثناء منقطعا ولم يقل به احد وان كان الاستثناء متصلا لا يصح ان يراد بالانسان ابو جهل فالمراد منه افراد الانسان على سبيل الاستغراق وعلى هذا لا يصح تخصيص المؤمنين بعلي وسلمان فان غيرهم من المؤمنين ليسوا في خسر وهذا الرجل يعلف كل نبت ولا يفرق بين السم والحشيش انتهى واقول قد قال بكون الاستثناء منقطعا مقاتل وغيره من اسلاف الناصب الشقي بغضا لانه قال النيسابوري في تفسيره وعن مقاتل ان ابو لهب وفي خبر مرفوع انه ابو جهل كانوا يقولون ان محمدا لفي خسر فاقسم الله تعالى ان الامر بالضد مما توهموه وعلى هذا يكون الاستثناء منقطعا انتهى واما قول الناصب فان غير علي وسلمان من المؤمنين ليسوا في خسر فغير مسلم ولذا يكون كذلك لو اريد بالخسر الكفر ولو اريد مطلق الذنب والتقصير فلا لما قاله شيخنا الطبرسي في تفسيره من ان الانسان ينقص عمره كل يوم وهو رأس ماله فاذا ذهب رأس ماله ولم يكتسب به الطاعة كان على نقصان طول عمره في النقصان الا المؤمنين الصالحين الكاملين فانهم اشتروا بالاخرة بالدنيا فربحوا وفازوا واسعدوا انتهى وقد اشار اليه الفاضل النيسابوري في تفسيره وقال وان كان العبد مشغولا بالمباحات فهو ايضا في شيء من الخسر لانه يمكنه ان يعمل فيها عملا يبقى اثره ولذلك دائما وان كان مشغولا بالطاعات فلا طاعة الا ويمكن الاتيان بها على وجه احسن لان مراتب الخشوع والعبادة غير متناهية كما ان جلال الله وجماله ليس لها نهاية فليفز بحال الذي لا يفرق بين الغرق والقمم بين الحشيش والسم ولتشد عنان القلم عما يورث الخجالة والندم قال المصنف رفع الله درجته الرابع والخمسون وتواصوا بالصبر قال ابن عباس رض هو علي عليه السلم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان تخصيص الصبر صفة من الاوصاف وليس هو من الاسامي حتى يراد شخص وهذا قريب من السابق انتهى واقول ان غرض خبيث ذلك كما ههنا خبر آخر ليس للناصب الجاهل عنه خبر ... وذلك لان ضمير هو في قول ابن عباس هو علي ليس راجعا الى الصبر كما توهم الناصب العاجز عن فهم واضح الكلام بل هو راجع الى الموصول او ضمير الجمع في قوله تواصوا المراد به علي بتخصيصه تعظيما له وكم له نظاير في كلام الملك العلام قال المص رفع الله درجته الخامس والخمسون والسابقون السابقون الاولون علي وسلمان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول المراد بالسابق ان كان السابق في الاسلام فسلمان ليس كذلك وان كان السابق في الاعمال الصالحات فغيره من الصحابة هكذا ولا صحة لهذا النقل وهو من تفاسير الشيعة انتهى واقول قد روى الحافظ ابو بكر ابن مردويه ما في معنى ذلك وما ذكره من ان سلمان ليس بسابق في الاسلام ان اراد به نفي كونه اسبق الكل فمسلم لكنه لا يضره ولا دلالة للاية عليه وان اراد به نفي كونه من السابقين الاولين بان يكون ثاني الاولين او ثالثهم فهو جهل بحال سلمان وتجاهل لاجل ترويج حال ابي بكر وسد باب تقدم اسلام سلمان عليه والاقتدا الذي ... وغيره من المفسرين ان سلمان قد جاء النبي صلعم قبل البعثة ولهذا كان الكفار يتهمون النبي صلعم عند بعثته بان ما يذكره من الاخبار الماضية ويعين به من كلام الله انما هو بتعليم سلمان فرد الله تعالى عليهم بقوله لسان الذي يلحدون اليه اعجمي وهذا لسان عربي مبين الاية نعم لما كان سلمان رجلا غريبا مسكينا لم يحصل له خلافة وامارة لم يلتفت الجمهور الى ضبط حاله ولم يرووا انه تذكر والخلفاء ما يرى بشان ابي بكر وبالله ولو نال سلمان الخلافة اتكالا دولوا بالخلافة لقالوا انه افضل واسبق اسلاما من ابي



انتهى

بل تحقيقه وقد رايت في بعض الكتب المعتبرة ان سلمان رض هو الذي صار واسطة في تقريب ابي بكر الى النبي صلى الله عليه وآله فقال النبي صلى الله عليه وآله بحضرة علي ع ان ابا بكر وان كان من ارذال طوايف قريش لكنه لم يزل كان معلما للصبيان مطاعا لمن اخذ منهم من فتيانهم لهم لاجل رعاية حق التعليم يلقونه بالتبجيل والتعظيم ولهذا سمعوا فيهم اثر عظيم وان معلموا الصبيان طالبون للرياسة لتعليق في التدريس والمدارسة فلو رغبناه الى ما اخبره به الاخبار من ظهور سلطانكم وسطوع برهانكم واطمعناه في ما يرتجى من جاهكم ودنيا اه الجاهكم لكان ادخل في تأليف القلوب واقرب الى نيل المطلوب فاستصوبا عليهما السلم ذلك وشرع سلمان في دلالته الى الاسلام وادخاله في الاسلام والله اعلم بحقايق المرام قال المصنف رفع الله درجته السادس والخمسون وشر المخبتين الى قوله ومما رزقناهم ينفقون علي ع منهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل على المدعى انتهى واقول يدل على المدعى بضم الفضايل الاخر التي ذكرها المصنف قال المصنف رفع الله درجته السابع والخمسون ان الذين سبقت لهم منا الحسنى علي عليه السلم منهم انتهى واقول فيه ان الحسنى المفضلة المفضلة في الحسن فيدل على افضلية علي عليه السلم على غيره ممن لم يدخل في الاية قال المصنف رفع الله درجته الثامن والخمسون من جاء بالحسنة قال علي عليه السلم الحسنة حبنا اهل البيت والسيئة بغضنا من جاء بها اكبه الله على وجهه في النار انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا شك ان حب اهل بيت محمد صلى الله عليه وعليهم من الحسنات ولكن لا يثبت بالنص انتهى واقول ليس الكلام في الحب وحده لان حب ساير المؤمنين من الحسنات ولكن الكلام في بغضهم فان بغض غير اهل البيت من المؤمنين لم يقع فيه الوعيد بالاكباب في النار فيدل ذلك على الافضلية لان هذا مرتبة الانبياء عليهم السلم كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته التاسع والخمسون فاذن مؤذن بينهم هو علي ع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لم يثبت هذا في الصحاح والتفاسير وان صح لا يدل على النص انتهى واقول قد روى ذلك ابن مردويه على ما في كتاب كشف الغمة فالانكار مردود وهو نص في الدلالة على الافضلية لان من اذن بالحكم بين الناس يوم القيمة وينادي على اهل الجنة والنار ان لعنة الله على الظالمين ينبغي ان يكون منزها عن ساير وجوه الظلم معصوما عن الكباير والصغاير فيكون افضل من غيره سيما من مضى اكثر عمره في الكفر والعدوان والله المستعان قال المص رفع الله درجته الستون اذا دعاكم لما يحييكم دعاكم الى ولاية علي بن ابي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا في التفاسير وان صح لا يدل على المقصود انتهى واقول هذا ايضا مما رواه ابن مردويه ووجه دلالته على المقصود يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان تمام الاية قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم الاية وقال فخر الدين الرازي في تفسيره ان الفقهاء قالوا ظاهر الامر للوجوب وتمسكوا بهذه الاية على صحة قولهم من وجهين الاول ان كل من امره الله بفعل فقد دعاه الى ذلك الفعل وهذه الاية تدل على انه لا بد من الاجابة في كل ما دعاه الله اليه فان قيل قوله استجيبوا امر فلم قلتم انه يدل على الوجوب وهل النزاع الا فيه ويرجع حاصل الكلام الى اثبات ان الامر للوجوب لان هذا الامر يفيد الوجوب وهو يقتضي اثبات الشيء بنفسه وهو محال الجواب ان من المعلوم بالضرورة ان كل ما امر الله به فهو مرغوب فيه مندوب اليه فلو حملنا قوله استجيبوا لله وللرسول على هذا المعنى كان هذا جاريا مجرى ايضاح الواضحات وانه عبث فوجب حمله على فائدة زائدة وهو الوجوب صونا لهذا النص عن التعطيل ويتأكد هذا بان قوله تعالى بعد ذلك واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانه اليه تحشرون جار مجرى التهديد والوعيد وذلك لا يليق الا بالايجاب انتهى فنقول لا يخ اما ان يكون المراد من الولاية المذكورة في شان نزول الاية الخلافة والامامة كما هو الظاهر المتبادر الى الفهم فتدل الاية على وجوب الطاعة لعلي عليه السلم واعتقاد خلافته وان كان المراد النصرة

باذن الله تعالى

المحبة فيلزم تفضيله على غيره من الامة لان نصرة غيره من آحاد الامة غير واجبة خصوصا مع هذا التأكيد والتهديد الذي
عرفته من كلام الرازي وعلى التقديرين يحصل المقصود كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الحادي والستون في
مقعد صدق عند مليك مقتدر علي ع انتهى والتحقيق ان الناصب اكتفى في جرحه هذا بنسخة سقيمة من نسخ المتن قد سقط
فيها هذا الفصل ثم كتب في هذا المقام من جرحه انه لم يذكر ههنا الاول وكانه في الحساب ايضا غالط انتهى اقول الفاضل
من عدم حمله على الغلط واشد غلطا من ذلك انه عبر عن الحادي بالاول فتأمل قال المص رفع الله درجته الثاني والستون ولما ضرب
ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدون قال النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلم ان فيك مثلا من عيسى احبه قوم فهلكوا فيه وابغضه
قوم فهلكوا فيه فقال المنافقون اما يرضى له مثلا الا عيسى فنزلت هذه الآية قال خفضه الله اقول الآية نزلت في عبد الله بن
الزبعرى حين نزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون فقال ابن الزبعرى عيسى عبد فهو يدخل
جهنم فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ما اجهلك بلغة قومك فان ما لا يراد به ذوو العقول وعيسى من ذوي العقول فانزل
الله تع ولما ضرب ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدون وان صح فهو في حكم اخواتها انتهى واقول قد ذكر فخر الدين الرازي في
هذه الآية اقوالا ثلثة احدها ما ذكره الناصب حيث قال ان لفظ الآية لا يدل الا على انه لما ضرب ابن مريم مثلا اخذ القوم يضجون
ويرفعون اصواتهم واما ان ذلك المثل كيف كان فاللفظ لا يدل عليه والمفسرون ذكروا وجوها محتملة فالاول ان الكفار
لما سمعوا ان النصارى يعبدون عيسى ع قالوا اذا عبدوا عيسى فآلهتنا خير من عيسى وانما قالوا ذلك لانهم كانوا يعبدون
الملائكة الثاني روي انه لما نزل قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال عبد الله
بن الزبعرى له الوجه الثالث في التاويل هو ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما حكى ان النصارى عبدوا المسيح وجعلوه الها
لانفسهم قال كفار مكة ان محمدا يريد ان نجعله لنا الها كما جعل النصارى المسيح الها لانفسهم ثم عند هذا قالوا آلهتنا خير ام
محمد عليه الصلوة والسلم ذكروا ذلك لاجل انهم قالوا ان محمدا صلى الله عليه وآله يدعونا الى عبادة نفسه وآباؤنا زعموا انه يجب عبادة
هذه الاصنام فاذا كان لابد من احد هذين الامرين فعبادة هذه الاصنام اولى لان آباءنا واسلافنا كانوا متطابقين عليها واما
محمد عليه الصلوة والسلم فانه متهم في امر طلبه عبادته فكان الاشتغال بعبادة الاصنام اولى انتهى وقد ظهر من كلامه ان ما ذكره
في تاويل الآية وجوه محتملة قالوها رجما بالغيب من غير استناد الى حديث مخبر عن سبب النزول فيكون ما رواه المصنف اولى
بالاتباع كما لا يخفى وايضا كل من الاقوال الثلثة خال عن المعنى الذي يقتضيه اسلوب ضرب المثل وهو ذكر من ضرب له المثل
بخلاف المعنى المستفاد من رواية المص فانه مقرر لاسلوب المثل ومبين لمن ضرب له وهو علي ع ضرب لنا مثلا ونسي خلقه
فيكون افضل او نقول قد دلت الآية مع الرواية دلالة صريحة على ان حكمه ع حكم عيسى ع فلا اقل من دلالته على الافضلية
وبالجملة ما ذكرها المص من الادلة وان كانت اخوات الا انها من غرائب الادلة وعجائبها وما من آية الا هي اكبر من اختها ختم وتمام
فقد روى احمد بن حنبل في مسنده ما في معنى الحديث المذكور من طرق ثمانية منها ما رواه مسندا الى علي عليه السلم قال قال لي
الله ص يا علي ان فيك مثلا من عيسى ابغضته اليهود حتى بهتوا امه واحبته النصارى حتى انزلوه المنزل الذي ليس له قال قال
علي يهلك في رجلان محب مفرط يقرظني بما ليس في ومبغض يحمله شناني على ان يبهتني وقوله صلى الله عليه وآله وسلم حتى بهتوا امه
اي حملوه بالدنية وكذا ابن المغازلي في كتاب المناقب ومحمد بن عبد الواحد الاسدي التميمي في الجزء الثالث من جواهر الكلام

الناصب

ذكره ور



في حروف ياء النداء وابن عبد ربه في كتاب العقد ذكروا ما في معناه ومعلوم ان خصائصه الباهرة ومعجزاته القاهرة
واياته الناطقة مثل قلع الباب وقطع الصخرة واخباره بالمغيبات على ما سيجيء قد بلغت من شرف الكمال الى حد التبس امره على كثير
من العقلاء واعتقدوا انه فاطر الارض والسماء وخالق الاموات والاحياء كما بلغ الامر في عيسى عليه السلم هل هو معبود او عبد
ولعل الله سبحانه وتعالى لما سبق في علمه ما يجري عليه حال علي ع من كثرة الباغضين والمعاندين وما يبلغون اليه من مساواته
بمن لا يجري مجراه كساه الله من حلل الانوار وجليل المنار ما يبلغ به الغاية ليقوم بها الحجة البالغة لله سبحانه على الخلائق
ولا يبقى لهم عذر بعدما عرفوا من ولايته عليه السلم وقد حصل الناس في كلامه عليه السلم ثلث مراتب قوم افرطوا في حبه فهلكوا
وهم النصيرية يعتقدون انه الله يحيي ويميت ويمنع ويرزق لما علموا من افعاله الباهرة التي ايد الله تعالى بها انبياءه واو
لياءه ليصح بها صدق دعواهم في النبوة والخلافة فلما اهملوا طريقة النظر في الدليل هلكوا حيث شبهوا الصانع بالمصنوع و
الرب بالمربوب وقوم افرطوا في بغضه حتى نصبوا له العداوة وحاربوه ودفعوه عن مقامه الذي نصبه الله تعالى فيه ونبه
عليه بالآيات في كتابه ونص عليه الرسول في مواضع لا تحصى كثرة فافرطوا في بغضه حتى كتموا من النصوص ما قدروا عليه وتجمعوا
الناس على ترك مناقبه وسبوه في المنابر بل قادوه كما يقاد الجمل المخشوش واضرموا النار في بيته وسفكوا دماء ذريته الطاهرة
وقوم مقتصد بين اولئك جعلوا عليا عليه السلم اماما ولم يتعدوا به ما جعل الله له ومعلوم ان التمييز من الامة قليل والمفرط
كثير وعلى ذلك مضى جمهورها الم تر ان قوم موسى ع حال صعودهم من البحر قد شاهدوا الآية العظمى اتوا على قوم يعكفون على
اصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون فلا عجب حينئذ ان يتقلب الامة بعد نبيها وتختلف
في وصيته ومعلوم ان ابا بكر لم يقل احد من الامة باسرها انه الرب يحيي ويميت بل قوم ثبتوا امامته وقوم لا يرونها اهلا لها
والامة باسرها قايلة بامامة علي عليه السلم لكن منهم من جعله اولا ومنهم من جعله رابعا فالخلاف في علي عليه السلم بين الالهية
والامامة والخلاف في ابي بكر هل هو امام ام لا وهذا تباين عظيم وتباعد مفرط قد بلغ الى الغاية وانتهى في النهاية كما اشار
اليه الفرزدق رحمه الله تعالى بقوله شعر جم الناصب الاثام لقد تاهوا • تاهوا في الضلال بل تاهوا • فاسوا اعتقادا بحيدر
سخنت • عيونهم بالذي به فاهوا • كم بين من شك في امامته • وبين من قيل انه الله • وقد اشتهر عن الشافعي ما مضى من قوله
لو ان المرتضى ابدى محله • لخر الناس طرا سجدا له • كفى في فضل مولانا علي • وقوع الشك فيه انه الله قال المصنف رفع
الله درجته الثالث والستون وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون قال علي عليه السلم انا وشيعتي انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول هذه من رواياته ومرعياته والله اعلم وليس فيه دليل على المدعى انتهى واقول هذه الرواية مما اخرجها المص
من رواية رواها الحافظ ابن مردويه عن زاذان عن علي عليه السلم قال تفترق هذه الامة على ثلث وسبعين فرقة اثنان و
سبعون في النار وواحدة في الجنة وهم الذين قال الله وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون وهم انا وشيعتي انتهى
وقال فخر الدين الرازي اكثر المفسرين على ان المراد من الامة ههنا قوم محمد عليه السلم روى قتادة وابن جريج عن النبي صلى الله عليه و
آله انها هذه الامة وروي عنه انه عليه السلم قال هذه لكم وقد اعطى الله قوم موسى عليه السلم مثلها وعن الربيع عن انس انه قرا النبي عليه السلم
هذه الآية فقال ان من امتي قوما على الحق حتى ينزل عيسى بن مريم وقال ابن عباس يريد امة محمد عليه السلم من المهاجرين والانصار
انتهى والرواية الاخيرة مما ذكره الرازي صريحة في تخصيص بعض الامة بكونه على الحق وهذا هو الحق كما دل عليه ايضا ما اشتهر

شاهدنا

من حديث افتراق الامة والجمع بينه وبين حديث ابن مردوية يقتضي ان يكون المراد بالقوم المذكورين علي وشيعته ومن
البين ان الخلفاء الثلثة واتباعهم من اهل السنة ليسوا من شيعة علي عليه السلام لما عرفت من المباينة والمخالفة بينهم وبين علي
عليه السلام وقد ذكر القاضي ابن خلكان في احوال علي بن جهم القرشي عليه ما عليه انه كان معروفا في بغض علي والانحراف عنه
لان محبة علي بن ابي طالب لا يجتمع مع التسنن انتهى فيكونون على الباطل لان الحق لا يكون في جهتين مختلفتين وكونهم اذلة
على المؤمنين كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته الرابع والستون تريهم ركعا سجدا نزلت في علي عليه السلام انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول ان صح فلا دلالة له على النص انتهى واقول تمام الاية قوله تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء
بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من اثر السجود الاية ولعل المص لم يذكر الاية بتمامها
وانما اكتفى بذكر البعض اختصارا واعتمادا على انصراف ذهن من فاز بتلاوة القرآن الى الباقي وكون باقي الصفات المذكورة
فيها انما يرتبط بعلي عليه السلام دون الخلفاء الثلثة وبالجملة قوله تعالى ركعا سجدا يبتغون اخبار عن كثرة صلوته عليه السلام و
مداومته عليها ويجيء من الاحاديث والاخبار ما يدل على انه قد بلغ في ذلك مبلغا لم يبلغ غيره من الصحابة فيكون اعبدهم كما اثبته
الرابع افضل المحققين قدس سره في التجريد فيكون افضل وهذا ما ادعاه المص رحمه الله تعالى قال المص رفع الله درجته الخامس و
الستون والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا نزلت في علي عليه السلام لان نفرا من المنافقين كانوا يؤذونه و
يكذبون عليه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الظاهر العموم وان صح فلا دلالة له على النص المقصود انتهى واقول وجه استدلال
المص بهذه الاية على الافضلية ان هذه الاية مرتبطة بما قبلها وهو قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين
آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا مهينا الاية والحاصل
كما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره انه كانه تعالى يقول يا ايها المؤمنون ان الله وملائكته يصلون على نبيه لم ينفعك ايذاء الله من ايذائه فان من آذى الله فقد آذى الحق
فبين الله المؤمنين انكم ان اتيتم بما امرتكم وصليتم على النبي كما صليت عليه لا ينفعك ايذاؤكم من ايذاء الرسول كما يكون على
الاصدقاء الصادقين في الصداقة انتهى ففي الاية بمقتضى الرواية التي ذكرها المص قدس سره دلالة على ان ايذاء علي عليه السلام كايذائه
من ايذاء الرسول صلعم ولم يرد في الاية والرواية الصحيحة المتفق عليها ما يدل على كون احد من الخلفاء الثلثة او غيرهم من
كبار الصحابة كذلك فيكون افضل قال المصنف رفع الله درجته السادس والستون واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب
الله من المؤمنين والمهاجرين هو علي عليه السلام لانه كان مؤمنا مهاجرا ذا رحم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ظاهر الاية العموم
ولم يذكر المفسرون تخصيصا باحد ولو خص فلا دلالة له على النص والاستدلال بانه مؤمن مهاجر ذو رحم لا يوجب التخصيص
لشمول الاوصاف المذكورة غيره انتهى واقول ليس مقصود المص ولا مقتضى ما ذكره من الرواية نفي عموم الاية بل المراد ان ذلك
العام مع ما اعتبر معه من الاوصاف انما يتحقق بين ارحام النبي صلى الله عليه وآله في علي عليه السلام ولكن الناصب الجاهل لم يفهم
المقصود والمرام والحاصل ان الاية نص في امامة علي عليه السلام لدلالتها على ان الاولى بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ايضا من اولي
ارحامه من كان مستجمعا للامور الثلثة كما اشار اليه المص قدس سره وقد اجمع اهل الاسلام على انحصار الامام بعد النبي صلعم
في علي والعباس وابي بكر والعباس وان كان مؤمنا ومن اولي الارحام لكن لم يكن مهاجرا الا طليقا ولاتفاق اصحاب التاريخ
معنا في انه طلب بيعة علي في اول الامر ولم يكن ذلك الا لعلمه بالنص على علي عليه السلام كما نقول او بالافضلية كما يقولون بل قد



حدث القول بامامة عباس رضي الله عنه بعد الاجماع السابق وانقرض القائل به بعد زمان العباسية فافهم وابو بكر
على تقدير صحة ايمانه وهجرته لم يكن من اولي الارحام فتعين ان يكون الاولى بالامامة والخلافة بعد النبي صلعم علي عليه السلام
لاستجماعه الامور الثلثة فثبت ما ادعينا بحمد الله تعالى وبما قررناه يضمحل ما اجاب به المشكك الرازي في تفسيره
الكبير عن تمسك بعض اكابر العترة الطاهرة بالاية المذكورة على المتغلب الدوانيقي العباسي حيث قال تمسك محمد بن عبد الله
بن الحسن في كتابه الى ابي جعفر المنصور بهذه الاية الى ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو علي بن ابي طالب
عليه السلام فقال قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض يدل على ثبوت الاولوية وليس في الاية شيء معين في ثبوت هذه الاولوية
فوجب حمله على الكل الا ما خصه الدليل وح يندرج فيه الامامة ولا يجوز ان يقال ان ابا بكر من اولي الارحام لما نقل عنه انه
عليه السلام اعطاه سورة براءة ليبلغها الى القوم ثم بعث عليا خلفه وامر بان يكون المبلغ هو علي عليه السلام وقال لا يؤديها الا رجل مني
وذلك يدل على ان ابا بكر ما كان منه فهذا وجه الاستدلال بهذه الاية والجواب ان صحت هذه الدلالة كان العباس اولى
بالامامة لانه كان اقرب الى رسول الله صلى الله عليه وآله من علي عليه السلام وبهذا الوجه اجاب ابو جعفر المنصور عنه انتهى كلامه
ووجه اضمحلاله بما قررنا ظاهر جدا قال المص رفع الله درجته السابع والستون وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق نزلت
في ولاية علي عليه السلام قال الناصب خفضه الله اقول لم يذكره المفسرون فان صح فهو في حكم اخواته انتهى واقول قد ذكره الحافظ بن مردويه
رواية عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه والمراد بقدم صدق في الاية الفضل والسابقة قال شيخنا الطبرسي رحمه الله كما سمي السعي
بالقدم سميت المسعاة الجميلة والسابقة قدما كما سميت النعمة يدا وباعا لانها تعطى باليد وصاحبها يبوع بها واضافه الى
صدق دليل على زيادة فضل وانه من السوابق العظيمة انتهى وقد وافقه في الدلالة على الزيادة فخر الدين الرازي في تفسيره و
الزمخشري في الكشاف فيدل الاية على زيادة فضل علي عليه السلام بمعونة الرواية واما ما ذكره المفسرون من اهل السنة على ما في تفسير الرازي
فهي احتمالات اخترعوها بمجرد استحسان عقولهم وملاحظة ادنى مناسبة لحقت في الفاظهم فلا يعارض الرواية المذكورة كما لا
يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثامن والستون اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم كان علي عليه السلام انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول هذا يشمل سائر الخلفاء فان كلهم كانوا اولي الامر ولا دليل على مدعاه انتهى واقول سنذكر ان شاء الله
تعالى في مبحث الاجماع نقلا عن امامهم فخر الدين الرازي انه اول اولي الامر بالاجماع ونفى ان يكون المراد الخلفاء لعدم عصمتهم فهو ما
ذكره الناصب هيهنا من شمول الاية الخلفاء مخالفة لقول امامه فلا يلتفت اليه ع فان القول ما قالت حذام ونحن قد اثبتنا
بحمد الله عصمة ائمتنا عليهم السلام عقلا ونقلا وعلي عليه السلام سيدهم فتم لنا الدست قال المص رفع الله درجته التاسع والستون و
اذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر في مسند احمد هو علي حين اذن بالايات من سورة براءة حين انفذها النبي صلعم
مع ابي بكر واتبعه بعلي فرده ومضى بها علي عليه السلام وقال النبي صلى الله عليه وآله قد امرت ان لا يبلغها الا انا او واحد مني انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول سبق ان انفاذ علي بعد ابي بكر كان لاجل ان العرب في العهود لا يعتبرون الا قول
صاحب العهد او واحد من قومه ولاجل هذا انفذ عليا انتهى واقول لا ريب في ان الفعل الصادر من الله تعالى ورسوله
يتعالى عن العبث فالوجه في انفاذ الرجل اولا واخذها منه ثانيا الا التنبيه على الفضل وتنويها بالاسم وتعلية للذكر و
رفعة الجناب من تعرض لادائها فعكس ذلك في غيره ولو كان دفع البراءة الى علي عليه السلام اولا لما فخم الامر هذا التفخيم و

آيات سورة البراءة

لجاز ان يقول بخاطر الناس ان في الجماعة غير علي عليه السلم من يصلح ان يكون مودياً للبراءة قايماً في ذلك مقام رسول الله صلى الله عليه وآله واما ما ذكره الناصب في وجه انفاذه علي عليه السلم بعد ابي بكر من انه كان لاجل ان العرب في العهود لا يجري
الا فهو شيء سبق اليه الجاحظ حيث قال انه كان من عادة العرب في عقد الحلف وحل العقد انه كان لا يتولى ذلك الا السيد
المطاع او رجل من رهطه انتهى ورد عليه بانه اراد انه يتم علينا قدحه وان يبعده فقربه وانا اقول في الرد عليه وعلى اخوانه
ايضاً انه لو كان انفاذ علي عليه السلم لاجل ما تعارف بين العرب في العهود لما خفي على النبي صلعم اولاً فعلم ان السر في ذلك علم
قابلية ابي بكر للاداء عند الله تعالى وسيجيء تمام الكلام منا فيما بعد ان شاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته السبعون
طوبى لهم وحسن مآب قال ابن سيرين هي شجرة في الجنة اصلها في حجرة علي عليه السلم وليس في الجنة حجرة الا وفيها غصن من اغصانها
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول في الروايات المشهورة انها في بيت النبي صلى الله عليه وآله ولا يبعد ان يثبت بيت النبي والولي
متحداً فلا باس بهذه الرواية فان كل هذه يدل على الفضايل المتفق عليها ولا دلالة على النص وهو المدعى انتهى واقول تحقيق الكلام
في هذه الآية ما ذكره شيخنا الطبرسي رحمه الله في تفسيره من انه روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال طوبى شجرة اصلها في
داري وفرعها على اهل الجنة وقال مرة اخرى في دار علي فقيل له في ذلك فقال ان داري ودار علي في الجنة بمكان واحد انتهى
ولو سلم ان الشجرة ليست في دار علي يكفي في افضليته عليه السلم ما اعترف به الناصب كرهاً من اتحاد دار النبي والولي وهو الذي
قال بعض فضلاء اصحابنا ان في اتحاد داريهما عليهما السلم دليلاً ظاهراً على شرفه على جميع الخلايق واذا كان رهطان
متعاديان في دار هما اشتباه حتى يظهر بالخبر اللايق ان اختصاص المرجع لاحدهما كان ذلك دليلاً واضحاً على الاتحاد بينهما
كادحاً على بيرة الحق ومزحلقة للباطل قال المصنف رفع الله درجته الحادي والسبعون فاما نذهبن بك فانا منهم منتقمون قال
ابن عباس بعلي عليه السلم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لا يظهر ربطه بعلي لان المراد من الذين ينتقم منهم هم الكفار
الذين لم يحاربوا الكفار بعد النبي صلى الله عليه وآله وان اراد البغاة فالآية ليست نازلة في شانهم كما يدل السابق واللاحق من
الآية على انها نزلت في شان الكفار وان صح فلا دليل على المدعى انتهى واقول الرواية من طريق ابن عباس رضه قد رواها ابن
مردويه وقد روى في ذلك شيخنا الطبرسي رحمه الله في تفسيره عن جابر بن عبد الله رضه حيث قال ان كلمة ما في قوله تعالى فاما
نذهبن بك زايدة لام القسم فانها اذا دخلت معها النون الثقيلة والمعنى ان قبضناك وتوفيناك فانا منتقمون منهم بعدك
وعن الحسن وقتادة ان الله اكرم نبيه بان لم يره تلك النقمة وقد كان بعد ذلك بعده وقد روي انه عليه السلم اري ما يلقى امته
بعده فما زال منقبضاً ولم يبسط ضاحكاً حتى قبض وروى جابر بن عبد الله اني لادناهم من رسول الله صلعم في حجة الوداع
بعرفة حين قال لا الفينكم ثم التفت الى خلفه وقال او علي او علي ثلث مرات فرأينا ان جبرئيل غمزه فانزل الله تعالى فانا منهم
من العذاب فانهم تحت قدرتنا لا يفوتونا وقيل انه رأى نقمة الله منهم يوم بدر بيان ناصريهم وفيل انتهى واما قوله لانه
ما لم يحاربوا الكفار بعد النبي صلى الله عليه وآله ان اراد بالكافر الاصلي فهب ان يكون كذلك لكن لا يجديه نفعاً وان اراد
به الاعم من الكافر الاصلي والمرتد فغير مسلم لان البغاة كفار مرتدون عندنا كما مر سابقاً في قوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا من يرتد منكم عن دينه الآية وبالجملة محاربة علي عليه السلم كفرة عندنا كما صرح به افضل المحققين في التجريد بقوله محاربوا
علي كفرة ومخالفوه فسقة والبغاة قد حاربوا علياً عليه السلم وايضاً الوجه في تجويزهم الحكم بارتداد من منع الزكوة عن ابي بكر مع



اعتقادهم عدم استحقاقه للخلافة دون تجويز الحكم بارتداد البغاة الذين حاربوا علياً عليه السلم مع ان التجويز لا كلام فيها
بطريق اولى كما لا يخفى وقال المصنف قدس سره في شرحه قد اختلف قول علمائنا في محاربي علي عليه السلم فالاكثرون منهم
من حكم بكفرهم لانهم دفعوا ما علم ثبوته من الدين وهو النص الجلي الدال على امامته مع تواتره وذهب آخرون الى انهم فسقة
وهو الاقوى ثم اختلف هؤلاء على اقوال ثلثة احدها انهم مخلدون في النار لعدم استحقاقهم الجنة الثاني انهم يخرجون من
النار الى الجنة الثالث ما ارتضاه ابن نوبخت وجماعة من علمائنا انهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون
الجنة لعدم الايمان المقتضي لاستحقاق الثواب انتهى ووجه دلالة الآية على المدعى ان من ينتقم الله بعض الكفار ويطيب
خاطر نبيه بواسطته دون ساير المهاجرين والانصار يكون افضل اصحابه الاخيار قال المصنف رفع الله درجته الثاني والسبعون
هل يستوي هو ومن يامر بالعدل وهو على صراط مستقيم عن ابن عباس انه علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا شك
ان علياً عليه السلم كان امراً بالعدل وهو على صراط مستقيم لكن لا يدل هذا على النص على امامته انتهى واقول ما ذكره المصنف
من تمام آية هي قوله تعالى وضرب الله مثلاً رجلين احدهما ابكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يات بخير
هل يستوي هو ومن يامر بالعدل وهو على صراط مستقيم الآية وقد ضرب الله فيها المثل لنفسه ولما يفيض من النعم على عباده من
النعم الدينية والدنيوية وللاصنام التي هي اموات لا تنفع بل يصل منها الى من يعبدها اعظم المضار ولا شك في ان من
ضربه الله به المثل لنفسه من الجهة المذكورة يجب ان يكون في اعلى درجات القدرة والعلم والجود والاستقامة فيكون افضل
لقوله تعالى ولله المثل الاعلى ولقوله تعالى ضرب لنا مثلاً ونسي خلقه فافهم وايضاً اذا كان علي عليه السلم على الصراط المستقيم اي
الطريق الواضح كان طريق من خالفه جائراً غير واضح لاستحالة وجود الحق في جهتين مختلفتين والمخالفة بينه وبين من
تقمصوا الخلافة مما لا يمكن انكاره ولا يدفع اشتهاره قال المصنف رفع الله درجته الثالث والسبعون سلام على آل
ياسين عن ابن عباس آل محمد انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول صح هذا وآل ياسين آل محمد صلى الله عليهم والسلام
عليهم ولكن اين هو دليل المدعى انتهى واقول قد خص الله تعالى في آيات متفرقة من هذه السورة عدة من الانبياء بالسلام
فقال سلام على نوح في العالمين سلام على ابرهيم سلام على موسى وهرون ثم قال سلام على آل ياسين ثم ختم السورة بقوله وسلام
على المرسلين والحمد لله رب العالمين ومعلوم ان السلم عليهم منفرداً في اثناء السلام على الانبياء والمرسلين دلالة صريحة على
كونهم في درجة الانبياء والمرسلين ومن هو في درجتهم لا يكون الا اماماً معصوماً فيكون نصاً في الامامة ولا اقل من
نصاً في الافضلية ويؤيد ذلك ما نقله ابن حجر المتاخر في صواعقه عن فخر الدين الرازي من انه قال ان اهل بيته يساوونه
في خمسة اشياء في السلم قال السلام عليك ايها النبي وقال سلام على آل ياسين وفي الصلوة عليه وعليهم وفي التشهد وفي الطهارة
قال طه اي يا طاهر وقال ويطهركم تطهيراً وفي تحريم الصدقة وفي المحبة قال الله تعالى فاتبعوني يحببكم الله وقال قل لا اسئلكم
عليه اجراً الا المودة في القربى قال المصنف رفع الله درجته الرابع والسبعون ومن عنده علم الكتاب هو علي ابن ابي طالب ومن اعطي كتابه
بيمينه قال ابن عباس هو علي عليه السلم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد علمت ان آية من عنده علم الكتاب نزلت في عبد الله
بن سلام واما آية من اوتي كتابه بيمينه فالظاهر ان المراد ساير المؤمنين من اصحاب اليمين وان خص فلا دلالة له على المدعى انتهى
واقول قد علمت فيما مر ان رواية نزول الآية في عبد الله بن سلام موضوع وان عبد الله نفسه روى ان ذلك في شان علي عليه السلم وانها

الآية الثانية والاستدلال بها على الأفضلية أو الإمامة مبني على ما ذكره الشيخ الأعظم أبو جعفر الطوسي قدس سره
في تفسير التبيان من أن هذا كتاب آخر غير كتاب الأعمال وفيه البشارة إلى الجنة فحسب لأن كتاب الحفظة إنما هو من
الله وبين عبده ولا يراه أحد ولا يقرؤه فتأمل قال المصنف رفع الله درجته الخامس والسبعون ونزعنا ما في صدورهم من
غل إخوانا على سرر متقابلين عن أبي هريرة قال قال علي بن أبي طالب يا رسول الله أيما أحب إليك أنا أم فاطمة قال عليه السلام فاطمة أحب
إلي منك وأنت أعز علي منها وكأني بك وأنت على حوضي تذود عنه الناس وإن عليه الأباريق مثل عدد نجوم السماوات وإنك
والحسن والحسين وفاطمة وعقيل وجعفر في الجنة إخوانا على سرر متقابلين أنت معي وشيعتك في الجنة ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه
وآله إخوانا على سرر متقابلين لا ينظر أحدهم في قفاء صاحبه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول إن صح هذا فهو من فضايله وذكر
درجاته العالية في الجنة ولا ريب للمؤمن في هذا والبحث من وجوه النقل فإن نعم لا أكره هذه الفضائل في ذكرها وأقول قد سبق
الكلام في تحقيق هذا الحديث ووجه دلالته على الأفضلية ونزيد عليه هاهنا ونقول وجه الاستدلال والنفع في ذكره دلالة
شأن النزول على أن عليا عليه السلام أعز عند النبي صلعم من فاطمة عليها السلام ومن البين أن فاطمة أعز عنده من باقي الأمة فيكون
عليا عليه السلام أعز من الكل فيكون أفضل قال المصنف رفع الله درجته السادس والسبعون يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار هو علي
عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد سبق ما ذكر في شأن نزول هذه الآية وهو من الفضائل ولا يدل على النص انتهى
وأقول قد سبق منا ما فيه تحقيق شأن النزول وتحقيق دلالته فتذكر قال المصنف رفع الله درجته السابع والسبعون أم يحسدون
الناس على ما آتاهم الله من فضله قال الباقر عليه السلام نحن الناس انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول هذا أيضا إن صح فهو من الفضائل
ولا يثبت المدعى انتهى وأقول ذكر هذه الرواية ابن حجر المتأخر في صواعقه حيث قال أخرج أبو الحسن المغازلي عن الباقر عليه السلام أنه قال
في هذه الآية نحن الناس والله انتهى ولما وجه الدلالة على المدعى فهو أن محسود الناس سيما في أمر الدين يكون أفضل قال
المصنف رفع الله درجته الثامن والسبعون كمشكوة فيها مصباح عن الحسن البصري قال المشكوة فاطمة والمصباح
الحسن والحسين والزجاجة كأنها كوكب دري قال كانت فاطمة كوكبا دريا بين نساء العالمين توقد من شجرة مباركة قال
الشجرة المباركة إبراهيم لا شرقية ولا غربية لا يهودية ولا نصرانية يكاد زيتها يضيء قال يكاد العلم أن ينطق منها ولو لم تمسسه
نار نور على نور قال فيها إمام بعد إمام يهدي الله لنوره من يشاء قال يهدي الله لولايتهم من يشاء انتهى وقال الناصب أقول
ليس هذا من تفاسير أهل السنة وإن صح فدل على فضائل أهل بيت رسول الله صلعم وهو متفق عليه ولو ينكر أصحاب هذا فلا
منازع ينازعه انتهى وأقول إن الناصب غفل أو تغافل عن أن تسليم ذلك له ولا ينفعوا لمنازع في ذلك ولهذا قد أنكر كثيرا من فضائل
أهل البيت سابقا ونسبها إلى النكر والوضع ولهذا أيضا قد بالغ إمامه فخر الدين الرازي فيما ذكرنا سابقا من آية النجوى في صرف
نجوى رسول الله صلى الله عليه وآله عن كونها فضيلة لعلي لكونها منقصة حتى رد عليه النيشابوري هناك وقال قلت هذا الكلام لا
يخلو عن تعصب ومن أين يلزمنا أن نثبت مفضولية علي عليه السلام في كل خصلة ولم لا يجوز أن يحصل له فضيلة لم يوجد لغيره
من أكابر الصحابة انتهى وكيف لا يكونوا منازعين في هذا مع ظهور أن كثرة الفضائل المختصة به يوجب أفضليته والأفضلية
يستلزم الأولوية بالإمامة كما عرفت سابقا ثم إن هذه الرواية مما ذكره أبو الحسن ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب في تفسير
الآية الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكوة الآية فقد ضرب الله تعالى بفاطمة وسبطيها عليهم السلام المثل النوري تعالى ولله المثل الأعلى



وإذا كان مثل فاطمة والسبطين عليهم السلام بهذا المحل فبالأولى أن يكون محل علي عليه السلام أجل وأكمل فيكون من غيره من الأمة
أتم والفضل بالله متم نوره ولو كره الكافرون قال المصنف رفع الله درجته التاسع والسبعون ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم
رحيما قال ابن عباس لا تقتلوا أهل بيت نبيكم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول هذا ليس من تفاسير أهل السنة وترك قتال أهل
بيت النبي صلعم هل يحتاج إلى الاستدلال بالنص وهو على إقامة الدليل على إثبات نفي الإمامة ويستدل بالقرآن على وجوب ترك قتلهم
هذا من غرائب الحوادث في البحث انتهى وأقول ليس المراد من ذكر الآية والرواية الاستدلال على وجوب ترك قتل أهل البيت كما زعمه
الناصب قاتله الله بل الغرض الاستدلال على أفضليتهم بما يدل عليه من زيادة مبالغة في المنع والتحريص عن قتل أهل البيت وإفادة
أن عزتهم يجب أن يكون عند الأمة كعزة أنفسهم فكما أن الشخص يمتنع عن قتل نفسه يجب أن يمتنع عن قتلهم وأقل ما
يلزم من ذلك أن يكون عزتهم كعزة جميع الناس فيلزم أن يكونوا أعز الناس وهو دليل الأفضلية وأيضا لو تم ما أورده من
استغناء وجوب ترك قتل أهل البيت عليهم السلام عن الدليل لورد ذلك على ظاهر الآية مع قطع النظر عن الحمل الذي فعلنا
الرواية كما قال فخر الدين الرازي من أن بعضهم أنكر كون الآية نهيا عن قتلهم أنفسهم وقال إن المؤمن مع إيمانه لا يجوز أن
ينهى عن قتل نفسه لأنه ملجأ إلى أن لا يقتل نفسه وذلك لأن الصارف عنه في الدنيا قائم وهو الألم الشديد والذم العظيم
وإذا كان الصارف حاصلا امتنع منه أن يفعل ذلك وإذا كان كذلك لم يكن في النهي فائدة وإنما يمكن أن يذكر هذا النهي
فيمن يعتقد في قتل نفسه ما يعتقده أهل الهند وذلك لا يتأتى في المؤمن ثم قال ويمكن أن يجاب عنه بأن المؤمن مع كونه
مؤمنا بالله وباليوم الآخر قد يلحقه من الغم والأذية ما يكون القتل عليه أسهل من ذلك كما نرى كثيرا من المسلمين قد يقتلون
أنفسهم بمثل السبب الذي ذكرناه انتهى ونقول على هذا القياس يمكن أن يجاب بالبحث عن إيراد الناصب بأن أسلافه من الأموية
والعباسية ومن يحذو حذوهم مع أنهم كانوا يظهرون الإيمان بالله وباليوم الآخر قد لحقهم من حب الخلافة وحرص الرئاسة
من حرمها ما أداهم إلى قتل كثير من أئمة أهل البيت وسادات ذريتهم الطاهرة لظنهم أن أهل البيت حيث كانوا أهل الخلافة
الحقيقية فربما يجتمع الناس عليهم ويؤدي ذلك إلى أخذ الملك منهم فصار القتل عليهم أسهل من التساهل في حفظ الملك
العقيم هذا لكن لا مجال للمناقشة التي فيما قصده المصنف كما عرفت حتى يحتاج في دفعه إلى هذا الجواب والله الموفق للصواب
قال المصنف رفع الله درجته الثمانون وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرا عظيما عن ابن عباس قال
سأل قوم النبي صلعم فيمن نزلت هذه الآية قال إذا كان يوم القيمة عقد لواء من نور أبيض ونادى مناد ليقم سيد المؤمنين
ومعه الذين آمنوا بعد بعث محمد صلى الله عليه وآله فيقوم علي بن أبي طالب عليه السلام فيعطى اللواء من النور الأبيض بيده وتحته جميع
السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار لا يخالطهم غيرهم يجلس على منبر من نور رب العزة ويعرض الجميع عليه رجلا رجلا
فيعطي أجره ونوره فإذا أتى على آخرهم قيل لهم قد عرفتم صفتكم ومنازلكم في الجنة إن ربكم يقول لكم عندي مغفرة وأجرا
عظيما يعني الجنة فيقوم علي والقوم تحت لوائه معهم حتى يدخل بهم الجنة ثم يرجع إلى منبره فلا يزال يعرض عليه جميع
المؤمنين فيأخذ نصيبه منهم إلى الجنة ويترك أقواما على النار وذلك قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم أجرهم ونورهم
يعني السابقين وأهل الولاية له والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم يعني بالولاية بحق علي وحقه واجب على العالمين
انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول هذا من القصص والحكايات التي يرويها الشيعة ولم ينقل صحيح به ولا إسناد ولا شك

انتقاء من الكذب والافتراء وان صح هذا دل على منقبة عظيمة من مناقب امير المؤمنين وهي مسلمة والكلام في النص
واين هذا الاستدلال من المدعى انتهى واقول انما حذف المصنف الاسناد اعتمادا على اشتهاره بين الجمهور وحفظهم في الدفاتر
والصدور ومما حضرنا من الكتب التي ذكر فيها هذه الرواية كتاب شواهد التنزيل من تاليفات الحاكم ابي القاسم عبيد الله
بن عبد الله الحسكاني ومع هذا اكثر مفردات الرواية مؤيدة بايات اخرى من سورة الحديد كما عرفنا الذي في جنب
كونها من القصص والحكايات دون صحيح الروايات سوى بلوغ عصبية الناصب الى اقصى الغايات قال المصنف رفع الله درجته
الحادي والثمانون قوله تعالى الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة
واولئك هم المهتدون نزلت في علي عليه السلام لما وصل اليه قتل حمزة فقال انا لله وانا اليه راجعون فنزلت هذه الآية انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ليس في تفاسير اهل السنة وان صح فهو كسائر اخواتها في عدم دلالة النص انتهى واقول
شان النزول على الوجه الذي نقله المصنف رحمه الله مذكور في تفسير الثعلبي والنقاش وغيرهما فانكاره هذا كسائر انكاراته
الباردة الواردة في مواضع شتى واما الاستدلال بالآية على المطلوب فمن وجهين احدهما الاستدلال بثبوت الصلوات
من الله تعالى اليه عليه السلام مع ان المعلوم عند اهل السنة ان توجيهها الى شخص بانفراده مخصوص بالمعصوم فيدل على عصمته عليه السلام مع
احد المطالب وثانيهما الاستدلال بحصر كمال الاهتداء فيه عليه السلام بقوله تعالى واولئك هم المهتدون ويؤيده قوله تعالى
انا هديناه السبيل في سورة هل اتى وقوله انما انت منذر ولكل قوم هاد كما مر فيدل على الافضلية وهذا مطلب آخر افمن
يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون قال المصنف رفع الله درجته الثاني والثمانون
في مسند احمد بن حنبل قال ابن عباس ما في القرآن آية فيها الذين آمنوا الا وعلي راسها واميرها وشريفها ولقد
عاتب الله تعالى اصحاب محمد صلى الله عليه وآله في القرآن وما ذكر عليا الا بخير وعنه ما نزل في احد من كتاب الله ما نزل في
علي عليه السلام وعن مجاهد نزلت في علي عليه السلام سبعون آية وعن ابن عباس ما انزل الله آية فيها يا ايها الذين آمنوا الا وعلي راسها
واميرها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذه اخبار لو صحت دلت على فضائل علي عليه السلام وكل ما ينقله من مسند احمد بن حنبل
فهو دليل على ان اهل السنة لا يالون جهدا في ذكر فضائل امير المؤمنين ولو كان النص موجودا في امامته لكانوا يروونه و
ينقلونه ولا يكتمونه فعلم ان لا نص هناك انتهى واقول انما ذكر احمد بن حنبل ونظراؤه من اهل السنة تلك الفضائل لاجراء
الله تعالى ذلك على لسانهم ولسان اقلامهم من غير ان يعرفوا ان الشيعة يتطرق بتلك الى توهين امر الخلفاء الثلاثة وكان
المقصود الاصلي لهم من تلك النقول امران دفع تهمة النصب الذي كانوا يخافون منها على اوائل خلفاء دولة العباس حيث كانوا
في الاعتقاد ولطهارة خلوص ما ذهبوا اليه من تصحيح خلافة الثلاثة عن لوث العصبية الجاهلية وشوب الاغراض والكدورات
البشرية ولهذا ترى لما ضاق عليهم الخناق بذلك واستدل الشيعة بذلك على التفضيل على عليه السلام اضطروا الى انكار العقول
وجوزوا تفضيل المفضول قال المصنف رفع الله درجته الثالث والثمانون روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي من علماء
الجمهور واستخرجه من التفاسير الاثني عشر عن ابن عباس في قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر قال هو محمد وعلي وفاطمة والحسن و
الحسين عليهم السلام هم اهل الذكر والعلم والعقل والبيان وهم اهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة والله ما سمي
المؤمن مؤمنا الا كرامة لامير المؤمنين عليه السلام رواه سفيان الثوري عن السدي عن الحارث انتهى قال الناصب خفضه الله اقول





ليس هذا من روايات تفاسير اهل السنة وهي اشياء تدل على فضيلة آل العباء وهذا مما لا ريب فيه ولا ينكرها الا
المنافق ولا يعتقدها الا المؤمن الخالص ولكن لا يثبت به النص انتهى واقول لا يخفى ان الحافظ المذكور من مشاهير اهل السنة
والتفاسير التي استخرج منها من تفاسيرهم فالقول بان هذا ليس من روايات تفاسير اهل السنة لا وجه له وكانه انما
انكر كون تلك التفاسير من تفاسير اهل السنة لانه لكمال عداوته مع الائمة الاثني عشر عليهم السلام لما راى لفظ التفاسير في كلام
المصنف مضافا الى الاثني عشر توحش طبعه واشمأز كانما باهرة القرامطة احضر في الحشر فتوهم ان تلك التفاسير تفاسير الائمة
الاثني عشر او الاثني عشرية القائلين بامامة ذلك العشر ومن كرامات علمائه قدس سره انه الهم بان مثل هذا الناصب الجاهل
ياتي بمثل هذا الانكار فنصل فيما بعد عند ذكر طائفة من جملة الصحابة اسامي مؤلفي تلك التفاسير ليعلم انهم من اهل السنة و
الجماعة ولا يبقى مجال الانكار والمنازعة واما وجه الاستدلال بالآية فظاهر حيث لا امر من سماه الله تعالى باهل الذكر وامر بالرد اليهم
والسؤال عنه لا يكون الا اماما قال المصنف رفع الله درجته الرابع والثمانون عن الحافظ في قوله تعالى عم يتساءلون عن النبأ
العظيم باسناده الى السدي عن رسول الله صلى الله عليه وآله ان ولاية علي يتساءلون عنها في قبورهم فلا يبقى ميت في شرق ولا
غرب ولا في بر ولا بحر الا ومنكر ونكير يسألانه عن ولاية امير المؤمنين بعد الموت يقولون للميت من ربك وما دينك ومن
نبيك ومن امامك وعنه عن ابن مسعود قال وقعت الخلافة من الله تعالى لثلاثة نفر آدم في قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة
وداود انا جعلناك خليفة في الارض وامير المؤمنين ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم داود وسليمان و
ليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم يعني الاسلام وليبدلنهم من بعد خوفهم من اهل مكة امنا يعني في المدينة يعبدونني يعني
يوحدونني ومن كفر بعد ذلك بولاية علي فاولئك هم الفاسقون يعني العاصين لله تعالى ولرسوله وهذا كله نقل الجمهور
واشتهر عنهم وتواتر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر ان المراد بعم علي عليه السلام فلا يصح بحسب المعنى والتركيب ويكون
هكذا علي يتساءلون عن النبأ العظيم وانت تعلم ان هذا تركيب فاسد واما ما ذكر من السؤال في القبر عن ولاية علي فلم
يثبت هذا في الكتاب ولا السنة ولو كانت من اصول الاسلام لكان ينبغي ان يعلمنا رسول الله ويقرره ويشتهر كما اشتهر
باقي اركان الاسلام واما ما نقل عن ابن مسعود انه قال وقعت الخلافة من الله لثلاثة آدم وداود وعلي فآدم وداود عليهما السلام
قد صرح باسميهما في الخلافة في القرآن واما ان يكون المراد من قوله ليستخلفنهم علي فهو غير ظاهر ولا خبر صحيح يدل على هذا
بل الظاهر يشمل الخلفاء الاربع وملوك العرب في الاسلام فان ظاهر الآية ان الله وعد المؤمنين بان يجعلهم خلفاء الارض وينزع
الملك من كسرى وقيصر ويورثه المؤمنين وهذا مؤدى الآية وما فسره في الآية فكل من باب التفسير بالرأي وما ذكر ان كل الآيات
التي ذكرها نقل الجمهور واشتهر عنهم وتواتر فهذا كذب اظهر وابين من كذب مسيلمة الكذاب لان مراده من الجمهور اهل السنة
والجماعة وليس كل ما ذكر متواترا عند اهل السنة وكانه لا يعلم معنى التواتر انتهى واقول قد نقل المصنف ان المراد بعم ومن يتساءل لفظ علي
عليه السلام للمقصود انه جاء مع مجموعه لا انه وانما قال ان الآية نزلت في علي عليه السلام ومراده ان المراد بالنبأ العظيم المذكور فيها هو علي
عليه السلام ويدل عليه الشعر المشهور عن عمرو بن العاص او حسان بن ثابت في مناقبه عليه السلام كما اشار اليه الثعلبي في تفسيره حيث
قال النبأ العظيم القرآن واختلافهم فيه ان بعضهم جعلوه سحرا وبعضهم شعرا او كهانة وقيل نبوة محمد صلى الله عليه وآله كانوا يقولون اما والذي
حدث فعجبوا ان جاءهم منذر منهم وقالت الشيعة هو علي عليه السلام وقال القائل في حقه شعر هو النبأ العظيم وفلك نوح وباب الله

وانقطع الخطاب. انتهى ويؤيده ما رواه الحافظ المذكور عن سدي عن علقمة انه قال خرج يوم صفين رجل من عسكر الشام
وعليه سلاح ومصحف فوقه وهو يقرأ عم يتساءلون فاردت البراز فقال لي علي عليه السلام مكانك وخرج بنفسه وقال اتعرف
النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون قال لا قال والله انا النبأ العظيم الذي فيّ اختلفتم وعليّ تنازعتم وعن ولايتي
رجعتم بعد ما قبلتم وببغيكم هلكتم بعد ما بسيفي نجوتم ويوم غدير قد علمتم ويوم القيمة تعلمون ما عملتم ثم علاه
بسيفه فرمى براسه ويده ثم قال علي عليه السلام ابى الله الا ان صفين دارنا وداركم ما لاح في الارض كوكب وحتى تموتوا
او نموت ومالنا ومالكم عن حومة الحرب مهرب. واما ما ذكره الناصب من ان السؤال في القبر عن ولاية علي عليه السلام لم يثبت
في الكتاب والسنة فكون فيه منعه وثبوت ذلك في الكتاب ما رواه حفاظ اهل السنة في شان نزول الاية واما في السنة فانه
من المسؤلات في القبر لكان ينبغي ان يعلمنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتواتر واشتهر اه فجوابه ان رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم قد بين لنا ذلك في غدير خم عند نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي في شان ولاية
علي عليه السلام لما سبق من دلالته ودلالة غيره من الايات والاحاديث على ان امامة علي عليه السلام من اركان الدين وقد تواتر واشتهر
في زمان النبي صلى الله عليه وآله وقبل استقرار غمة الخلاف في قلوب الناس ثم رسخت تقليد السلف وايقاعهم الشبهة في
قلوب الناس سيما في زمان بني امية الباغين في محو آثار اهل البيت عليهم السلام ومناقبهم عن تواترها عند جمهور اهل السنة
المقلدة للسلف الجاهلين في ظلمات الشبهة وبقي تواترها مستورا عندهم وبالجملة شرط حصول العلم بالخبر المتواتر ان لا يكون سبق
شبهة الى السامع او تقليد ما في موجب خبره بان يكون معتقدا نفيه فان انضمام الشبهة ونحوها الى الذهن واعتقاده له
مانع من قبول غيره والاصغاء اليه ومن هذا ورد قوله صلى الله عليه وآله وسلم حبك الشيء يعمي ويصم وبهذا الشرط يحصل الجواب
لمن خالف الاسلام من الفرق اذا ادعى بلوغ التواتر في دعوى نبينا صلى الله عليه وآله النبوة وظهور المعجزات على يده مواخذة
لدعواه فان المانع لحصول العلم لهم بذلك دون المسلمين سبق الشبهة الى نفيه ولولا الشرط المذكور لم يتحقق جوابهم الا
بغير معجزة القرآن وسيعلم الناصب الشقي كل ذلك عند الموت ونحوه كما قال تعالى كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون وقال وسيعلم
الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون. واما ما رواه المصنف عن ابن مسعود فمع كونه منقولا من كتب المناقب لاهل السنة مما يدل
عليه الاية تعم كلما ذكر امر الخلافة اضافة الى نفسه واشار الى كونه من عند الله فقال في شان آدم عليه السلام اني جاعل في الارض
خليفة وفي شان داود عليه السلام انا جعلناك خليفة في الارض وفي حق هرون حكاية عن موسى هرون اخلفني في قومي فان سياق
الاية يدل على انه انما قال ذلك بامره تعالى ثم الخبر وكذا من نظير هذه الايات والامامة عند اهل السنة يثبت باختيار الناس بل
باختيار رجل واحد كما مر تفصيله فلو لم يحمل الاية على خلافة علي عليه السلام واولاده عليهم السلام لزم خلف وعد الله تعالى وتحقيق
الكلام وتوضيح المرام يتوقف على نقل ما ذكره الرازي في تفسير هذا المقام مع ايراد ما سنح لنا عليه من الرد والالزام فنقول قال ان
الاية دلت على امامة الائمة الاربعة وذلك لانه تعالى وعد الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الحاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وآله
وهو المراد بقوله ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وان يمكن دينهم المرتضى وان يبدلهم بعد الخوف امنا ومعلوم
ان المراد بهذا الوعد بعد الرسول لان استخلاف غيره لا يكون الا بعده ومعلوم انه لا نبي بعده لانه خاتم الانبياء فاذن المراد بهذا
الاستخلاف طريقة الامامة ومعلوم ان هذا الاستخلاف الذي هذا وصفه انما كان في ايام ابي بكر وعمر وعثمان لان في ايامهم كانت

التحقيق



الفتوح العظيمة وحصل التمكين وظهور الدين والامن ولم يحصل ذلك في ايام علي عليه السلام فان قيل الاية متروكة الظاهر
لانها يقتضي حصول الخلافة لكل واحد من آمن وعمل صالحا ولم يكن الامر كذلك نزلنا عنه لكن لم لا يجوز ان يكون المراد منه عليا
عليه السلام والواحد قد يعبر عنه بلفظ الجمع على سبيل التعظيم كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر وقال في حق علي عليه السلام والذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلنا عنه ولكن نحمله على الائمة الاثني عشر والجواب عن الاول ان كلمة من للتبعيض فقوله
منكم يدل على ان المراد من هذا الخطاب بعضهم وعن الثاني ان الاستخلاف بالمعنى الذي ذكرتموه حاصل لجميع الخلق فالمذكور
ههنا في معرض البشارة ينبغي ان يكون مغايرا له واما قوله تعالى كما استخلف الذين من قبلهم فالذين كانوا قبلهم قد كانوا خلفاء
تارة بسبب النبوة واخرى بسبب الامامة والخلافة حاصلة في الصورتين وعن الثالث انه وان كان من مذهبنا ان النبي لم يستخلف
احدا بالتعيين ولكنه قد استخلف بذكر الوصف والامر بالاختيار فلا امتناع في هؤلاء الائمة الاربعة انه تعالى استخلفهم وان الرسول
استخلفهم وعلى هذا الوجه قالوا في ابي بكر خليفة رسول الله فالذي قيل انه عليه السلام لم يستخلف اريد به على وجه التعيين و
اذا قيل استخلف فالمراد منه على طريقة الوصف والامر بالاختيار وعن الرابع ان حمل لفظ الجمع على الواحد مجاز وهو خلاف الاصل
وعن الخامس انه باطل لوجهين احدهما ان قوله تعالى منكم يدل على ان هذا الخطاب كان مع الحاضرين وهؤلاء الائمة ما كانوا
حاضرين الثاني انه تعالى وعدهم القوة والشوكة والنفاذ في الحكم ولم يوجد ذلك فيهم فثبت بهذا صحة امامة الائمة الاربعة وبطل
قول الرافضة الطاعنين على ابي بكر وعمر وعثمان وبطلان قول الخوارج الطاعنين على ~~ابي بكر وعمر وعثمان وبطلان قول~~ الخوارج الطاعنين على
عثمان وعلي انتهى كلامه واقول وبالله التوفيق فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما اجاب به عن الاول مردود بان كلمة من التبعيضية
في الاية انما يقتضي كون الذين آمنوا وعملوا الصالحات بعض الناس المكلفين لا كون الموعود بالاستخلاف بعض الذين آمنوا
وعملوا الصالحات فظاهر الاية يقتضي استخلاف كل من آمن وعمل صالحا كما ذكره المعترض واما ثانيا فلان ما اجاب به عن الثاني
مدفوع بان كون الاستخلاف بالمعنى الذي ذكره المعترض حاصلا لجميع الخلق ممنوع لان المعترض فسر الخلافة المقابلة للخلافة الالهية
بالسكون في الارض والتصرف فيها مطلقا واراد بالتصرف في الارض التصرف الحاصل لصالحي الملوك المتصرفين في بعض الاقطار
والاقاليم والبلدان بلا حصول شرائط الخلافة الالهية فيهم ومثل هذا التصرف غير حاصل لجميع الخلق وهو ظاهر جدا واما ما ذكره
مما حاصله ان الخلفاء الذين اشار اليهم سبحانه وتعالى بقوله كما استخلف الذين من قبلهم كانوا خلفاء ايضا باحد [illegible]
الوجهين فهو تشكيك مهمل ومغالطة ظاهرة لان من يقول بجواز حمل الخلافة في جانب المشبه على غير الخلافة الالهية كيف
يقول بحملها على ذلك في جانب المشبه به بل نقول ليس قبل بعثة نبينا صلى الله عليه وآله خلفاء الا انبياء او ائمة كذلك كانوا خلفاء
[illegible] صالحون في دينهم واما ثالثا فلان ما اجاب به عن الثالث مدخول بان الامة على قولين ان الخلافة بالنص دون الاختيار
وبالاختيار دون النص والذين قالوا ان الخليفة لا يكون الا بالنص من الله تعالى ورسوله قالوا ان الخليفة هو علي واولاده
عليهم السلام والذين قالوا بالاختيار قالوا بصحة خلافة الصحابة فالقول بالنص مجملا ومعينا لاحد غير علي عليه السلام يكون قولا ثالثا
خارقا للاجماع واحتمال [illegible] من الالزام مع ان هذا التاويل مما يابى عنه ظاهر ما رواه الحميدي في اول مطاعن ابي بكر عن
عمر انه قال ان لم استخلف فان رسول الله لم يستخلف وان استخلف فان ابا بكر استخلف وعجبا للايمان النفي و
الاثبات في كلامه مقتضيان ورودهما على موضع واحد كما لا يخفى وايضا قال تعالى كما استخلف الذين من قبلهم ومن المعلوم

حمل

موضع

ان الذين استخلفت من قبل كآدم وداود وهرون عليهم السلام انما كانت خلافتهم على النص والتعيين من الله تعالى لا على طريق
الاختيار من الامة سيما اختيار جماعة منهم لواحد على التعيين تارة واختيار واحد منهم لواحد معين مرة واختيار واحد منهم
لواحد غير معين من ستة نفر على طريقة الشورى اخرى وايضا لما كانت اراء الناس مختلفة فالغالب ان يكون اختيارهم موجبا
للفتنة والنزاع كما صرح به الشيخ ابو علي قدس سره في الهيات الشفاء وكمعنى بقوله … ثم … لاختيار الامام وقال الغزالي
في منهاج العابدين ولقد التقوى يعني فتامل فيها اصلين احدهما انك تعلم ان الاختيار لا يصلح الا لمن كان عالما بالامور بجميع
جهاتها باطنها وظاهرها حالها ومآلها والا فلا يامن ان يختار الفساد والهلاك على ما فيه الخير والصلاح الا ترى انك
لو قلت لبدوي او قروي انتقد لي هذه الدراهم وميز بين جيدها ورديها فانه لا يهتدي لذلك ولو قلت لسوقي غير صيرفي
فربما يغش ايضا فلذا من الآبات تعرضها على الصيرفي الخبير بالذهب والفضة وما فيهما من الخواص والاسرار وهذا العلم المحيط
بجميع الامور من جميع الوجوه لا يصلح الا لله رب العالمين وحده لا شريك له فلذلك قال تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان
لهم الخيرة انتهى مقاله ومن الطرائف ان الاية المذكورة على ما ذكره صاحب الكشاف والقاضي البيضاوي وغيرهما قد نزلت في رد
قريش لاجل انهم لم يرضوا برسالة النبي لا بقاء حضرة الرسول صلى الله عليه وآله وكانوا يقولون لولا نزل هذا القرآن على رجل
من القريتين عظيم فرد الله تعالى عليهم بان اختيار الرسل واهل الامر في الدين انما يكون من جانبه تعالى لانه عالم بمصالح العباد ليس
لاختيار العباد فيها مدخل واعتبار لعدم علمهم بالصلاح والفساد فكيف يمكن اعتبار اختيار احاد الامة في باب الامامة مع ان
الكتاب والسنة ناطقان بان جماعة من الانبياء الذين كانوا ناظرين بنور النبوة وبصيرة الرسالة مؤيدين بالمكاشفة بل
ومخالطة الملائكة اختاروا بعض قومهم بعد الاختبار والتجربة والصحبة فظهر آخر الامر ضرر ذلك الاختيار وتبين ان
الصواب كان خلافه فمن ذلك ان يعقوب عليه السلام اختار كبار اولاده لحفظ ولده يوسف عليه السلام وقد ظهر ضرره اخر وكذا
اختار موسى عليه السلام من قومه سبعين رجلا من قومه لميقات ربه فلما حضروا في ذلك المقام قالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة ولا اثر الا بتظهير على موسى عليه السلام انهم كانوا سفهاء فقال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ومن المتفق عليه ان نبينا صلعم
اختار وليد بن عقبة للارسال الى بني المصطلق لاجل اخذ الصدقات وكان بينه وبينهم احنة وعداوة فلما قرب من ديارهم
وسمعوا به استقبلوه تعظيما لرسول الله صلى الله عليه وآله فخشيهم مقاتليه فرجع وقال للنبي صلى الله عليه وآله انهم ارتدوا ومنعوا
الزكوة فهم رسول الله بانفاذ جيش لقتال هؤلاء القوم فانزل الله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان
تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وايضا من المتفق عليه ان النبي صلى الله عليه وآله اختار خالد بن الوليد لاجل
لاصلاح حال بني جذيمة اليهم دعوة فقتل جمعا كثيرا منهم بسبب عداوة وضغن كان في قلبه منهم من ايام الجاهلية حتى ارسل
صلوات الله عليه … تدارك … حالهم وتسليتهم وقال صلوات الله عليه في ذلك المقام اللهم اني ابرء اليك مما فعله
خالد وكذا ذكر القوم في كتبهم ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اختار ابا بكر واعطاه الراية في يوم خيبر فرجع منهزما وفي رواية
انه بعث ابا بكر ثم اختار عمر فهو … اختار الفرار على القرار حتى فتح الله على يد كرار غير فرار ولا يخفى على العاقل المنصف انه اذا
كان الانبياء عليهم السلام مع كمال عصمتهم وفضلهم وتاييدهم من عند الله قد حصل لهم ضرر الاختيار في كثير من الامور فكيف يمكن
الاعتماد على اختيار عدة من الصحابة في بواطن امور الدين مع ظهور انهم لم يكونوا الا الظاهر اكثر الامور معتقدين بل كان بعض

فانهم



في زعمهم عدتم اقل فقها وفهما من ناقصات العقل والدين واما رابعا فلان ما ذكره من ان حمل الواحد على الجمع خلاف
الاصل مقدوح بان العدول عن الاصل اذا دل الدليل على خلافه جائز بل واجب كما في المتشابهات وغيرها والدليل
ههنا عدم صلاحية غير علي عليه السلام للخلافة الالهية كما علم سابقا وايضا ارتكاب تجوز حمل الجمع على الواحد معارض بارتكاب
تجوز حمل الخلافة على الخلافة الثابتة باختيار الناس دون الخلافة الحقيقية الثابتة بالنص من الله ورسوله فافهم واما
خامسا فلان ما ذكره في الجواب عن الخامس اولا من تزييف بانه ان اراد ان احدا من هؤلاء الائمة لم يكن حاضرا عند نزول
الاية فكذب فان الظاهر حضور علي عليه السلام بل الحسن والحسين عليهما السلام ايضا وان اراد ان جميعهم لم يكونوا حاضرين فنقول
الخطاب لا يقتضي ذلك بل يكفي فيه توجيه الكلام الى الحاضرين اصالة والى الغايبين والمعدومين تبعا كما تقرر في الاصول
ان قيل ان نفس الخطاب وان كان شاملا للغايبين والمعدومين في زمان النزول لكن التمكين من الدين وتبديل الخوف
بالامن لم يحصل لاكثر هؤلاء الائمة الذين لم يكونوا حاضرين عند النزول قلت الخلافة الالهية لا تستدعي التمكن من الدين
كما علم ذلك من حال كثير من الانبياء عليهم السلام وكذا الكلام في تبديل الخوف بالامن ويشهد له قوله تعالى حاكيا عن موسى عليه السلام
ففررت منكم لما خفتكم على ان تبديل الخوف بالامن لم يحصل في زمن الخلفاء الثلاثة ايضا على حد ما اخبر الله تعالى بقوله
يعبدونني لا يشركون بي شيئا فان تبديل الخوف بالامن بهذا المعنى لم يحصل في زمان الصحابة الا في بعض المواضع بل
لم يحصل الامن مطلقا في شيء من المواضع مطردا بالنسبة الى جميع احاد المسلمين كيف وقد قتل في زمان ابي بكر بن نويرة
وامثاله من المسلمين الذين اتهموهم بالردة واضرموا النار على باب اهل البيت لاجل اخذ البيعة منهم واخذوا فدك غصبا
الى غير ذلك وكذا في زمان عمر وعثمان كما لا يخفى على من تامل في مطاعنهم الاتية واما سادسا فلان ما ذكره ثانيا مخدوش
بان وعد القوة والشوكة لا يقتضي حصوله في الجميع بل يكفي حصوله في بعضهم لان قوة بعضهم في الدين قوة الباقي
كما صرح النيسابوري في تفسير قوله تعالى من يرتد منكم عن دينه فسوف ياتي الله بقوم الاية حيث قال ان محاربة من ارتد
بعين الاوائل هي محاربة الاوائل فانهم بل يقول ان قوله منكم وان كان يقتضي ان يكون الخطاب مع الحاضرين لكن لا يقتضي
ان يكون وعد الاستخلاف والتمكين بحصول ذلك لانفسهم بل يكفي في انجاز الوعد حصول البعض في ذراريهم مثلا ويقال كما
يعد السلطان بعض اهل عسكره بانه لو حمل على عسكر عدوه وقاتلهم ثم قتل ان يعطي اولاده شيئا من الايالة والامارة
هذا والحق كما صرح به اصحابنا وورد به الخبر عن طريق اهل البيت عليهم السلام ان المراد بهذا الخليفة هو مهدي اهل البيت عليهم السلام
لا جميع الائمة ولا الخلفاء الثلاثة بناء منهم على فتح بلاد العرب وبعض بلاد العجم في زمانهم كما اشار اليه الناصب … بنزع
الملك من كسرى وقيصر ولا علي عليه السلام بناء على ما احتج به الطبرسي ههنا الزاما من رواية ابن مسعود المروية من طريق اهل
السنة ولما قلنا ذلك لان الظاهر من قوله تعالى هو الارض مشارق الارض ومغاربها وتمكين الدين وتبديل الخوف بالامن
على الوجه الذي ذكر في الاية ومن جهة الاطراد انما يحصل للمهدي الامام الموعود المنتظر الذي قال فيه النبي صلعم لو لم يبق من
الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من ولدي يواطي اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملأ الارض قسطا وعدلا
كما ملئت جورا وظلما نور الله عيوننا بنور لقائه وجعلنا من المجاهدين تحت لوائه رجعنا الى تتمة كلام الناصب فنقول ان
قوله وليس كل ما ذكر متواترا عند اهل السنة وكانه لا يعلم معنى التواتر مردود بان مراد المصنف قدس سره من التواتر ههنا

المتواتر معنى لا لفظا كما سنحقق الكلام فيه بعيد ذلك ان شاء الله تعالى فكان هذا الناصب الجاهل لا يعلم من التواتر
الا التواتر لفظا واستعمال العلم قال المصنف رفع الله درجته واما السنة فالاخبار المتواترة عن النبي صلى الله عليه وآله
الدالة على امامة علي عليه السلام وهي اكثر من ان تحصى وقد صنف الجمهور واصحابنا في ذلك واكثروا ولنقتصر هاهنا على القليل
الكثير غير متناه وهي اخبار الاول ما رواه احمد بن حنبل في مسنده قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله كنت انا وعلي بن ابي
طالب نورا بين يدي الله قبل ان يخلق آدم باربعة عشر الف عام فلما خلق الله آدم قسم ذلك النور جزئين فجزء انا وجزء
علي وفي حديث آخر رواه ابن المغازلي الشافعي فلما خلق الله آدم ركب ذلك النور في صلبه فلم يزل في شيء واحد حتى
افترقنا في صلب عبد المطلب ففي النبوة وفي علي الخلافة وفي خبر رواه ابن المغازلي عن جابر بن عبد الله حتى قسمها جزئين
جزء في صلب عبد الله وجزء في صلب ابي طالب فاخرجني نبيا واخرج عليا وصيا انتهى قال الناصب خفضه الله اورد
ابن الجوزي هذا الحديث بمعناه في كتاب الموضوعات في طريقين وقال هذا حديث موضوع على رسول الله صلى الله عليه
وآله والمتهم به في الطريق الاول محمد بن خلف المروزي قال يحيى بن معين كذاب وقال الدارقطني متروك وفي الطريق
الثاني المتهم به جعفر بن احمد وكان رافضيا وقال ابو سعيد بن يونس كان رافضيا كذابا يضع الحديث في سب اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والنسبة الى مسند احمد باطل فانه ليس فيه واما ما ذكر ان الاخبار متواترة من النبي صلى الله
عليه وآله وسلم على امامة علي فنسأله اولا عن معنى التواتر فان قال انه يبلغ عدد الرواة حدا لا يمكن العقل ان يحكم بتواطيهم
على الكذب فنقول اتفق جميع المحدثين انه ليس لنا حديث متواتر الا قوله صلى الله عليه وآله من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده
من النار فهذا الحديث في كل عصر رواه جماعة تحكم العقل على امتناع تواطيهم على الكذب وبعضهم الحق حديث البينة على
المدعي واليمين على من انكر بالمتواتر فكيف هذا الرجل الجاهل بالحديث والاخبار بل بكل شيء حتى اني ندمت من معارضة كتابه
وشرعت بالجواب لسقوطه عن مرتبة المعارضة لانحطاط درجته في سائر العلوم معقولها ومنقولها اصولها وفروعها
لكن ابتليت بهذا مرة فصبرت يحكم بان المنقول عن مسند احمد متواتر واحمد بن حنبل قد جمع في مسنده الضعيف والمنكر
لانه مسند لا صحيح وهو لا يعرف المسند الا الصحيح ولا يفرق بين الغث والسمين والمخالف رجل مجهول لا يعرفه احد ولم
يعده احد من العلماء من جملة المصنفين والمحدثين والعجب ان هذا الرجل لا ينقل حديثا الا من جماعة اهل السنة لان
الشيعة ليس لهم كتاب ولا رواية ولا علماء مجتهدون مستخرجون للاخبار فهو في اثبات ما يدعيه عيال على كتب اهل السنة
فاذا ما كان كذلك فلم لا يروي عن كتب الصحاح فهو يترك المنقولات في الصحاح بل يطعن فيها ويذكر المناكير والضعفاء والمجهولات
من جماعة مجهولة منكرة ويجعله سند المذهب الباطل الفاسد وهذا عين التعصب والتخبط ثم ما ذكر من التواتر فان ادعى
انها متواترة عند اهل السنة والجماعة فقد بينا بطلانه وانه ليس حديث متواتر عندنا الا ما ذكرناه وان ادعى التواتر عند
الشيعة والروافض فكل الناس يعلمون ان عدد الشيعة والروافض في كل عصر من العصر الاول الى هذا العصر ما بلغ حد
الكثرة والاستفاضة فضلا عن حد التواتر فلا يمكن لهم دعوى التواتر في اي معنى كان وما ذكره من الاخبار في هذا الباب
اكثرها ضعيف وموضوع فلا يصح له الاستدلال به ولكن نذكره على دابنا ونتكلم على كل خبر بما هو الحق ان شاء الله اقول
حديث النور حديث اتفق الفريقان اظهر صحة من النور على شاهق الطور لكن المخالفين يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم

١٥٤

والله متم نوره ولو كره الكافرون فانا قد رأيناك من اول كتب هذا الناصب الشقي وتخريبه في الكتاب والسنة والفقه حتى كتب
وحشيفها ترويجا لامره وتخريجا من مهرب ما الزمه وقد ترقى فيه من ابطال ما في هذا الكتاب المستطاب فان الحكم بوضع هذا
الحديث او ضعفه لم يوجد في كتب المتاخرين من اهل السنة كمختصر الفيروزآبادي والمقاصد الحسنة للسخاوي وكتاب اللآلي
للسيوطي وكتاب الذيل له وكتاب الوجيز له وموضوعات الصغاني فما نسبه الى ابن الجوزي لا يسلم منه الا بعد ظهوره وصحة النقل
وبعد تسليم ظهوره لا يلتفت اليه هاهنا من وجهين احدهما ان الحديث مما اتفق على نقله الفريقان وجمع واحد منهم الا انهما
روايتهما له وقد صرح السخاوي في شرح الرسالة المنظومة للجزري في اصول الحديث بان المعتمد انه ليس في مسند احمد شيء
موضوع وهذا القدر كاف فيما نحن فيه والثاني ان ابن الجوزي متهم عند اصحابه بانه تجاوز في حكم الوضع حد الاعتدال فهو عنده
اهل البيت خصوصا في مناقب علي عليه السلام قال العلامة جلال الدين السيوطي في كتبه اللآلي قد اكثر ابن الجوزي في الموضوعات من اخراج الضعيف
بل ومن الحسان بل ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ منهم ابن الصلاح وقد ميزت في مجموعه ثلثمائة حديث وكان لا سبيل الى اجمعها
في الموضوعات منها حديث في صحيح مسلم وفي صحيح البخاري رواية حماد بن شاكر واحاديث في بقية الصحاح والسنن ونقل فيه عن احمد
بن المجد انه قال انه لم يصب فيه ابن الجوزي اطلاقه الوضع لكلام قاله في بعض رواته فلان ضعيف او ليس بقوي او لين فحكم
بوضعه من غير شاهد عقل ونقل ومخالفة كتاب او سنة او اجماع وهذه عدوان ومجازفة انتهى وكذا الكلام في يحيى بن معين فانه
كان امويا ناصبيا طاعنا في كل من استشم منه رائحة من محبة اهل البيت عليهم السلام قال الفخر الرازي في رسالته المعمولة لتفضيل
مذهب الشافعي ان يحيى كان ينسب الشافعي الى التشيع وكان شديد الحسد له وكان يلوم احمد بن حنبل على تعظيمه وكان احمد
يلومه على ذلك الحسد وقد طعنوا في يحيى بكثرة طعنه في الناس فقالوا لابن معين في الرجال وقيعة   سيسأل عنها والمليك شهيد
فان يك صادقا فهي لا شك غيبة   وان يك زورا فالقصاص شديد انتهى هذا مع ما علم من دأب اهل السنة انهم اذا اظهر علماء
الشيعة عليهم حديثا يدل على خلافة امير المؤمنين عليه السلام او فضيلته او طعن احد من الصحابة الثلاثة مرويا في كتب اسلافهم
اخذوا في قدح بعض رجاله او تاويله او تخصيصه الى غير ذلك من التصرفات كما لا يخفى واما ما ذكره من ان الحديث المتواتر منحصر
عند جميع المحدثين في واحد او اثنين فذلك لو سلم انما هو في الحديث المتواتر لفظا دون المتواتر معنى والمص انما ادعى تواتر
الحديث المذكور معنى وهو عبارة عن اخبار جماعة بلغوا حد المنع تواطيهم على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة مشتركة
في معنى كلي وان كان كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك الكلي المشترك يكون متواترا لضرورة اخبارهم عن جزئياته
المشتمل عليه بالتضمن او الالتزام مثال الاول لو اخبر واحد بان حاتما اعطى مائة دينارا وآخر بانه اعطى فرسا وهلم جرا فالقدر
القدر المشترك وهو اعطاء ماله شيئا وهو المعبر عنه بالسخاوة يوجد في الكل والسخاوة التي هي مطلق اعطاء المال الغير جزء كل
من الاعطاءات الجزئية وهذا بحسب الظاهر والا فالسخاوة كما هو المشهور كيفية نفسانية هي مبدأ تلك الاعطاءات ومثال الثاني
الاخبارات عن وقايع حضرة امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام في حروبه من انه هزم الشجعان في خيبر وقتل عمرو بن عبد ود
في وقعة الخندق وقد عجز عنه جميع الحاضرين ولم يقدموا على مبارزته وهو اذ ذاك في سن اثني عشر سنة فضربه ضربة بعد
المجادلة والمشابكة العظيمتين وقال النبي صلى الله عليه وآله لضربة علي يوم الخندق تعدل عبادة الثقلين ودخل على المسلمين من
ذلك اليوم لم يدخلهم مثله قط الى غير ذلك مما لا يحصى فانها تفيد العلم بالقدر المشترك الذي هو الشجاعة وهو لازم لجميع

ظاهر والحاصل ان المخبرين اذا بلغوا حد التواتر ولكن اختلفت اخبارهم بالوقائع التي اخبروا بها مع اشتراكها في
معنى هو قدر مشترك بينها فالكل مخبرون عن ذلك المشترك ضرورة اخبارهم عن جزئيات المشتملة عليه بالتضمن كما
في الاول او الالتزام كما في الثاني ومعنى تواتر القدر المشترك ان العلم القطعي يحصل من سماعها بطريق العادة وقد حفظ
هذا ونظيره ملخص فيه ما قال ابن حجر المتأخر في صواعقه من ان الحديث الذي اخرجه الشيخان عن ابي موسى الاشعري رضي عن
النبي صلى الله عليه وآله من قوله مروا ابا بكر فليصل بالناس اه حديث متواتر فانه ورد من حديث عائشة وابن عباس وابن مسعود
وابن عمر وعبد الله بن زمعة وابي سعيد اه فتدبر واما ما ذكره من انحطاط درجة المصنف قدس سره في سائر العلوم فهو
بجهله يعذر في ذلك وقد قيل انما يعرف ذو الفضل ذووه ولا يخفى على من كان له في تواريخ الدولة القاهرة الايلخانية
الى السلطان الفاضل السعيد الجايتو محمد خدابنده انار الله برهانه ان زمانهم كان اكثر تربية للاولياء والعلماء والحكماء والفهماء
وكان المعاصر لهم العلامة خلق كثير كنجم الدين عمر الكاتبي القزويني والقاضي البيضاوي والعلامة الشيرازي والحكيم محمد بن
محمد الكيشي والمولى الفاضل بدر الدين محمد الحنفي الشوشتري والقاضي نظام الدين عبد الملك المراغي والسيد ركن الدين الموصلي
ونعلم نصير جهات البخاري وغيرهم من مشاهير الحكماء والمتكلمين الذين عجزوا عن مناظرته فسلموا له حقية مذهب الحق
اختار السلطان مع كثير من اهل زمانه مذهب الامامية على التفصيل المشهور المسطور في سير الجمهور فالقول بانحطاط درجة
مثل هذا العلم العلامة الذي سلم علو درجته مثل هذه العلماء الاعلام ان راو بجلالة قدرهم مع ظهور ان هذا الناصب الشقي الجاهل
لا يصلح لحمل غاشيتهم بل لمس ما شيئهم ولا الحماية ما الق من القول يسقط درجة المصنف العلامة كلام ساقط قد كفى بغزارة ادلته
شيوع صيت كماله بين الجمهور وظهور بعده امثاله كالنور على قلل الطور وكالوم على هذا القاصر الشقي في النفس والانكار
المذكور لان ذلك من هزل الدهر مع اهل الجهل والغرور واما قوله وهو لا يعرف المسند الا الصحيح فكلام سقيم لان الجاهل
الناصب لم يعرف معنى الصحيح الا انما سماه مؤلفه بالصحيح ولو سموا جميع المسندات والمرسلات بالصحيح لاستوى الكل عنده في
الصحة ومن اين علم ان البخاري ومسلما قد اتيا بما شرطاه من اسباب الصحة وقد رواه البخاري رواة للتصحيح عن رواة الضعيف
وان احمد مثلا لم يبين ذلك ولم لا يجوز ان لا يكون جرح من جرح مسلم ورد عند احمد مثلا ثابتا عنده كما قيل مثل ذلك في جواب
من عاب مسلما بروايته في صحيحه عن جماعة من الضعفاء والمتوسطين فقد نقل النووي في ذلك عن ابن الصلاح وجوها من
الجواب منها ان ذلك يمكن ان يكون فيمن هو ضعيف عند غيره ثقة عنده ولا يقال الجرح مقدم على التعديل لان ذلك فيما
اذا كان الجرح ثابتا مفسر السبب والا فلا يقبل الجرح اذا لم يكن كذا وقد قال الامام ابو بكر احمد بن ثابت الخطيب البغدادي وغيره
ما احتج به البخاري ومسلم وابو داود من جماعة علم الطعن فيهم من غيرهم محمول على انه لم يثبت الطعن المؤثر مفسر السبب انتهى ومما
يناسب التنبيه عليه في هذا المقام ان اعتقادهم لصحة جميع ما في جامعي البخاري ومسلم ناش عن محض التعصب والحماقة ويدل
على ذلك ما ذكره ابن حجر العسقلاني في مقدمة شرحه على البخاري في الفصل التاسع في سياق اسماء من طعن فيه من رجال هذا
الكتاب حيث قال ينبغي ان يعلم ان تخريج صاحب الصحيح لاي راو كان مقتض لعدالته عنده وصحة ضبطه وعدم غفلته ولا سيما
ما انضاف الى ذلك من اطلاق جمهور الائمة على تسمية الكتابين بالصحيحين وهذا معنى لم يحصل لغير من خرج عنه في الصحيح
فهو بمثابة اطباق الجمهور على تعديل من ذكر فيهما انتهى وعجب الحماقة فيه ظاهر لانه لما ادعى البخاري جمع الاحاديث الصحاح في كتابه



وسمى هو كتابه بالصحيح لزم الجمهور بذلك الاطلاق والتسمية عرفا وعادة وان كان ما فيه سقيما فان العرف قد جرى بان واحدا
منا اذا سمى عبده الزنجي مثلا بالكافور وافقه الجمهور في ذلك الاطلاق وسموه به مع علمهم بانه من تسمية الشيء باسم ضده ولهذا
ترى فقهاء اهل السنة مع حكمهم بحرمة علم المنطق واقسام حكمة الفلاسفة والحكم بكفرهم يعبرون عن كتابي الشفاء والنجاة لابي
علي بن سينا بهذين الاسمين لا بالمرض والهلاك ونحوهما فلا دلالة في تعبير الجمهور عن كتاب البخاري بالصحيح على تعديل من
ذكر فيه من الرواة ومما ذكرناه من ان البخاري نفسه سمى كتابه بالصحيح واضح قد سبق من هذا الشقي التصريح به حيث قال في اوائل
المقدمة انه التزم فيه الصحة وان لا يورد فيه الا حديثا صحيحا هذا اصل موضوعه وهو مستفاد من تسميته اياه بالجامع الصحيح
المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسننه وايامه ومما نقلناه عنه من رواية الائمة عنه صريحا الى آخره فتدبر وقد مر في
ايضاح سقم ما ذكره هم نبذ في شرح البحث الخامس ان شاء الله تعالى واما قوله والمغازلي رجل مجهول لا يعرفه احد علم بعده احد
من العلماء من المصنفين والمحدثين فانكار باطل لا يروج على احد من العلماء والمحدثين فان ابن المغازلي هو مؤلف كتاب المناقب
ابو الحسن الفقيه الشافعي الواسطي الذي يعرفه من متأخري المحدثين ابن حجر المتأخر الشافعي وينقل عنه في كتابه المسمى بالصواعق المحرقة
عند ذكر الآية السادسة من الآيات الواردة في فضائل اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله فظهر ان الداعي له الى الحكم بجهالة ابن المغازلي
انما هو جهله او تجاهله الناشئ من تعصبات الجاهلية واما قوله والعجب ان هذا الرجل لا ينقل حديثا الا من جماعة اهل السنة لان
الشيعة ليس لهم كتاب ولا رواية ولا علماء مجتهدون اه فمن اعجب العجاب الذي قصد به خدعة العوام لظهور ان الشيعة انما
يحتجون على اهل السنة باحاديثهم لكونها اتم في الالزام واقوى في الافحام والا فلهم في الحديث ما هو اضعاف الصحاح الستة مثل
الستة كجامع الكافي للشيخ الحافظ محمد بن يعقوب الكليني الرازي وكتابي التهذيب والاستبصار للشيخ النحرير ابي جعفر الطوسي
وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ الاقدم ابن بابويه رحمهم الله وغيرها من الكتب المشحونة بالاحاديث الصحيحة والحسنة والموثقة
المروية من طريق اهل البيت عليهم السلام وقد ذكر الشهرستاني في كتاب الملل والنحل جماعة من اكابر مصنفي الامامية كما مر في المقدمة
لما علم المصنف قدس سره ان الخصم وهم اهل السنة لا يتلقون احاديث الشيعة بالقبول عنادا ولجاجا بادر الى الاحتجاج عليهم باحاديثهم
ورواياتهم لانها اوكد في الالزام كما ذكرنا وكما قال والدي قدس سره اه روحه شعر خواهى كه شود خصم تو عاجز زسخن ؛ يك چند
بكار قول بر آن تكن ؛ خصم سخن تو چون نكرد ملزم ؛ او را بسخنهاى خودش ملزم كن ؛ وكان هذا الناصب الجاهل لم يعرف
معنى بحث الالزام والتحقيق ومقام استعمالهما وهذا غاية الجهل والبعد عن مرتبة ارباب التحصيل كما لا يخفى على المحصل واما
قوله فكل الناس يعلمون ان عدد الشيعة والروافض في كل عصر من العصر الاول الى هذا العصر ما بلغ حد الكثرة والاستفاضة
اه ففيه اولا ان ذلك الكلام الذي قد مر يعلمهم هم المتسمين باهل السنة الجهال الذين قالوا انهم تحمر فكلهم لا خير في كلامهم
فلعنة الله على الكل فلا يصير علمهم حجة على غيرهم وثانيا ان نفيه لبلوغ الشيعة حد التواتر في عصر من الاعصار عناد محض و
كذب بحت يدل عليه حال بلدان الشيعة كالمتأصلين من اهل المدينة الطيبة والكوفة ونواحيها وقم وكاشان وسبزوار
وغير ذلك مما لم يوجد فيها قط غير الشيعة فضلا عن البلاد المشتركة ويشهد ايضا بخلافه عبارات اصحابه منها ما ذكره الذهبي
في اول كتاب ميزان الاعتدال في احوال الرجال عند ذكر ابان بن تغلب من انه شيعي صلب لكنه صدوق فلنا صدقه وعليه بدعته وقد وثقه
احمد بن حنبل وابن معين وابو حاتم انه ثقة وذكره ابن عدي وقال انه كان غاليا في التشيع ثم قال ان قيل كيف تحكم بتوثيق المبتدع

> وقال النووي الشافعي في ترجمة البخاري من كتابه الموسوم تهذيب الاسماء فصل في اسم صحيح البخاري وتعريف ... محمد وكيفية تصنيفه وكنيته ... فسماه مؤلفه البخاري الجامع المسند الصحيح المختصر من امور رسول الله صلى الله عليه وآله وسننه وايامه انتهى

مع ان العدالة المنافية للبدعة ماخوذة في تعريف الثقة قلنا الغلو في التشيع والتشيع بلا غلو كان كثيرا في التابعين وتبع التابعين مع انهم كلهم كانوا من اهل الدين والصدق والورع فلو رد حديث هؤلاء مع كثرتهم لضاع كثير من الآثار النبوية وهذا مفسدة ظاهرة انتهى كلامه فتوجه شهادته على ما ذكرناه ظاهر ومنها ما ذكره ابن الاثير الجزري في شرح كتاب النبوة من جامع الاصول ان المذاهب المشهورة في الاسلام التي عليها مدار المسلمين في اقطار الارض مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد ومذهب الامامية وقال المجدد مذهب الامامية على راس المائة الثانية هو الامام علي بن موسى الرضا عليه السلم وعلى راس المائة الثالثة محمد بن يعقوب الرازي وعلى راس المائة الرابعة المرتضى الموسوي ومنها ما قال الشيخ عماد الدين ابن كثير الشامي الشافعي في احوال سنة ثلث عشرة واربعمائة من تاريخه توفي فيها ابن المعلم شيخ الروافض والمصنف لهم والمحامي عن حوزتهم وكان يحضر مجلسه خلق من العلماء من سائر الطوائف وكان من جملة تلامذته الشريف المرتضى الى اخره وقال اليافعي في تاريخه توفي فيها عالم الشيعة وامام الرافضة صاحب التصانيف الكثيرة المعروف بالمفيد وبابن المعلم ايضا البارع في الكلام والجدل والفقه وكان يناظر كل عقيدة بالجلالة والعظمة في الدولة البويهية وكان كثير الصدقات عظيم الخشوع كثير الصلوة والصوم خشن اللباس وكان عضد الدولة ربما زار الشيخ المفيد عاش ستا وسبعين وله اكثر من مائتي مصنف وكانت يوم وفاته مشهودة وشيعه ثمانون الفا من الرافضة والشيعة واراح الله منه انتهى ومنها ما قال صاحب العلامة الامير صدر الدين محمد شيرازي في اوايل حاشيته الجديدة على الشرح الجديد للتجريد عند تحقيق صيغة افعل التفضيل في قول المحقق قدس سره وعلى اكرم احبابه ما هذه عبارته اختلف المسلمون في افضلية بعض الصحابة فذهب اهل السنة ان ابا بكر افضلهم واثبتوا ذلك بوجوه مذكورة في موضعها وبنوا على ذلك ان غيره ليس افضل منه ومنعوا اطلاق الافضل على غيره منهم وذهب الشيعة الى ان عليا عليه السلم افضلهم واثبتوا ذلك بما لهم من الدليل وبنوا على ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل على احد من الصحابة غيره واستمر هذا الخلاف والمراء بينهما وفي كل من الطائفتين علماء كبار عارفون باللغة حق المعرفة فلو كان معنى الصيغة ما ظنه هذا القائل لصح ان يكون كل واحد منهما افضل من الآخر ولم ينحسم هذا الخلاف والمراء والمنع وكيف يجوز ان يكون معناها ذلك ولم يتنبه له احد من هذه الجماعات الكثيرة وبقي الخلاف والنزاع والمنع المذكورة بين الطائفتين قريبا من ثمانمائة سنة انتهى كلامه ومنها ما طويناه على غره حذرا عن الاطناب المفضي الى الاسهاب قال المصنف رفع الله درجته الثاني من مسند احمد انه لما نزل وانذر عشيرتك الاقربين جمع النبي صلى الله عليه وآله من اهل بيته ثلثين فاكلوا وشربوا ثلثا ثم قال لهم من يضمن عني ديني ومواعيدي ويكون خليفتي ويكون معي في الجنة فقال علي انا فقال انت ورواه الثعلبي في تفسيره بعد ثلث مرات في كل مرة يسكت القوم غير علي عليه السلم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث ذكره ابن الجوزي رحمه الله في قصة طويلة وليس فيه تكون خليفتي وهذا من وضع او من وضع مشايخه من شيوخ الرفض واهل التهمة والافتراء وفي مسند احمد بن حنبل لفظ ويكون خليفتي غير موجود بل هو من الحاقات الرفضة وهذان الكتابان اليوم موجودان وهم لا يبالون من حملة الكذب والافتراء بل الرواية ويكون معي في الجنة وهو من فضايل امير المؤمنين كرم الله وجهه حيث اقبل اذ الناس ادبروا وتقدم اذ الناس احجم وفضايله اكثر من ان يحصى عليه سلام الله تترى مرة بعد اخرى انتهى واقول بل حذف خليفتي خلف وخطل من اباطيل الناصب فان هذا الحديث





ان ذكره ابن الجوزي في كتاب الموضوعات فقد حكم عليه بالوضع فكان ينبغي ان يذكر ذلك الكتاب حتى يرجع اليه في تحقيق ذلك وحيث ابهم الكلام في ذلك دل على اختراعه واضطرابه وكيف يكون من الموضوعات مع ما مر نقلا عن الحافظ انه قال ليس في مسند احمد شيء من الموضوع وقوله هذان الكتابان موجودان مسلم لكن الظاهر انهما لم يكونا موجودين في البلاد التي قصد الناصب ترويج زيفه الكاسد على اهلها اعني بلاد ما وراء النهر والمطمئن قلبه بانهم يكتفون بمجرد نقله حرصا على محو فضايل امير المؤمنين عليه السلم فليرجع اولياء الناصب الى مسند احمد وتفسير الثعلبي حتى يتحقق انه لغاية العجز والاضطراب تترس بالافتراء في الجواب وايضا قوله صلى الله عليه وآله وسلم يضمن ديني يكفي في ثبوت المدعى لان الظاهر انه بكسر الدال لا بفتحها اذ لم يكن عليه صلى الله عليه وآله دين يقضي عليا الحين وقد ثبت انه مات وعليه دين في ايام مرضه طلب الدية من الناس ولم يتقدم عليه احد شيئا سوى من ادعى عليه ضرب سوط من غير عمد ولان ضمان حفظ الدين بكسر الدال هو الذي يصعب على الناس ارتكابه حتى يسكت القوم عن اجابته بعد ذكر النبي صلعم ذلك ثلث مرات كما في رواية الثعلبي ولو كان المراد الدين بفتح الدال وكان المراد بذل بعض المال في عوض ما على ذمة النبي صلى الله عليه وآله من الدين لكان الظاهر ان يجيب عن ذلك ابو بكر الذي صرف امواله الكثيرة في سبيل الله على ما يرويه القوم ولا ريب في ان ضامن حفظ دين النبي صلى الله عليه وآله يكون خليفته ان قيل الظاهر من ذكر المواعيد ان يكون الدين المذكور قبلها الدين بفتح الدال اذ لا حاجة الى تكون المواعيد المذكورة قلت جاز ان يكون المراد المواعدة باعطاء احد شيئا من بيت المال كما وقع لابن مسعود وهو من لواحق الدين بكسر الدال ولو سلم فلا بد من الحمل على الظاهر عند قيام الدليل الدال على ارادة خلافه وهو ههنا ثبوت براءة ذمة النبي صلعم من حق الناس كما ترويه ايضا ما رواه المحقق قدس سره في التجريد حيث قال وقوله صلعم انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال انتهى على ان ما اجراه الله تعالى على لسانه من انه عليه السلم اقبل اذ الناس ادبر وكاف في الدلالة على امامته كما لا يخفى على ذوي الافهام قال المصنف رفع الله درجته الثالث من المسند عن سلمان انه قال يا رسول الله من وصيك يا سلمان من كان وصي اخي موسى قال يوشع بن نون قال فان وصيي ووارثي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الوصي قد يقال ويراد به من اوصى له بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم والمعرفة فان اريد هذا من الوصي فسلم انه كان وصيا لرسول الله صلى الله عليه وآله ولا خلاف في هذا وان اريد الوصية بالخلافة فقد ذكرنا بالدلائل العقلية والنقلية عدم النص في خلافة علي ولو كان نصا جليا لم يخالفه الصحابة وان خالفوا لم يطعهم العساكر وعامة العرب الانصار انتهى واقول الوصي بالمعنى الاول الذي ذكره الناصب يستدعي ان يكون بالنسبة الى الخليفة اذ ليس معنى الخليفة الا من اوصى النبي صلى الله عليه وآله بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم والمعرفة واي حصل هذا الحفظ والتبليغ للثلاثة الجائرين في ايامهم الجاهلية فضلا عن ضبط معاني الكتاب والسنة ولو سلم فنقول الوصي ههنا بمعنى الامام والخليفة بدليل جعله صلى الله عليه وآله وسلم عليا عليه السلم بمنزلة يوشع في الوصاية والامامة عن موسى عليه السلم فان يوشع كان وصيا واماما بعد موسى عليه السلم كما صرح به الاعلام ومنهم محمد الشهرستاني الاشعري في الملل والنحل في بيان احوال اليهود حيث قال ان الامر كان مشتركا بين موسى وبين اخيه هرون عليهما السلم اذ قال واشركه في امري فكان هو الوصي فلما مات هرون في حيوته انتقلت الوصاية الى يوشع وديعة ليوصلها الى شبير وشبر ابني هرون قرارا وذلك ان الوصية والامامة بعضها مستقر وبعضها مستودع انتهى كلامه بعبارته وهو صريح في ان يوشع كان ...

ادبر الا الطرس واقبل الناس

انت منى بمنزلة هرون من موسى نصا فى كون المراد من المنزلة منزلة الوصاية والامامة فافهم واما ما ذكره من انا قد ذكرنا
بالدلايل العقلية والنقلية عدم النص فى خلافة على عليه السلام فحوالة على العدم المحض اذ لم يسبق من الناصب المردود عن النهج المهمل
القائم بالبعل عن النقل دليل عقلى او نقلى من ذلك وانما اقتصاره فيما سبق على التشكيك فى الادلة العقلية والنقلية
التى ذكرها المصنف وقد اوضحنا بطلان تلك التشكيكات باوضح وجه واتم بيان بحمد الله تعالى ولعل اراده بالدليل
العقلى والنقلى النقض الركيك الذى اعاده ههنا بقوله لو كان نصا جليا لم يخالفه الصحابة الخ وهذا كما ترى ايضا
مصادرة ظاهرة لا يخفى بطلانه على اهل النهى واما قوله وان خالفوا لم يطعهم الناس فقد سبق جوابه بان حاصله ان العرب
كانوا على طبقات تلك سادات واتباعهم ومعلوم ان السادات فانما اجتمع اكثرهم وهم قريش على كتمان النص وجحد الغدير لانهم
كانوا على قسمين حساد ومبغضين اما حسد الحساد فلما كانوا يشاهدونه من تفضيل النبى صلعم لعلى ع واثباته عليهم فى المواطن
كلها واما بغضهم اياه فلانه كان قد وتر اكابر القوم ولم يكن بطن من بطون قريش الا وكان لهم على على عليه السلام دعوى دم
اراقه فى سبيل الله كما اعترف به الناصب ولا شبهة عند من عرف العادات والطبايع البشرية فى ان من قتل اقاربهم
واحباءهم واخوانهم واولادهم فانهم يبغضونه ويودون قتله ولا يالون جهدا فى منعه عما يريد ان استطاعوا ولا
يستبعد ذلك من النفوس الامارة الماردة جملة من اعمارهم فى الكفر والجاهلية مع ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم مع عصمته
وطهارته وتقدس نفسه لم يطق روية وحشى قاتل عمه حمزة رضى الله عنه بعد اسلامه الذى يجب ما قبله فقال له حين اسلم
غيّب عنى وجهك لا اراك كما ذكره صاحب الاستيعاب واما اتباعهم فانما كتموا اوخالفوا اتباعا لساداتهم وعلمائهم الذين
كانوا مقلدين فلما راوا اقدام متقدميهم ومشايخهم واهل البصيرة منهم على ما اقدموا عليه اعتقدوا ان ما سمعوه من ذلك
لم يكن نصا ولعله كان دليلا لفضل التفضيل على ما لا يزال يقولون به وايضا فقد اتفق الشيعة على ان بعضهم تعهدوا على
بيعته مشتغلا بتجهيز النبى صلعم ولما الا قليلون عددا لا يغنون فتيلا فلم يكتموا الحق ونجوا ابا بكر واصحابه ولم يبايعوا
اختيارا كما مر مفصلا قال المصنف رفع الله درجته الرابع من كتاب المناقب لابى بكر احمد بن مردويه وهو حجة عند المذاهب
الاربعة رواه باسناده الى ابى ذر رضه قال دخلنا على رسول الله صلى الله عليه وآله فقلنا من احب اصحابك اليك وان كان
امر كنا معه وان كانت نايبة كنا من دونه قال هذا على اقدمكم سلما واسلاما انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا
الحديث ان صح يدل على فضيلة امير المؤمنين وان النبى صلعم يحبه حبا شديدا ولا يدل على النص بامارته ولو كان رسول الله
صلى الله عليه وآله نصا على خلافته لكان هذا محل اظهاره وهو ظاهر فانه لما لم يقل انه الامير بعدى علم عدم النص وكيف يصح
الاستدلال به انتهى واقول قد عرفت سابقا ان النص على المعنى المراد كما يكون بالدلالة على ذلك من مجرد مدلول اللفظ كذلك
يكون باقامة القراين الواضحة النافية للاحتمالات المخالفة للمعنى المقصود وما نحن فيه من هذا القبيل فان قول السايل فى
كان امر كنا معه وان كانت نايبة كنا دونه مع قوله صلعم هذا على اقدمكم الخ نص على ارادة الخلافة فان قوله ع اقدمكم سلما
الدليل على اهليته للتقدم على ساير الامة فقوله لو كان رسول الله صلى الله عليه وآله نصا لقال انه الامير بعدى من باب تعيين
الطريق الخاص من نوع المحصلين بل لو قال النبى صلى الله عليه وآله ذلك لكان يتعسف الناصب الشقى ويقول الامارة ليست
نصا صريحا فى الخلافة لاستعماله فى امارة الجيوش وفى امارة قوم دون قوم كما قال الانصار منا امير ومنكم امير وبالجملة التخصيص

القراين





والتطويل لا ينفع المعاند الجهول ولو تليت عليه التورية والانجيل قال المصنف رفع الله درجته الخامس من كتاب ابن المغازلى
الشافعى باسناده عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال لكل نبى وصى ووارث وان وصيى ووارثى على بن ابى طالب عليه السلام
قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا معنى الوصاية وانه غير الخلافة فقد يقال هذا وصى فلان على الصبى ويراد به انه القائم
بعده بامر الصبى وهو قريب من الوارث ولهذا قرنه فى هذا الحديث بالوارث وليس هذا نصا فى الخلافة ان صح الرواية
انتهى واقول قد ذكرنا ايضا هناك ان اصل معنى الوصى فى اللغة هو الوصل ومعناه العرفى ان يتصل الوصى بتصرفه بعد الموت
بما قبل الموت من تصرف الموصى فالوصى المطلق يكون المراد به الاولى بالتصرف فى امور الموصى جميعا الا ما اخرجه الدليل وانما
يطلق على الولى الخاص كولى الطفل بالاضافة والتقييد فيكون المراد بالوصى حيث اطلقه النبى صلعم فى شان وصيه ع
الخلافة او لوية التصرف فثبت ما ادعيناه واما ما ذكره من قرب معنى الوراثة للوصية فلا يخفى بطلانه على من له ادنى
العلم ولنضرب عنه صفحا قال المصنف رفع الله درجته السادس فى مسند احمد وفى الجمع بين الصحاح الستة ما معناه ان
رسول الله صلى الله عليه وآله بعث براءة مع ابى بكر الى اهل مكة فلما بلغ ذا الحليفة بعث اليه عليا ع فرده فرجع ابو بكر الى النبى
صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله انزل فى شئ قال لا ولكن جبرئيل جاءنى وقال لا يؤدى عنك الا انت او رجل منك
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول حقيقة هذا الخبر ان رسول الله صلى الله عليه وآله فى السنة التاسعة من الهجرة بعث ابا بكر
الصديق امير الحاج وامره ان يقرأ اوايل سورة البراءة على المشركين فى الموسم وكان بين رسول الله صلعم وقبايل العرب عهود
فامر ابا بكر بان ينبذ اليهم عهدهم الى مدة اربعة اشهر كما جاء فى صدر سورة البراءة عند قوله فسيحوا فى الارض اربعة اشهر و
امر ايضا ابا بكر بان ينادى فى الناس ان لا يطوف بالبيت عريان ولا يحج بعد العام مشرك فلما خرج ابو بكر الى الحج بدا لرسول الله صلعم
فى امر تبليغ سورة براءة لانها كانت مشتملة على نبذ العهود وارجاعها الى اربعة اشهر وان العرب كانوا لا يعتبرون نبذ
العهود ونقضه الا من صاحب العهد او من احد من قومه وابو بكر كان من بنى تيم فخاف رسول الله صلعم ان لا يعتبر العرب
نبذ العهود ومقدمة الى اربعة اشهر من ابى بكر لانه لم يكن من بنى هاشم فبعث عليا ع لقراءة سورة البراءة ونبذ العهود
وابو بكر على امره من امارة الحج والنداء فى الناس بان لا يطوف بالبيت عريان ولا يحج بعد العام مشرك فلما وصل على ع الى
ابى بكر قال له ابو بكر امير او مامور قال بل مامور لنبذ العهود فذهبا جميعا الى الحج فلما حجا ورجعا قال ابو بكر لرسول الله صلعم فداك
ابى وامى يا رسول الله انزل فى شئ قال لا ولكن لا يبلغ عنى الا انا او رجل من اهل بيتى هذا حقيقة هذا الخبر وليس فيه
دلالة على نص ولا قدح فى ابى بكر واما ما ذكر ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال له ولكن جبرئيل اتانى فهذا من ملحقاته
وليس فى اصل الحديث هذا الكلام انتهى واقول ما ذكره فى حقيقة الخبر لا حقيقة له لما اشرنا اليه سابقا من انه لو كان
المتعارف ما اختلقوه من عدم اعتبار العرب نبذ العهد وعقده الا من صاحب العقد او من احد من قومه لما خفى ذلك
على النبى صلى الله عليه وآله اولا ونزيد عليه ههنا ونقول لو كان كذلك لما خفى ايضا على ابى بكر ولم يلحقه شدة الحزن
مما حصل له كما يدل عليه ما نقله الناصب ايضا من قوله انزل فى شئ يا رسول الله ونقول ايضا ان كون العهد مما يتوقف
على اسباب يوجب اعتبار الطرفين به واعتمادهما عليه ظاهر واما نبذ العهد فانما يتوقف على وصول خبره بحيث يحصل
هناك امارات صدق ذلك على من نبذ اليهم ولو بمجرد كتابة وختم لان النبذ سلب لا يستدعى جهة ايجاب العهد كما لا يخفى

عقده

لولا ان الغرض من بلاغ علي عليه السلم ... خصوص حضوره في انتظام الحج وكف المشركين لهابه وخوفه عن كثير المسلمين
ونحو ذلك من الحكم لارسل عمه عباس او اخاه عقيلا او جعفرا مع كونهم اكبر سنا منه وغيرهم من بني هاشم سيما وقد روي ان
عليه السلم استعذر بانه ليس بالخطيب وانا حديث السن فقال النبي صلعم لا بد ان تذهب بها او اذهب بها قال اما اذا كان
كذلك فانا اذهب بها يا رسول الله قال اذهب فسوف يثبت الله لسانك ويهدي قلبك هذا ومعلوم ان اقدام علي عليه السلم على هذا
امر عظيم حيث انه قتل خلقا عظيما من اهل مكة ولم يتقدم خوفا من قدومه عليهم وهو مع جلالة شانه وشرف نفسه
تعتريه الخوف في قدومه على فرعون وقومه القبط لاجل قتل نفس واحدة وقد حدث من اهل البيت انه لما قام علي عليه السلم ايام التشريق
ينادي ذمة الله ورسوله بريئة من كل مشرك فسيحوا في الارض اربعة اشهر ولا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت بعد اليوم
عريان قام خداش وسعيد اخوا عمرو بن عبدود فقالا وما تبرئنا على اربعة اشهر بل برئنا منك ومن ابن عمك وليس بيننا و
بين ابن عمك الا السيف والرمح وان شئت بدانا بك فقال علي عليه السلم هلموا ثم قال واعلموا انكم غير معجزي الله الاية ومن شرف فضله
على فضل الانبياء اولي العزم عليهم السلم كان اولى بالتقدم على جميع الصحابة لا سيما صحابي ليس له بلاء حسن قط في حرب من الحروب
وهذا الانفاذ كان اول يوم من ذي الحجة سنة تسع من الهجرة واداها علي عليه السلم الى الناس يوم عرفة ويوم النحر وهذا هو الذي
امر الله ابراهيم عليه السلم حين قال تعالى وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود فكان بلاغه تمام امر الخليل بالنداء او لا بقوله
واذن في الناس بالحج وامر الولي بالنداء اخيرا وكان نبذ العهد مختصا بمن عقدها او من يقوم مقامه في فرض الطاعة وجلالة
القدر وعلو الرتبة وشرف المقام وعظم المنزلة ومن لا يرتاب بفعاله ولا يعترض في مقاله ومن هو كنفس العاقد ومن امره
امره وحكمه حكمه واذا حكم بحكم مضى واستقر وامن فيه الاعتراض وكان بنبذ العهد قوة الاسلام وكمال الدين وصلاح
المسلمين وفتح مكة واتساق احوال الصلاح واراد الله تعالى ان يجعل ذلك كله على يد علي بن ابي طالب حتى ينوه باسمه ويعلي
ذكره وينبه على فضله ويدل على علو قدره وشرف منزلته على من لم يحصل له شيء من ذلك وبالجملة ان بين العزل والولاية
فرقا عظيما وبونا كبيرا لا يخفى على من رزقه الحجى وفي المثل السائر العزل طلاق الرجال فان كانت ولاية الرجل من النبي صلعم
اختيارا فعزله من الله سبحانه نقض اختياره لان فعله تعالى على باطن الاحوال وفعل النبي عليه السلم على ظاهرها واذا كان ابو
بكر لم يصلح لتادية آيات يسيرة فكيف يصلح للامامة لان الامام مترجم عن الكتاب العزيز باجمعه وعن السنة باسرها و
معلوم ان الفعل الصادر عن الله تعالى ورسوله صلعم يتعالى عن العبث فما الوجه في انفاذ الرجل اولا واخذها منه ثانيا
الا تنبيها على الفضل وتنويها بالاسم وعلو الذكر ورفعة الجناب من ارتضى لتاديتها وعكس ذلك فيمن عزل عنها ومنها
ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم اختصم اليه رجلان في بقرة قتلت حمارا فقال احدهما يا رسول الله بقرة هذا قتلت
حماري فقال رسول الله صلعم اذهبا الى ابي بكر واسالاه عن ذلك فجاءا الى ابي بكر وقصا عليه قصتهما فقال كيف تركتما
رسول الله وجئتماني قالا هو امرنا بذلك فقال لهما بهيمة قتلت بهيمة لا شيء على ربها فعادا الى النبي صلعم فاخبراه بذلك
فقال لهما امضيا الى عمر واسالاه القضاء في ذلك فذهبا اليه وقصا عليه قصتهما فقال لهما كيف تركتما رسول الله صلى الله
عليه واله وجئتماني فقالا هو امرنا بذلك قال فكيف لم يامركما بالمصير الى ابي بكر فقالا قد امرنا بذلك فصرنا اليه فقال ما
قال لكما في هذه القصة قالا له قال كيت وكيت قال ما ارى فيها الا ما راه ابو بكر فعادا الى النبي صلى الله عليه واله وسلم فاخبراه

بالخبر



بالخبر فقال اذهبا الى علي بن ابي طالب ليقضي بينكما فذهبا اليه فقصا عليه قصتهما فقال عم ان كانت البقرة دخلت
على الحمار في مامنه فعلى ربها قيمة الحمار لصاحبه وان كان الحمار دخل على البقرة في مامنها فقتلته فلا غرم على صاحبها فعادا
الى النبي صلعم فاخبراه بقضيته بينهما فقال لقد قضى بينكما بقضاء الله عز وجل ثم قال الحمد لله الذي جعل فينا اهل البيت من
يقضي على سنن داود في القضاء وقد روى هذه القصة بعض اهل المذاهب الاربعة وذكر انها جرت في قضاء علي عليه السلم باليمن
وظاهر هذا الحال انه قصد بها الرسول صلعم ان يبين بها فضل علي عليه السلم وان هذين الرجلين يجهلان القضاء في بهيمة فكيف
يصلحان للامامة لان الامام يجب ان يكون حاويا على ما تحتاج اليه الرعية من سائر العلوم جليلها ودقيقها كثيرها وقليلها
وينوه بذكر ابن عمه وانه عليه السلم يقضي بقضاء داود عم وان هذين الرجلين لم يحكما بما انزل الله وقد ذم الله من لم يحكم بما انزل
الله ونبه على ان من يهدي الى الحق احق ان يتبع بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم
كيف تحكمون وفيه كناية على انه كان علي عليه السلم احق بالامامة من غيره ومعلوم ان القضاء بين الناس من منازل الانبياء والائمة
فلا يجوز ان يحكم احد في زمن الانبياء وفي حضورهم الا نائب يريد النبي ان ينوه بذكره ويبين منزلته عند الله لينقاد وا
به بعده او من يؤتى الحكومة في زمن النبي لتدل الحكومة على نبوته لا على نيابته كقوله تعالى ففهمناها سليمن فكان تفهيم سليمن
في حكومة الكرم والغنم دليلا على نبوته واستحقاقه الامر في حياة ابيه وبعد وفاته وحيث كانت الحكومة دليلا على استحقاق
النبوة او الامامة وكانت النبوة ممتنعة في حق علي عم ثبت له الامامة بهذه الطريقة وفي ذلك ثبوتها له بعد النبي صلى الله عليه
واله بلا فصل عند من نظر بعين الحق والانصاف وترك حب التقليد جانبا ولو كان دفع البراءة وانفاذ الخصمين الى علي عليه السلم
من يصلح ان يكون مؤديا للبراءة او قاضيا بين الخصمين قبلها ان يملك مقام رسول الله صلى الله عليه واله ولنعم ما قال الصاحب
ابن عباد رحمه الله في قوله شعر ولاة استرسلت في القول والنبطي فقد ابيت بحالا من توليه . ولنا ما يشعر به كلام الناصب
من ان ابا بكر لم يرجع من الطريق بل انطلق مع علي عليه السلم مشتغلا بامارة الحج فهو من زيادات بعض متاخري الصحابة كرزين
العبدري والاندلسية صاحب جامع الاصول من انه صريحة في الرجوع والعزل حيث قال قال بعث النبي صلى الله عليه واله
براءة مع ابي بكر ثم دعاه فقال لا ينبغي لاحد ان يبلغ هذا الا رجل من اهلي فدعا عليا عليه السلم فاعطاه اياه وقد صرح
صاحب الجامع بما ذكرناه من الزيادة حيث قال بعد نقل الرواية التي ذكرناها وزاد رزين فانه لا ينبغي ان يبلغ عني الا رجل
من اهل بيتي ثم اتفقا فانطلقا الحديث واما انكار الناصب لنزول جبرئيل عليه السلم بعزل ابي بكر ونصب علي عليه السلم لاداء
البراءة واختياره ان ذلك منه صلعم كان على وجه البداء والجهل والنسيان للعادة المعهودة دون الوحي مع قوله تعالى وما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى الاية فيكفي في دفعه ما رواه المص عن مسند احمد والجمع بين الصحاح الستة فان صاحب
هذا الجمع وهو رزين العبدري ذكر ذلك في الجزء الثاني من كتابه في تفسير سورة براءة في صحيح ابي داود وهو السنن وصحيح
الترمذي عن ابن عباس فليطالع ثمه ليتضح حقيقة الحال وحقيقة المقال قال المص رفع الله درجته التاسع في الجمع بين الصحاح
الستة وتفسير الثعلبي ورواية ابن المغازلي الشافعي آية المناجاة واختصاص امير المؤمنين عم بها تصدق بدينار حال
المناجاة ولم يتصدق احد قبله ولا بعده ثم قال علي عم ان في كتاب الله آية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل احد بها بعدي وهي
يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول الاية وبخفضنا رسول عن هذه الامة فلم ينزل في احد بعدي انتهى قال الناصب

على ان هذه الزيادة مع طولها ظاهرة البطلان ان امارة الحج كانت في تلك السنة مفوضة الى ابي بكر ورعاية ما يدل عليه انه كان يعلم عليا في تلك الايام مناسك الحج والبراءة وعيادته فيه حيث قال فكان علي ينادي بهؤلاء الكلمات فاذا بح قام ابو بكر فنادى بها انتهى

خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذا من فضايل امير المؤمنين كرم الله وجهه ولم يشاركه احد في هذه الفضيلة وهي مذكورة في الصحاح ولكن لا يدل على النص المدعى انتهى واقول قد سبق منا بيان دلالة الرفاية على المدعى فتذكر فتامل حتى ياتيك اليقين قال المص رفع الله درجته الثامن آية المباهلة في الصحيحين انه لما اراد المباهلة لنصارى نجران احتضن الحسين واخذ بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي يمشي خلفها وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا فاي فضل اعظم من هذا والنبي صلعم يستعد بهم الى ربه ويجعلهم واسطة بينه وبين ربه ثم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من فضايل مشهورة وهي فضيلة عظيمة كما ذكرنا وليس فيه دلالة على النص واما ما ذكره من ان النبي صلعم كان يستعد بهم فهذا لا يدل على احتياج النبي صلعم الى دعاء اهل بيته وتأمينهم ولكن عادة المباهلة كما ذكر الله تعالى في القرآن ان يجمع الرجل اهله وقومه واتباعه وهذا من طلب التامين منهم لا لانه استعان بهم وجعلهم واسطة بينه وبين ربه ليلزم انهم كانوا اقرب الى الله تعالى منه وهذا يفهم من كلامه وهو معتقده المشؤم الباطل نعوذ بالله من ان يعتقد ان في امة رسول الله صلى الله عليه وآله من كان اقرب الى الله منه انتهى واقول فيه نظر لانا لا نسلم ان عادة المباهلة ما ذكره من جمع الاهل والاولاد بل قد يكون جمعا وقد يكون افرادا ولو كان كذلك لكان ضم عباس الذي اشتهر به ابو بكر وعمر وعقيل وجعفر وغيرهم من بني هاشم ادخل في الهيبة من ضم طفلين وامهما عليهم السلم ولكان اشتمالهم مع الاكتفاء بال العباء مع ان شمول البهلة للمباهل مما لا يظهر مدخليته في ذلك بل الظاهر كفاية اختصاصه بنفس المباهل وما ذكره الله تعالى في القرآن لا يدل على تقرير عادة المباهلة على ذلك بل الظاهر انه تم امر النبي صلعم آل العباء معه لقربهم من جنابه الاقدس فظهر ان اظهاره للامر المذكور انما هو نتيجة اكل الحشيش واما ما ذكر من ان هذا يفهم من كلام المص معتقده المشؤم الخ فانا نفهم ذلك من خبث طينة الناصب المشؤم اذ ليس مراد المص بما ذكره جعلهم واسطة في الهداية بان يكونوا رسلا بينه وبين الله تعالى بل المراد جعلهم وسائط ووسائل بينه وبين الله تعالى في طلب الرحمة عليه وعليهم ونزول العذاب على مخالفيهم ولو سلم شؤم ذلك الاعتقاد فمعارض باشتهر به الناصب في فضل ابي بكر الصحابة عن عثمان حيث روي عن عثمان انه قال مخاطبا للمسلمين الحاضرين له في داره انشدكم الله تم والاسلام هل تعلمون ان رسول الله صلعم كان بثبير بمكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى تساقطت حجارته بالحضيض فركضه برجله فقال اسكن ثبير فانما عليك نبي وصديق وشهيدان اه فان هذا صريح في استعداد النبي بابي بكر وعمر وعثمان في دفع الخوف والبلية وبما ذكره ابن حجر في الصواعق في منقبة عمر حيث قال اخرج ابو داود عن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال له لا تنسانا يا اخي من دعائك وابن ماجه عن عمر ايضا ان النبي صلى الله عليه وآله قال له يا اخي اشركنا في صالح دعائك ولا تنسانا انتهى والجواب الجواب قال المص رفع الله درجته التاسع في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق وفي صحيح البخاري ومسلم من عدة طرق ان النبي صلى الله عليه وآله لما خرج الى تبوك استخلف عليا عم على المدينة وعلى اهله فقال علي ع ما كنت اوثر ان تخرج في وجه الا وانا معك فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من روايات الصحاح وهذا لا يدل على النص كما ذكره العلماء ووجه الاستدلال به انه نفى النبوة من علي واثبت له كل شيء سواه ومن جملته الخلافة والجواب انه هرون لم يكن خليفة بعد موسى ع لانه مات قبل موسى ع بل المراد استخلافه بالمدينة حين ذهب الى تبوك

كما استخلف



كما استخلف موسى هرون عند ذهابه الى الطور لقوله تعالى واخلفني في قومي وايضا يثبت به لامير المؤمنين فضيلة الاخوة والموازرة لرسول الله صلعم في تبليغ الرسالة وغيرها من الفضايل وهي ثابتة يقينا لا شك فيه انتهى واقول الجواب مردود بان هرون كان خليفة موسى عليه السلم في حال حيوته ولو بقي الى بعد وفاته لكانت خلافته ثابتة كما كانت في حيوته بالضرورة العقلية ولما سبق من كلام الشهرستاني في تقديم موسى عليه السلم الوصاية الى هرون ليوصلها الى شبير وشبر عند بلوغهما فاذا بقي امير المؤمنين ع الى بعد وفاة النبي صلعم فيجب ان يكون الخلافة حاصلة له ووضحه ان النبي صلى الله عليه وآله اثبت لعلي ع جميع منازل هرون من موسى واستثنى النبوة فيبقى الباقي على عمومه لانه قضية الاستثناء ومن جملة منازل هرون ع من موسى عليه السلم انه كان خليفة لموسى ع لقوله تعالى اخلفني في قومي فكان خليفته في حيوته فيكون خليفته بعد وفاته لو عاش لكنه مات قبله وعلي ع عاش بعد رسول الله صلى الله عليه وآله فتكون خلافته ثابتة اذ لا مزيل لها فان قيل لم قلتم انه لو بقي هرون بعد موسى ع لكانت خلافته ثابتة من بعده قلنا لانه اذا ثبت هذه المنزلة له في حال الحيوة فلا يجوز ان يزول عنها بعد الوفاة لانها منزلة جليلة لا يجوز ان يقطعها من ثبتت له لان ذلك يقتضي غاية التنفير لما قيل من ان العزل طلاق الرجال وايضا النبي صلى الله عليه وآله جعل هذه المنازل لامير المؤمنين ع بعده بدلالة قوله الا انه لا نبي بعدي فاذن يثبت هذه المنازل لعلي عليه السلم بعد وقيل انه يثبت فرض طاعته كفرض طاعة رسول الله صلعم فان قيل هذا يوجب كون علي ع اماما في حال حيوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمنقول من السلف خلافه قلت الظاهر يقتضي ذلك وفي الاصحاب من قال ان منزلة الامامة كانت ثابتة في الحال ولكنه لم يسم اماما لوجود النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع ان تسمية امير المؤمنين في حيوة النبي صلى الله عليه وآله وارد قد نقله كثير من العلماء الاثبات كيف يمكن التزام ذلك مع امتناع اجتماع اوامر الخليفة مع اوامر المستخلف بحسب العرف والعادة لانا نقول الامتناع ممنوع وذلك لانه ان اراد انه يمتنع اجتماعهما لاختلاف مقتضى اوامرهما فبطلانه فيما نحن فيه ظاهر لان ذلك الاختلاف انما يحصل اذا حكموا بموجب اجتهادهم كالحكام والجائز او بالاجتهاد الذي لا يخلو عن الخطا وليس الحال في النبي صلى الله عليه وآله ووصيه المعصوم كذلك لان النبي صلعم انما ينطق من الوحي وامير المؤمنين ع باب مدينة علمه وعيبة سره فلا اختلاف وان اراد انه يمتنع اجتماعهما بمعنى انه لا يتصور في كل حكم صدوره لامر منهما معا فهذا غير لازم في تحقق الخلافة بل يكفي في ذلك كون الخليفة بحيث لو لم يبادر النبي صلعم الى انفاذ الحكم الخاص لكان له ان يبادر الى انفاذه ولا امتناع في ذلك عقلا ولا عرفا ولو سلم فهو دليل يدل على انه لم يرد حال الحيوة فيثبت فيما عداها وهو كاف في ثبوت المطلوب كما عرفت فان قلت رجوع النبي صلى الله عليه وآله الى المدينة يقتضي عزله وان لم يقع العزل بالقول اجيب بان الرجوع ليس بعزل عن الولاية لا في عادة ولا في عرف وكيف يكون العود عزلا ولا يقتضي العزل وقد يجتمع الخليفة والمستخلف في البلد الواحد ولا يسمى حضور الخليفة عزلا وانما يثبت في بعض الاحوال العزل بعود المستخلف بشرط ان يستخلفه في حال الغيبة فقط دون الحضور والنبي صلعم له ولما ثبت استخلافه من غير شرط باتفاق روايات الفريقين على نفي الشرط فان قيل النبي صلعم استخلف معاذ بن جبل وابن ام مكتوم وغيرهما ولم يوجب لهم ذلك امامة فكذا علي عليه السلم فالجواب ان الاجماع من الامة حاصل على ان هؤلاء لا حظ لهم بعد

الرسول صلعم في فرض الطاعة واستحقاق التصرف بالامر في بعض الامة وجب ان يكون اماما على ساير الامة لانه
لا قايل من الامة بتفصيل اختصاص ما يجب له في هذه الحال بل كان من اثبت هذه المنزلة اثبتها عامة على وجه
الامامة فكان الاجماع مانعا من هذا القول فاذن يثبت منازل هرون من موسى لعلي عليه السلم من رسول الله صلى الله عليه
وآله ويثبت له الاستحقاق منه وفي ذلك ثبوت امامته وولايته وفرض طاعته بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بلا
فصل كفرض طاعة رسول الله صلعم بالدلايل القاهرة والبراهين الباهرة وفي ذلك يقول زيد بن علي عليه السلم في تقديم
من تقديم ابا بكر وعمر على علي عليه السلم شعر فمن شرف الاقوام يوما برايه ✿ فان عليا شرفته المناقب ✿ وقول رسول الله
والحق قبله ✿ وان رغمت منه انوف كواذب ✿ بانك مني يا علي معالنا ✿ كهرون من موسى اخ لي وصاحب ✿ دعاه ببدر
فاستجاب لامره ✿ وما زال في ذات الاله يضارب ✿ فما زال يعلوهم مكانه ✿ شهاب تلقاه القوابس ثاقب
فان قيل بعد تسليم دلالة الحديث على ان له ع منازل هرون كلها لا يدل الحديث على نفي امامة الثلثة قبله لان
لفظه بعدي محتملة للبعدية بلا فصل وبفصل في جملة اماما بعد عثمان فنطلقا قال بموجب الخبر قلنا هب انه من حيث
الوضع محتملة للامرين لكن صار المفهوم منهما بحسب العرف البعدية بلا فصل الا ترى ان القايل اذا قال هذا المال
للفقراء بعدي تبادر الى الافهام انه اراد بعد موته بلا فصل والتبادر دليل الحقيقة فيكون حقيقتها العرفية
وكذا اذا ذكر اهل التواريخ ان فلانا جلس على سرير الملك بعد فلان لا يفهم الا ذلك فكذا ههنا وايضا نحن ندعي دلالة
الحديث على نفي امامة الثلثة بسبب عموم جميع المنازل ما عدا النبوة والاخوة النسبية وقد ثبت عمومه بشهادة العربية
والاصول ودلالة اسلوب الكلام فانه نص صريح في العموم والاستغراق مع الاستثناء وقد بينا ان من جملة منازل
هرون عليه السلم هو التدبير والتصرف ونفاذ الحكم على فرض التعيش بعد موسى ع على عامة الامة بحيث لم يشذ منهم احد
فبعد اثبات العموم وتسليم الخصم يلزم دخول عامة امة النبي صلى الله عليه وآله في حال حيوته وبعد حاله تحت تصرف امير
المؤمنين عليه السلم كما كان عامة قوم موسى عليه السلم تحت تصرف هرون عليه السلم وهذا ينفي امامة الثلثة مطلقا فثبت امامة
امير المؤمنين عليه السلم وهو المطلوب قال المصنف رفع الله درجته العاشرة في مسند احمد من عدة طرق وصحيحي مسلم و
البخاري من طرق متعددة وفي الصحاح الستة ايضا عن عبد الله بن بريدة قال سمعت ابي يقول حاصرنا خيبر واخذ
اللواء ابو بكر فانصرف ولم يفتح له ثم اخذها عمر من الغد فرجع ولم يفتح له واصاب الناس يومئذ شدة وجهد فقال
رسول الله صلى الله عليه وآله اني دافع الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار غير فرار لا يرجع حتى
يفتح الله له فبات الناس يتداولون ليلتهم ايهم يعطاها فلما اصبح الناس غدوا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كلهم
يرجون ان يعطاها فقال ع اين علي بن ابي طالب ع فقالوا انه ارمد العينين فارسل اليه فاتى فبصق رسول الله صلعم في عينيه
ودعا له فبرا فاعطاه الراية ومضى علي عليه السلم فلم يرجع حتى فتح الله على يديه ع انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول
حديث خيبر صحيح وهذا من الفضايل العلية لامير المؤمنين لا يكاد يشاركه فيها احد كم من فضايل مثل هذا والعجب
ان كل هذه الفضايل يرويه من كتب اصحابنا ويعلم انهم في غاية الاهتمام بنشر مناقب امير المؤمنين وفضايله وماهم
كالروافض والشيعة في اخفاء مناقب مشايخ الصحابة فلو كان هناك نص كانوا مهتمين لنقله ونشره كاهتمامهم في

نشر فضايله ومناقبه لخلوهم عن الاغراض والاعراض عن الحق انتهى واقول ان قوله لا يكاد يشاركه فيها احد يكاد
ان يكون كيدا وتمويها ناشيا من غاية نصبه وعداوته لامير المؤمنين عليه السلم والا فقوله صلى الله عليه وآله اني دافع
الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله الخ يدل دلالة قطعية على ان هذه الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر الا ترى ان
السلطان اذا ارسل رسولا في بعض مهماته ولم يكف الرسول ذلك المهم على وفق راي السلطان فيقول السلطان لارسلن
في ذلك المهم رسولا كافيا عالما بالامور دل دلالة قطعية على ان هذه الصفات ما كانت ثابتة في الرسول الاول وان
الرسول الثاني افضل من الاول فكذا ههنا وبالجملة قد ارسل النبي صلعم الذي لا ينطق عن الهوى في ثبوت محبة الله تعالى
ورسوله صلعم في علي ع ولولا اختصاصه عليه السلم بغاية هذه المرتبة لا يقتضي الكلام حرمان الجماعة ما برهان هذه المحبة
على كل حال وذلك محال او كان التخصيص بلا معنى فيلحق بالعبث ومنصب النبوة متعال عن ذلك فثبت هذه المرتبة
لعلي عليه السلم بدلالة قوله كرار غير فرار وهي منتفية عن ابي بكر وعمر لفرارهما وعدم كرهما وفي تلاوة امير المؤمنين ع بخيبر ما
نراه من غيره دليل على تفرده بزيادة الفضل ومزيته على من عداه ولا ريب ان غاية المدح والتعظيم والتبجيل المحبة من
الله ورسوله لانها النهاية ولا يلتمس بعدها لا مزيد عليها وهي الغاية القصوى والدرجة العظمى والله ذو الفضل العظيم
واما ما ذكره من ان المص يروي هذه الفضايل من كتب اهل السنة فسلم ووجهه ظاهر مما قررناه سابقا لكنهم حين نقلوا
هذه الاحاديث لم يكن يفهموا انها مما لا يصير حجة للشيعة فلما دلت ذلك على اخلاصهم وخلاصهم عن الاغراض
ولهذا نرى المتاخرين من اهل السنة ايتهم اذا نبههم الشيعة بما يلزمهم من احاديث المتقدمين يبادرون الى قدحها
تارة في سندها وتارة في دلالتها فتارة بتاويلها وتارة بتخصيصها وتارة بالزيادة والنقصان كما اريناكم مرارا قال
المصنف رفع الله درجته الحادي عشر روى الجمهور ان عليا عليه السلم لما برز الى عمرو بن عبد ود العامري في غزاة الخندق
وقد عجز عنه المسلمون قال النبي صلعم برز الايمان كله الى الكفر كله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول انه صح هذا ايضا في الخبر
وهذا ايضا من مناقبه وفضايله التي لا ينكره الا سقيم الراي ضعيف الايمان ولكن الكلام في اثبات النص وهذا لا يثبته
انتهى واقول اذا جعل النبي صلى الله عليه وآله عليا عليه السلم كل الايمان باثبات كله لا يمكن ان يكون بعد جميع المؤمنين وكان ثبات
ايمان الكل ببركته فيكون افضل من الكل وقد بينا ان لا كلام في الاعم من اثبات النص على الامامة او الافضلية
بل اذا ثبت الافضلية ثبت الامامة لما عرفت من قبح تفضيل المفضول واصرح من هذا الحديث في الافضلية ما اشتهر
واشتهر من قوله ع لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين فتأمل قال المصنف رفع الله درجته الثاني عشر في
مسند احمد بن حنبل من عدة طرق ان النبي صلى الله عليه وآله امر بسد الابواب الا باب علي بن ابي طالب عليه السلم فتكلم الناس
فخطب رسول الله صلى الله عليه وآله فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد فاني لما امرت بسد هذه الابواب غير باب علي ع
فقال فيه قايلكم والله ما سددت شيئا ولا فتحته لكني امرت بشيء فاتبعته انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول كان
المسجد في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله متصلا ببيت رسول الله صلى الله عليه وآله وكان علي عليه السلم ساكن بيت رسول الله
صلى الله عليه وآله لمكان ابنته وكان الناس من ابوابهم في المسجد يترددون ويزاحمون المصلين فامر رسول الله صلعم
بسد الابواب الا باب علي عليه السلم وقد صح في الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وآله امر بان يسد كل خوخة في المسجد

الاخوخة ابي بكر والخوخة الباب الصغير فهذا فضيلة وقرب حصل لابي بكر ولعلي ع انتهى اقول ان اراد
بقوله ان عليا عليه السلم كان ساكن بيت رسول الله صلعم انه كان ساكن الحجرة المخصوصة بالنبي صلى الله عليه وآله و
ازواجه فهذا كذب ظاهر وان اراد انه كان ساكنا في بعض الحجرات العشر التي كان النبي صلعم فهذا مسلم لكنه لا يقتضي
عدم سد بابه لو كانت المصلحة في سد الابواب الباقية دفع مزاحمة المصلين لان تردد علي واولاده عليهم السلم وعبيده
ومواليه ايضا كان مزاحما فدل ذلك على ان تخصيص باب مدينة العلم لم يكن لاجل ذلك وانما كان لزيادة درجاته وطهارته
وشرفه وجواز استطراقه في المسجد ولو جنبا كما ورد في الحديث الآخر المشهور المذكور في صحيح الترمذي وغيره وفي
كلام الظالم في الحديث المذكور ولكني امرت بشيء فاتبعته اشارة ايضا الى ما ذكرنا فافهم واما ما ذكره الناصب من حديث
خوخة ابي بكر فلا يصلح لان يكون موازيا في الدلالة على الفضل لفتح الباب وهذا ظاهر من تفسير الجمهور الخوخة
بالكوة في الجدار يؤدي الضوء وتفسيرها بالباب الصغير من جملة تمويهات الناصبة فلا يلتفت اليه مع ان اصل
هذا الحديث ليس بمتفق عليه فلا يصلح للاحتجاج به على الخصم بل الخصم يقول ان اصحاب الناصب وضعوا هذا في
مقابل ذلك حفظا لشان ابي بكر وترويجا له وبالجملة نحن لا نحتج برواية من لم يعتقد كون علي ع افضل الصحابة
على الاطلاق فان انتم في فضايل الصحابة الثلثه برواية من لم يعتقد افضليتهم فقد ثبتت المعارضة والا فلا
على ان ذلك معارض بما رواه ابن الاثير في النهاية حيث قال وفي حديث آخر الا خوخة علي ع انتهى واذا تعارضا تساقطا
وبقي حديث الباب سالما سالما مثل الباب مدينة العلم ع وتوضيح المقام على وجه يتضح به جلية الحال وسريرة المقال ان النبي
صلى الله عليه وآله بني افعاله في الامور الدنيوية من الحركة والسكون على ظاهر الحال من كونها صالحة مباحة على اصلها كفتح
الابواب للصحابة واعطاء الراية ودفع الآيات من البراءة لابي بكر لانه عليه السلم لا يعلم الباطن ولا يعلمها الا الله سبحانه
وسد الابواب واخذ الآيات من ابي بكر كان بوحي من الله تعالى كما نقله الفريقان وقد تقدم ذكره فكان فعله صلى الله
عليه وآله على ظاهر الحال وفعل الباري سبحانه وتعالى في المنع على باطن الحال لا على ظاهره فعلم من صالح باطن علي ع ما لم
يكن حاصلا للممنوع ولو لم يكن الامر كذلك لكان اختصاصه عليه السلم بذلك دون غيره عبثا ويتعالى فعل الحكيم سبحانه
عنه عقلا ونقلا لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون فقد ثبت صلاح الباطن والظاهر لعلي ع
بمقتضى الوحي من الله سبحانه وفعل رسوله ع واختصاص الرسول وعلي صلوات الله عليهما بفتح بابيهما دليل ظاهر على
زيادة درجات علي ع في الشرف والفضل والكرامة حتى لم يبق بعدها زيادة المسترشد الى ان الحقيقة بنبيه صلعم
وجواز الاستطراق وهو جنب دليل لائح على طهارته وشرفه وكذا في حق ذريته الطاهرة عليهم السلم فاذن قد ثبت تقدم
لعلي ع بذلك وهو من لا يضاهيه احد من الامة ومن ثبت له ذلك كان الاتباع له اولى واوجب والا فقد
اوكبوا فرض ولنعم ما قال السيد رحمه الله — وخص رجالا من قريش بان بنى لهم حجرا فيه وكان مسددا
فقيل له سد كل باب فتحته سوى باب ذي التقوى علي محمدا لهم كل باب اشرعوا غير بابه وقد كان منعوتا
عليه محمدا وقال رجاله واسكنه في المسجد المطهر وحده وزوجته والله من شاء يرفع فجاوره فيه الوصي وغيره
وابوابهم في المسجد المطهر شرع فقال لهم سدوا عن الله صادقا فظنوا بها عن سدها وتمنعوا فقام رجال يذكرون





قرابة وما ثم فيهما بغض القوم مطمع فما شق ذاك منهم معاتب وكان له عما وللهم موضع فقال له اخرجت
عمك كارها واسكنت هذا ان عمك يجزع فقال له يا عم ما انا الذي فعلت بكم هذا بل الله فاقنعوا قال المصنف
رفع الله درجته الثالث عشر في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق ان النبي صلى الله عليه وآله آخى بين الناس وترك عليا
ع حتى بقي آخرهم لا يرى له اخا فقال يا رسول الله آخيت بين اصحابك وتركتني فقال انما تركتك لنفسي انت اخي وانا اخوك فان
ذكرك احد فقل انا عبد الله واخو رسول الله لا يدعيها بعدك الا كذاب والذي بعثني بالحق نبيا ما اخرتك الا لنفسي وانت مني
بمنزلة هرون من موسى غير انه لا نبي بعدي وانت اخي ووارثي وفي الجمع بين الصحاح الستة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال
مكتوب على باب الجنة محمد رسول الله علي اخو رسول الله قبل ان يخلق الله السموات والارض بالفي عام انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول حديث المواخات مشهور معتبر متفق عليه ولا شك ان عليا ع اخ رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وحبيبه
وكان رسول الله صلعم شديد الحب له وهذا كلها اخذ من صحاحنا ومن مذهبنا ولكن لا يدل على النص لان ابا بكر كان
خليل رسول الله صلعم ووزيره وقرينه وله ايضا من الفضايل ما لا يحصى ولا يعد والكلام ليس في عد الفضايل واثباتها بل
في وجوه النص انتهى واقول انما اخذ اهل العلم الاحاديث الدالة على فضايل علي عليه السلم من صحاحهم لاقامة الحجة على الخصم بما يقبل
به لما عرفت لانه ليس في طرق الشيعة من الاحاديث ما يدل على مناقب علي وفضايله كما توهمه الناصب واما ما ذكره من ان
الحديث المذكور لا يدل على النص وان الكلام ليس في عد الفضايل واثباتها الخ فيجاب بما مر مرارا من ان الكلام في النص وفي
اثبات الافضلية وفي عد الفضايل ايضا لما مر من ان اجتماع الفضايل في شخص دون غيره يورث افضليته عنهم وهذا
الحديث يدل على الافضلية وذلك لانه لما نزلت قوله تعالى انما المؤمنون اخوة آخى رسول الله صلعم بين الاشكال و
النظاير بوحي من الله تعالى ليكون كل اخ يعرف بنظيره ويذهب الى قرينه ويثبت له به عليه ويتميز به شرف منازل
الاصحاب وتمييز الخبيث من الطيب والمميز لهم كان جبرئيل عليه السلم مع ان مماثلة النبي صلى الله عليه وآله لا يتم الا على
العصمة والسداد لانه صلعم لا يجوز ان يشبه الشيء بخلافه ويمثل بضده لكن يضع الاشياء في مواضعها والمواد المتصلة
بين الله ثم فقوله صلعم لعلي ع انت اخي وانا اخوك يدل على ان المناظرة والمشابهة والمشاكلة بينهما من الطرفين في جميع
المنازل الا النبوة خاصة والعرب يقول للشيء انه اخو الشيء اذا اشبهه وماثله وقارنه ووافق معناه ومن ذلك قوله تعالى
ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة وكانا جبرئيل وميكائيل عليهما السلم وقوله تعالى يا اخت هرون ما كان ابوك امرأ سوء و
معلوم ان الاخوة في النسب فقط لا يوجب فضلا لان الكافر قد يكون اخا للمؤمن لكن الاخوة في المماثلة والمشابهة هي الموجبة
للفضل وهي لامير المؤمنين عليه السلم حصلت له من رسول الله صلى الله عليه وآله الاخوة فيها وفي امور كثيرة منها انه
مماثله في النفس بنص القرآن المجيد وقد سبق بيانه في آية المباهلة ومنها انه مضاهيه في الآية لقوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين آمنوا الآية وقد تقدم ايضا ومنها انه مناظره في العصمة بدليل قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت الآية وقد مضى شرحه ومنها انه مشابهه ومشاركه في الاداء والتبليغ بدليل الوحي من الله سبحانه الى الرسول
صلى الله عليه وآله يوم اعطاه براءة لغيره فهبط جبرئيل عليه السلم وقال لا يؤديها الا انت او رجل منك فاستعادها من
ابي بكر ودفعها الى علي عليه السلم وقد سلف بيانه ومنها انه نظيره في النسب الطاهر الكريم ومنها انه نظيره في الموالاة لقول النبي

صلى الله عليه وآله من كنت مولاه فعلي مولاه كما مر ومنها فتح بابه في المسجد كفتح باب النبي صلعم وجوازه في المسجد كجوازه
ودخوله في المسجد جنبا كحال رسول الله صلى الله عليه وآله وتقدم ايضا ومنها انه نظيره في النور قبل خلق آدم باربعة آلاف
عام والتسبيح والتقديس يصدر منهما لله عز وجل وقد تقدم هذا ايضا ومنها انه نظيره في استحقاق الامامة لانه
يستحقها على طريق استحقاق النبي صلى الله عليه وآله النبوة سواء بدليل قوله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما قال
ومن ذريتي الآية وقد مضى بيان ذلك وانهما عليهما السلام دعوة ابراهيم الخليل عليه السلام ومنها انه اخوه بسبب آخر وهو
ان النبي صلى الله عليه وآله كان يسمي فاطمة بنت اسد اما والعم يسمى ابا بدليل قوله تعالى واذ قال ابراهيم لابيه آزر الآية
فقال الزجاج اجمع النسابون ان اسم ابي ابراهيم تارخ وبقوله تعالى حكاية عن يعقوب ما تعبدون من بعدي الآية فاسمعيل
كان عمه الى غير ذلك من الاشياء الشريفة التي شابهه وناظره فيها وهذه استقصاؤها ههنا ومن يكون شاكلا و
مضاهيا للرسول صلى الله عليه وآله في هذه المراتب العظيمة الجليلة لا ريب انه يكون احق بالخلافة واحرى ممن لا يحصل
له شيء من هذه او بعضها وهذا ظاهر لا يتامل فيه [illegible] والله سبحانه واما ما ذكره من ان ابا بكر كان خليل
رسول الله صلى الله عليه وآله فانما توهمه من الحديث الموضوع الذي وقع فيه الخلة على وجه الفرض والتقدير وهو ما روي
عنه انه قال لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا يعني لو اتخذت من غير اهل بيتي خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا فلا
يلزم وقوع الخلة وقال في شان علي عليه السلام بحرف التحقيق وصيغة الجزم في رواية ابن مردويه ان خليلي ووزيري وخليفتي
وخير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب عليه السلام فلا يعارض بما روي في شان ابي بكر ما روي في شان
علي عليه السلام واين المحتمل من المحقق والمفروض من المجزوم به ولو فرض صحة حديث يدل على تحقق الخلة لكان معارضا بما ذكرناه المجمع
على الاتفاق عليه ولعارضه ما روي من تناقضه مع هذا وقد اعرض الناصب عن التعرض لما ذكره المص من حديث الجمع بين الصحاح
ولقد استحى نعم نعم ما قيل اسم على العرش مكتوب كما نقلوا من يستطيع له محوا [illegible] ثم قال المصنف رفع الله درجته
الرابع عشر في مسند احمد بن حنبل وفي الصحاح الستة عن النبي صلى الله عليه وآله من عدة طرق ان عليا مني وانا من علي وهو
ولي كل مؤمن بعدي لا يؤدي عني الا انا او علي وفيه ايضا لما قتل علي ع اصحاب الالوية يوم احد قال جبرئيل لرسول الله صلعم
ان هذه المواساة فقال النبي صلى الله عليه وآله ان عليا مني وانا منه فقال جبرئيل ع وانا منكما يا رسول الله انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول اتصال النبي صلعم بعلي ع في النسب واخوة الاسلام والنصرة والموازرة غير خفي على احد ولا دلالة له على
النص بالخلافة لان مثل هذا الكلام قال رسول الله صلعم لغير علي كما ذكر انه قال الاشعريون اذا اقحطوا ارملوا انا منهم هم
مني ولا شك ان الاشعريين بهذا الكلام لم يصيروا خلفاء فلا يكون هذا نصا انتهى اقول الكلام الذي نقله عن النبي صلعم في
شان الاشعريين وزعم انه مثل ما قاله صلعم في شان علي عليه السلام ليس متفق عليه بين اهل الاسلام فلا يتم به المعارضة
ولو اغمضنا عن ذلك فنقول انه من جملة حديث ذكره البخاري باسناده الى ابي موسى الاشعري حيث قال قال ابو موسى
الاشعري قال النبي صلى الله عليه وآله ان الاشعريين اذا ارملوا في الغزو وقل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم
في ثوب ثم اقتسموه بينهم في اناء واحد بالسوية فهم مني وانا منهم انتهى وابو موسى مع كونه مقيم الفتنة ومضل الامة
ومع ما علم من فسقه وكفره وعناده بالنسبة الى امير المؤمنين ع اوان خلافته وفي يوم التحكيم فيه تهمة جلب النفع بذلك لنفسه



من انه م

في جملة الاشعريين فلا يلتفت الى صحته ويقوى تهمة الكذب في ذلك ما رواه صاحب جامع الاصول قال عامر بن ابي
حدثت بذلك معاوية فقال ليس هكذا قال رسول الله صلعم قال هم مني والي فقلت ليس هكذا حدثني ابي ولكن حدثني ابي
قال سمعت رسول الله صلعم يقول هم مني وانا منهم قال فانت اعلم بحديث ابيك اخرجه الترمذي انتهى ولو تنزلنا عن هذا الحكم
نقول رواية البخاري صريحة في ان النبي صلعم لم يقصد ان الاشعريين منه وهو منهم مطلقا ومن جميع الوجوه بل في مواساة
عيالهم واخوانهم فقط كما صرح به القسطلاني في شرح البخاري وسوق الكلام وتفريع قوله فهم مني وانا منهم على ما قبله يدل
عليه ايضا والناصب حذف مقدمة الحديث وغفل عن التفريع عن التتمة التي ذكرها مع ارتكاب تقديم ما هو مؤخر فيها
لئلا يتفطن احد بالخصوصية الملحوظة فيها بخلاف ما ورد في شان علي ع في احاديث متعددة وطرق شتى فانها
مطلقة مشعرة بالجنسية والمشابهة والمماثلة في صفات الكمال كما ورد في تفسير قوله تعالى وانفسنا وانفسكم الآية وقد
مر بما يدل على ذلك في جملة حديث رواه ابن حجر في صواعقه يتضمن شكاية بريدة عن علي عليه السلام عند العود معه من اليمن
وهو قوله صلى الله عليه وآله ان عليا مني وانا منه خلق من طينتي وخلقت من طينة ابراهيم وانا افضل من ابراهيم ذرية
بعضها من بعض والله سميع عليم انتهى فان قوله خلق من طينتي بمنزلة تفسير لقوله علي مني وانا منه كما لا يخفى وعلى
ما ذكرنا من الجنسية والمماثلة ومن نتائج الجنسية والمماثلة والمشابهة المطلقة بخير البشر كان الاتباع له والاقتدا
به واجب وافترض وفي كونه عليه السلام مماثلا له صلعم ايضا دلالة على انه اولى بمقامه من جميع الخلائق كما لا يخفى فالمحقق
ارادة الجنسية الموجودة في خطاب علي ع المفقودة في خطاب الاشعريين لم يصيروا خلفاء ولا ادعوا ذلك
ولا لكان اقل ما يجب على الامة ان يدخلوا بعضهم في الشورى فانهم [illegible] على الفضيلة الناشئة من اطلاق العبارة
المفيدة للجنسية انه لم يطلق ذلك مرة على الحسنين وعمه عباس وجعفر وعقيل وغيرهم من رجال اهل بيته ولا على ابي
بكر وعمر وعثمان الذين كانوا اقرب الى الرسول من الاشعريين بالاتفاق ويدل على ما ذكرناه ايضا ما رواه احمد في مسنده
والثعلبي في تفسيره من قول جبرئيل في قصة البراءة لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك فانا نعلم ضرورة ان المعنى
المستفاد من كلمة من ههنا ليس المعنى المستفاد من قوله للاشعريين فهم مني ولو كان المراد منه ما اريد في خطاب الاشعريين
من المشابهة والقرب في الجملة لما دل قوله رجل منك على وجوب عزل ابي بكر ونصب علي ع لصدق ان ابا بكر رجل من النبي
صلى الله عليه وآله وسلم بالمعنى الحاصل للاشعريين ولا لزم الازراء بجلالة قدر ابي بكر عند القائلين بخلافته وافضليته
من ساير الصحابة فعلم ان ههنا خصوصية زايدة على ما في خطاب الاشعريين كما قررناه وكذا يدل عليه قوله صلى الله عليه
وآله لوفد ثقيف حين جاء والتسلمن او لابعثن رجلا مني او قال مثل نفسي فليضربن اعناقكم وليسبين ذراريكم
وليأخذن اموالكم قال عمر فوالله ما تمنيت الامارة الا يومئذ وجعلت انصب صدري له رجاء ان يقول هو هذا قال
فالتفت الى علي فاخذ بيده ثم قال هو هذا كذا في الاستيعاب ولولا ان المراد من كلمة من فيه ما ذكرناه لما تمناه عمر على ان
الوجه في [illegible] ثم قال المص رفع الله درجته الخامس عشر في مسند احمد بن حنبل ان رسول الله صلعم قال لعلي ان فيك مثلا من عيسى
بن مريم ابغضته اليهود حتى بهتوا امه واحبته النصارى حتى انزلوه المنزل الذي ليس له باهل وقد صدق النبي صلعم لان
الخوارج ابغضوا عليا ع والنصيرية اعتقدوا فيه الربوبية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الحمد لله الذي جعل اهل

السنة معتدلون بين الفريقين من المفرطة في حب علي كالنصيرية التي يدعون ربوبيته ومن الامامية الذين يقولون
ان اصحاب محمد كفروا كلهم لمخالفة النص في شانه ومن المفرطة في بغضه كالخوارج المبغضة واما اهل السنة والجماعة
محبوه فيحبونه حبا شديدا وينزلونه في منزلته التي هو اهل لها من كونه وصيا وخليفة من الخلفاء الاربع وصاحب
ودايع العلم والمعرفة انتهى واقول ان الامامية لا يكفرون كل اصحاب محمد صلى الله عليه وآله ولا كل من خالف النص الجلي
الوارد في شان علي عليه السلم وانما يكفرون من سمع النص ثم خالفه وهم جماعة معدودة كما حققناه في كتاب مجالس المؤمنين
بل لا يكفرون طايفة منهم سوى من خالف عليهم من الصحابة دون المخالفين لهم وقد مر تفصيل الكلام في ذلك
نقلا عن شرح المصنف للتجريد واما ما فعله الناصب من ادخال الامامية في المفرطة كالنصيرية حيث قال ومن الامامية
التي يقولون ان اصحاب محمد كفروا كلهم بمخالفة النص في شانه اه فمن فرط حماقته او بغضه كالخوارج لعلي عليه السلم وكيف
يتجه وصفهم بالافراط في حبه مع ما ذكر من استدلالهم على تلك الدعوى بمخالفتهم النص الوارد في شانه وكيف
يعني محبته من خالف حبيبه ومنع النص الوارد في شانه ودفعه عن مقامه واظهر عداوته ولنعم ما قيل
تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب نعم لو لم يكن تلك الدعوى منهم مع علمائهم بصحة
عند المهم في ذلك لكان نسبتهم الى الافراط في محبة علي عليه السلم متجها وليس فليس ودعوى ان دعويهم ذلك باطلة
بتعليلهم فاسد لو سلم فهو بحث آخر لا دخل له في اثبات الافراط وعدمه واما ما ذكره من ان اهل السنة يحبون عليا
عليه السلم حبا شديدا فلا دفعه ظاهر وانما يظهر بعضهم حبهم حياء ورياء للناس من باب قوله تعالى يقولون
بالسنتهم ما ليس في قلوبهم وقد كشف القاضي ابن خلكان من علماء اهل السنة عن سراير قلوبهم فقال في تاريخه
الموسوم بوفيات الاعيان عند بيان احوال علي بن جهم القرشي وكونه منحرفا عن علي عليه السلم ان محبة علي لا يجتمع
مع التسنن ولم يقتصر الناصب ايضا في هذا الكتاب بل في هذا المقام عن اظهار عداوته حيث اخر عن مرتبته
التي رتبها الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله له عليه السلم وراه اهلا لان ينزل في المرتبة الرابعة من خلفاء الثلثة بل جعل
الثلثة ابين عليه مع ظهور ان ذلك لا يليق بشان قنبر من عبيده بل بعجل الكلب باسط ذراعيه في وصيده ولنعم ما قال
العارف الغزنوي في نشيده شعر [illegible] قال
المصنف رفع الله درجته السادس عشر في مسند احمد بن حنبل وهو مذكور في الجمع بين الصحيحين وفي الجمع بين
الصحاح الستة ان النبي صلى الله عليه وآله قال لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول هذا الحديث صحيح لا شك فيه وفي رواية هذا الحديث عن علي رض انه قال لعهد رسول الله صلى الله عليه وآله
الي ان لا يحبني الا مؤمن ولا يبغضني الا منافق والحمد لله الذي جعلنا من اهل محبته وملا قلوبنا من صفو وده
وبالله التوفيق انتهى واقول اخباره عن الجعل المذكور كذب على الله تعالى وعلى نفسه وقد شهد بذلك نقائض امره وخافية
على انه سبحانه لم يحصل التوفيق في ذلك بهداه الله تعالى وعن الشواهد ما يري عن تحريفاته للايات والاحاديث
عن المؤمنين والمستترين بقصائده التي تنم منها رايحة احراقه في الستر قال المصنف رفع الله درجته السابع عشر في
مسند احمد بن حنبل ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان منكم من يقاتل على تاويل القرآن كما قاتلت على تنزيله فقال ابو

بكر



بكر انا هو يا رسول الله قال لا قال عمر انا هو يا رسول الله قال لا ولكنه خاصف النعل وكان علي يخصف نعل رسول الله صلى الله عليه وآله في
الحجرة عند فاطمة عليها السلم وفي الجمع بين الصحاح الستة لتنتهن معشر قريش او ليبعثن الله عليكم رجلا امتحن الله قلبه
للايمان يضرب رقابكم على الدين قيل يا رسول الله ابو بكر قال لا قيل عمر قال لا ولكن خاصف النعل في الحجرة انتهى وقال
الناصب خفضه الله تعالى اقول صح هذا الحديث وهذا يدل على انه يقاتل البغاة والخوارج وكان مقاتلة البغاة والخوارج على تاويل
القرآن حيث كانوا يأولون القرآن ويدعون الخلافة لانفسهم فقاتلهم امير المؤمنين وعلم الناس قتال الخوارج والبغاة كما قال
الشافعي انه لو لم يقاتل امير المؤمنين البغاة ما كنا نعلم كيفية القتال معهم وهذا لا يدل على النص بل الاخبار عن مقاتلته
في سبيل الله مع العصاة والبغاة انتهى واقول في الحديثين دليل قاهر وبيان ظاهر دلالة واضحة الى النص على علي [illegible]
عليه السلم من الله سبحانه وتعالى وذلك ان النبي صلعم قال ليبعثن الله عليكم فكانت ولايته من الله سبحانه لانه تعالى هو الباعث
له والرسول صلى الله عليه وآله مخبر عن الله سبحانه وهو لا ينطق عن الهوى فيثبت ولايته بالوحي العزيز بما نطقت به اخبار القرآن
ويزيد ذلك بيانا ان ما يصلح ان ضرب الرقاب على الدين بعد الرسول صلى الله عليه وآله لا يكون الا للامام فقط لانه المتولي لها
دون الامة وقول الرسول صلى الله عليه وآله يقاتل على تاويله كما قاتلت على تنزيله يقتضي التشبيه والمماثلة لان الكاف للتشبيه
ومشابه الرسول لا يعدو ان يكون حقا للمواد المتصلة اليه من الله سبحانه فلا يجوز ان يشبه الشيء بخلافه ولا يمثل بضده بل
يشبه الشيء بمثله ويمثله بنظيره فيكون عليه السلم شابهه صلعم في الولاية لهذا وكانت التنزيل وهذا كانت التاويل ويكون
قتاله على التاويل شبيها بقتاله على التنزيل لان انكار التاويل كانكار التنزيل لان منكر التنزيل جاحد لقبوله ومنكر التاويل
جاحد العمل به فهما سواء في الجحود وليس يصح قتال الفريقين الا للنبي او للامام فدل على ان المراد بذلك القول الامامة
لا غير وحديث خاصف النعل حديث مشتهر بين الفريقين وقد نظمه السيد الحميري والعبدي وغيرهما ولقد اجاد بعض
العلويات رحمهم الله تعالى في نظمه حيث قال شعر ولما قد ذكر المختار فضيلة * بلغت مدى الغايات باسقات * اذ قال
يا احمد ان خاصف نعله * لمقاتل بتاول القرآن * قومنا كما قاتلت عن تنزيله * واذا الوصي بكفه نعلان * هو بعيد ذاك على
الرشاد دلالة * من قايم بخلافه ومعان قال المصنف رفع الله درجته الثامن عشر في مسند احمد بن حنبل والجمع بين الصحاح
الستة عن انس بن مالك قال كان عند النبي صلى الله عليه وآله طاير قد طبخ له فقال اللهم ايتني باحب الناس اليك ياكل معي
فجاء علي عليه السلم فاكل معه ومنه عن ابن عباس انه لما حضرت ابن عباس الوفاة قال اللهم اني اتقرب اليك بولاية علي بن ابي طالب
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول حديث الطير مشهور وهو فضيلة عظيمة ومنقبة جسيمة ولكن لا يدل على النص بالامامة الكلام
في عد الفضايل واما التوسل بولاية علي فهو حق ومن اقرب الوسايل انتهى واقول ان حديث الطير مع انه كما اعترف به الناصب
مشهور بل بالغ حد التواتر وقد رواه خمسة وثلثون رجلا من الصحابة عن انس وغيره عن رسول الله صلعم وصنف اكابر
المحدثين فيه كتبا ورسايل عديدة بما بين حديث خيبر وغيره وجه التابيد بشهادة رسول الله صلى الله عليه وآله على ان عليا
بمحبة الله تعالى له ومحبته الله تعم كما ذكر المص في شرح الياقوت لا معنى لها الا زيادة الثواب وذلك لا يكون الا بالعمل فيجب
ان يكون عمل علي اكثر من غيره فهو افضل من غيره واعلم ان المحبة مرتبة عليه ودرجة سنية هي من صفات الله سبحانه حقيقة
يعبر عنها المتكلم بالارادة والحكيم بالعناية واهل الذوق بالعشق وقد فاض منه سبحانه حسب ما يحب الاستعداد

[illegible]

القوابل من الحق فكل بها يطلب العود الى مبديه من خلالها فهو من المطرودين الذين رضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا
بها فهم كالارض الساكنة التي لا حراك بها وبسلك المحبة حركة الافلاك والاملاك والعقول والنفوس والارواح والقوى
والعناصر والمواليد الثلاثة طلب الكمال واهتزازا من شاهدة الجمال ورجاء التخلص عن قيد التشخص والسير انما هو
على القدام الاقدام بها والطيران انما هو باجنحة اشتياق القلوب منها والكتب السماوية والاحاديث النبوية تشهد بثبوتها
ووجوبها قال الله تعالى فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه وقال ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وقال ان الله يحب
الذين يقاتلون في سبيله صفا كانهم بنيان مرصوص وقال تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وقال تعالى والقيت
عليك محبة مني وروت الثقات ان رسول الله صلى الله عليه وآله اخبر عن الله تعالى انه قال لا يزال عبدي يتقرب الى
بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي
عليها فبي يسمع وبي يبصر وبي ياخذ وبي يعطي وبي يقوم وبي يقعد فاذا سالني اعطيته واذا استعاذ بي اعذته وقال
صلى الله عليه وآله اذا احب الله عبدا دعا جبرئيل فقال له اني احب فلانا فاحبه قال فيحبه جبرئيل فينادي في السماء ان الله
يحب فلانا فاحبوه فيحبه من في السماء ثم يوضع له القبول في العناصر فما يتركب منها شئ الا احبه ولهذا روي في الشهور
انه لما راى محمد بن سليمان العباسي حسن مناظرة بهلول بن عمرو العارف العاقل المعروف مع عمرو بن عطاء العدوي في
امامة علي بن ابي طالب عليه السلم قال بعدما خاطب البهلول بقوله ما الفضل الا فيك وما العقل الا من عندك والجنون
من جانب مجنونا لا اله الا الله لقد رزق الله علي بن ابي طالب لب كل ذي لب فقد ثبت من الكتاب والسنة وكلام اكابر
الائمة وجود المحبة وثبوتها فلا تنفيها وان اشترك اسمها في الاطلاق لكنها تختلف باختلاف التعلق فمحبة الله لعبده تخصيصه
بانعام مخصوص يكون سبب التقرب وازلاقه من محال الطهارة والتقديس وقطع شواغله عما سواه وتطهير باطنه عن
كدورات الدنيا ورفع الحجاب حتى يشاهده في جميع الاشياء ويشهد جميع الاشياء بالحق قائمة وان وجوده وجوده ولا
وجود لشئ الا بنحو من الانتساب كما استعذبه ذوق المتالهين من الحكماء ايضا فياخذ بالله ويعطي بالله ويحيى ويبغض
لله وهذا سر لا اله الا الله وحقيقة لا حول ولا قوة الا بالله فهذه الارادة هي المحبة وان كانت الارادة لعبده ان يخصه
بعام من الانعام دون هذا المقام كارادة ثوابه ودفع عقابه فهذه الارادة هي الرحمة فالمحبة اعم من الرحمة واما
محبة العبد لله تعالى فهي ميل الى نيل هذا الكمال وارادة الوصول الى هذا المقام الذي يتسابق اليه الرجال وتتهافت على الحصول
برهم الابطال ولقد عرفت محبة الرب ومحبة العبد وانقدحت لك اس عرفت ان بعد الرسول صلى الله عليه وآله لم يحصل
هذا المقام الا لامير المؤمنين ع وبيان ذلك ان النبي صلى الله عليه وآله لما علم اتصاف علي ع بهذه الصفة من الجانبين
وكانت امرا معنويا لا يدركها الا بالاظهار امر محسوس من لوازمها يشهد ذلك الامر لمن اتصف به باتصافه بتلك
المحبة اثبتها صلعم لعلي ع بامرين احدهما فتح خيبر فجمع صلعم في وصفه بين المحبة والفتح بحيث يظهر لكل احد صدق
الفتح ويدركه بحس البصر فلا يبقى عنده تردد في اتصافه بالصفة المعنوية المقرونة بالصفة المحسوسة وثانيهما
حديث الطاير جعل صلى الله عليه وآله ايتانه واكله معه من ذلك الطاير وهما امران محسوسان دليلا على تحقق الاتصاف بتلك
الصفة لعلي عليه السلم هو واتباعه هم الذين اخبر الله تعالى عنهم فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه وما يجمع

[illegible]

تاسع المحبة بهلول رحمه الله لولا انه ابن امير المؤمنين عليه السلام

[illegible]



بهذا المعنى ما سبق من قوله صلعم لتنتهن يا قريش او ليبعثن الله عليكم رجلا يضرب رقابكم على التاويل كما
ضربت رقابكم على التنزيل فقال بعض اصحابه من هو يا رسول الله ابو بكر قال لا قال عمر قال لا ولكنه خاصف النعل
الحديث واذا سبرت احواله واعتبرت اقواله ظهر لك اتصافه بهذه المحبة باعتبار التعلقين اما محبة الله اياه فلان
آثارها ساطعة انوارها من انزلاقه سبحانه وتعالى من مقام التقديس ومنزل التطهير لقوله صلعم فيما سبق ايضا من
حديث النجوى المشهور بالنجيب ولكن لما انتجاه وروى ابن مسعود قال قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان الله يبعث
اناسا وجوههم من نور على كراسي من نور عليهم ثياب من نور في ظل العرش بمنزلة الانبياء والشهداء فقال ابو بكر انا
منهم يا رسول الله قال لا قال عمر انا منهم قال لا قيل من هم يا رسول الله قال لا ثم قال هم فوضع يده على راس علي وقال
هذا وشيعته وروى محمد بن علي بن شهر آشوب السروي المازندراني رحمه الله قال حدثني الحافظ ابو العلاء الهمداني
والقاضي ابو منصور البغدادي بالاسناد عن ابي بكر وعن انس وروى شيخنا عن الصادق ع عن آبائه عن النبي
صلعم انه قال خلق الله من نور وجه علي بن ابي طالب سبعين الف ملك يستغفرون له ولمحبيه الى يوم القيمة
وفي كتاب الحدائق عن ابي تراب الخطيب باسناده الى النبي صلى الله عليه وآله ان الله قد خلق من نور وجه علي ملائكة
يسبحون ويقدسونه ويجعلون ثواب ذلك لعلي ولمحبيه واما محبته لله تعالى فهي معلومة لكل احد من عباداته وزهده
ورفضه الدنيا واعراضه عما سوى الله واقباله بكلاكله على مولاه ولو اردنا استقصاء بعض من ذلك لطال المقال في
المقال ولربما حصل لبعض الملال ولقد اتضح بما قررناه بطلان ما ذكره الناصب الشقي من ان الحديث لا يدل على
النص آه وذلك لما عرفت من انه دال على الافضلية لدلالته على انه ع احب الى الله من كل المخلوقات واما عدم كونه ع
احب من النبي صلى الله عليه وآله فقد علم من خارج وهو انعقاد الاجماع على انه صلى الله عليه وآله احب الى الله تع من جميع المخلوقات
بلا استثناء فهو صلى الله عليه وآله مستثنى بالاجماع وبقرينة السؤال واما الملائكة فليس شئ يخرجهم عن هذا الحكم
فيكون هو ع احب منهم واجاب صاحب المواقف بان الحديث لا يفيد كون علي ع احب الى الله في كل شئ لصحة التقسيم و
ادخال لفظ الكل والبعض الا ترى انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقه اليه في كل شئ او في بعض الاشياء وح جاز
ان يكون اكثر ثوابا في شئ دون آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا وفيه ان قوله ع احب لفظ عام او مطلق في خصلة او
فيكره بوقت دون وقت وببعض الاشياء دون بعض فعليه الدليل لان العام والمطلق لا يخص ولا يقيد بالاقتراح بل
يخص او يقيد بالدليل وبدون ذلك خرط القتاد وليس على هذا التقدير فائدة في قوله صلعم اللهم ائتني باحب خلقك لان
كل مسلم احب عند الله من غيره وفي وقت دون وقت وايضا يتوجه عليه ما قال بعض اصحابنا من ان مثل هذا البحث في
استدلالهم على افضلية ابي بكر بقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى مع انه عمدة دلائلهم على افضليته و
لفظة الاتقى في الاتقى وادخال لفظة الكل والبعض فلم يبق الا العناد او الغفلة والرقاد ولنعم ما قال ابن رزيك
رحمه الله ○ وفي الطاير المشوي اوفى دلالة ○ لو استيقظوا من غفلة وسبات ○ وقال الصاحب ابن عباد رحمه الله
علي له في الطير ما طار ذكره ○ وقامت به اعداؤه وهي تشهد قال المصنف رفع الله درجته التاسع عشر
احمد بن حنبل وصحيح مسلم قال لم يكن احد من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله يقول سلوني الا علي بن ابي طالب

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله انا مدينة العلم وعلي بابها انتهى وقال الناصب خفضه الله تم اقول هذا يدل على وفور
علمه واستحضاره اجوبة الوقايع واطلاعه على اشتات العلوم والمعارف وكل هذه الامور مسلمة ولا دليل
على النص حيث انه لا يجب ان يكون الاعلم خليفة بل الاحفظ للحوزة والاصلح والاقوى ولو لم يكن ابو بكر اصلح
للامامة لما اختاروه كما مر انتهى واقول في الحديث اشارة الى قوله تعالى واتوا البيوت من ابوابها وفي كثير من روايات
ابن المغازلي تصريح بذلك فروى بعضها مسندا الى جابر انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليات الباب وفي
بعضها مسندا الى علي يا علي انا المدينة وانت الباب كذب من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب وروى عن
ابن عباس انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد الجنة فليأتها من بابها وعن ابن عباس ايضا بطريق آخر انا دار الحكمة وعلي
بابها فمن اراد الحكمة فليات الباب وهذا يقتضي وجوب الرجوع الى امير المؤمنين ع لان النبي صلى الله عليه وآله
كنى عن نفسه الشريفة بمدينة العلم وبدار الحكمة ثم اخبر ان الوصول الى علمه وحكمته والى جنة الله سبحانه من جهة
علي ع خاصة لانه جعله كباب مدينة العلم والحكمة والجنة التي لا يدخل اليهم الا منه وكذب من زعم انه يصل الى المد
الا من الباب وتشير اليه الآية ايضا كما ذكرناه وفيه دليل على عصمته وهو ظاهر لانه عليه السلام امر بالاقتداء به في العلوم
على الاطلاق فيجب ان يكون معصوما عن الخطاء ويدل على انه امام الامة لانه الباب لتلك العلوم ويؤيد ذلك ما علم من
اختلاف الامة ورجوع بعض الى بعض وغناه عليه السلام عنهما ويدل ايضا على ولايته ع وامامته وانه لا يصح اخذ العلم و
الحكمة الا منه لقوله تعالى فاتوا البيوت من ابوابها حيث كان ع هو الباب وصدق القائل ع مدينة علم وابن عمك بابها
فمن غير ذاك الباب لم يؤت سورها ويدل ايضا على ان من اخذ شيئا من هذه العلوم والحكم التي احتوى عليها رسول الله
صلعم من غير جهة علي ع كان عاصيا كالسارق والمتسور لان السارق والمتسور اذا دخلا من غير الباب المامور بها
ووصلا الى بغيتهما كانا عاصيين وقوله ع فمن اراد العلم فليات الباب ليس المراد به التخيير بل المراد به الايجاب و
التهديد كقوله عز وجل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والدليل على ذلك انه ليس هيهنا نبي غير محمد صلعم هو مدينة
العلم ودار الحكمة فيكون العالم مخيرا بين الاخذ من احدهما دون الآخر وفقد ذلك دليل على الايجاب وانه فرض لازم
للجماعة واما ما ذكره الناصب من انه لا يجب ان يكون الاعلم خليفة فقد عرفت فساده مما ذكرناه ههنا فيما مر واما ما
ذكره من انه يكفي الاحفظ للحوزة والاصلح للامة فقد مر بيان عدم تحقق الاحفظية بدون الاعلمية ومنع ان ابا بكر
كان احفظ واصلح وما ذكره من انه لو لم يكن ابو بكر اصلح لما اختاروه كما مر فقد مر ما فيه من بطلان ثبوت الامامة
بالاختيار سيما اختيار بعض الامة كما عرفته ومن جملة تعصبات ابن حجر الملقب بالناصبية من جماعته انه منع صحة الحديث
اولا ثم قال وعلى تسليم صحته او حسنه فابو بكر محرابها ولم يعلم ان المدينة لا تنسب اليها المحراب وانما ينسب الى المسجد
ثم لم يكتف بذلك حتى قال على ان تلك الرواية معارضة بخبر الفردوس انا مدينة العلم وابو بكر اساسها وعمر حيطانها
وعثمان سقفها وعلي بابها فصرح بان كلا من الاساس والحيطان والسقف اعلى من الباب انتهى ولو قيل المدينة
لا يكون لها سقف وانما السقف للدور والبيوت الواقعة فيها وصار الكلام الفصيح من تلك عليها الكلام الدال
والاتفاق مزيل في الايتان لاخذ العلم من صاحب المدينة ولا مدخل لاساس المدينة وحيطانها وسقفها في ذلك بل





لو كان اساسها وحيطانها وسقفها من الاخشاب والنجوم والحشيش لا يمكن ذلك ولعمري ان جماعتهم على وضع
امثال هذه الكلمات المشتملة على التمحلات الظاهرة لوجب زيادة فضاحتهم وظهور عداوتهم لاهل البيت عليهم السلم
ولنعم ما قيل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت قال المصنف رفع الله درجته العشرون في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق
ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال من آذى عليا فقد آذاني ايها الناس من آذى عليا بعث يوم القيمة يهوديا او
نصرانيا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا شك ان عليا سيد الاولياء وقد جاء في الحديث من عادى لي وليا فقد
آذنته بالحرب فاذا كان معاداة احد الاولياء وايذاءه محاربة مع الله تعالى فكيف لا يكون ايذاء سيد الاولياء موجبا
لدخول النار ولكن لا يدل هذا على النص انتهى واقول اذا ثبت ان حب علي عليه السلم موجب لدخول الجنة وبغضه وايذاءه
سبب لدخول النار فقد ثبت وجوب الاقتداء به والاتباع له بعد النبي صلعم والمنع من تقديم غيره عليه فان هذا يوجب
ايذاءه وايذاء الله تعالى ورسوله صلعم بل من تقدم غيره فقد اخل في تلك المرتبة بما وجب عليه من الطاعة له وبوجه آخر
نقول قد ثبت ان حبه طريق النجاة وبغضه وايذاءه سبيل الهلاك وسلوك حبه والكف عن ايذاءه انما هو بقبول
اوامره ونواهيه فمن قدم عليه غيره بعد الرسول صلعم لم يكن ممتثلا لامره ونهيه ع فيخرج عن طريق محبته ويدخل في
سبيل بغضه والموذين له ومن خرج عن محبته ضل عن طريق سلامه فوجب تقديمه بعد النبي صلى الله عليه وآله
عقلا وسمعا وقد برهنا على المقدمات الماخوذة في هذا التقرير فيما سبق فتذكر قال المصنف رفع الله درجته
الحادي والعشرون في مسند احمد بن حنبل ان ابا بكر وعمر خطبا الى رسول الله صلى الله عليه وآله فاطمة فقال انها صغيرة
فخطبها علي فزوجها منه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول صح في الاخبار ان ابا بكر وعمر خطبا فاطمة عليها السلم
فقال رسول الله صلعم اني انتظر امر الله فيه ولم يقل انها صغيرة وهذا افتراء على احمد بن حنبل وكل من قال هذا فهو مفتري
على رسول الله صلعم وناسب الكذب اليه فان فاطمة كانت وقت الخطبة كبيرة لانها ولدت عام عمارة الكعبة والعجب
من هذا الرجل انه يبالغ في اعتقاد الانبياء عن الكذب وينسب الكذب الصراح الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نعوذ
بالله من هذا وانه خباط خبط العشواء انتهى واقول روى صاحب الاستيعاب باسناده عن محمد بن سليمان بن جعفر
الهاشمي انه ولدت فاطمة عليها السلم سنة احدى واربعين من مولد النبي صلى الله عليه وآله وانكح رسول الله صلعم فاطمة
علي بن ابي طالب بعد واقعة احد وقيل انه تزوجها بعد ان ابتنى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعائشة باربعة
اشهر ونصف وكان بنى بها بعد تزويجها اياها بتسعة اشهر ونصف وكان سنها يوم تزويجها خمس عشرة سنة
وخمسة اشهر ونصفا وكانت سن علي ع احدى وعشرين سنة وخمسة اشهر وروى عن المدايني انها عليها السلم
حين ماتت كانت ابنة تسع وعشرين سنة وعن الكلبي انها بلغت خمسا وثلثين سنة انتهى وروى صاحب كشف
الغمة عن ابن الخشاب المعتزلي في تاريخ مواليد ووفات اهل البيت عليهم السلم ان فاطمة عليها السلم ولدت بعد ما اظهر الله
نبوة نبيه بخمس سنين وقريش تبني البيت وتوفيت ولها ثماني عشرة انتهى فعلى رواية ابن الخشاب كانت صغيرة غير
بالغة باتفاق فقهاء الفريقين حين تزوجها علي ع وكذا على رواية ابن المدايني وعلى رواية عبد الله لان البلوغ عند
فقهاء اهل السنة انما يحصل بثمانية عشرة سنة وهي عليها السلم عند التزويج لم تبلغ ذلك وايضا الصغر والكبر امران

اما فيان فعل النبي صلعم اراد فيما ذكره في جواب ابي بكر وعمر انها صغيرة بالنسبة الى ابي بكر وعمر فانهما كانا
شيخان يومئذ وقد جرت العادة في مراعاة غبطة الابناء والبنات عند التزويج بمساواة الاعمار وعدم تفاوت
سن الزوج والزوجة بما يعتد به عادة فلا يلزم كذب النبي صلى الله عليه وآله كما توهمه الناصب وغاية ما يلزم من
ذلك ان يكون عذرا ضعيفا فعولنا الاهليا فانهم وادعاء لهم الى الكذب على النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع وجود
ما هو اصح في الافضلية بل الافضلية وهو الحديث الذي رواه الناصب وحكم بصحته فانه دليل على ان الله تعالى بعد
خطبة عمر وابا بكر لفاطمة عليها السلم منعهما عنها واختارها لعلي على انه يمكن الجمع بين الروايتين ايضا من غير
لزوم كذب باحتمال وقوع الخطبة منهما مرتين مرة في الصغر ومرة في الكبر والحديث الاول في المرة الاولى والثاني
في الثانية فحكم الناصب بخبط المص خبط بغير ضبط كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته الثاني والعشرون في الجمع بين
الصحيحين ان رسول الله صلعم دخل على ابنته فاطمة وقبل راسها ومفرقها وقال اين ابن عمك قالت في المسجد فدخل
رسول الله صلى الله عليه وآله فوجد رداءه قد سقط عن ظهره وخلص التراب الى ظهره فجعل يمسح عن ظهره التراب و
يقول اجلس يا ابا تراب مرتين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا حديث صحيح وهو من تلطفات النبي صلعم لامير
المؤمنين واظهار المحبة له ولا يثبت به نص انتهى واقول عد الفضايل التامة ايضا من جملة المقاصد ولا يخفى ان هذا من
الفضايل المتنافس عليها لما اشتهر كنيته ع بها وافتخاره فيه ونعم ما قال الخاقاني نبع مثنوى جندانكه تراب بو
تراب است ۵ آبستن نافهاى ناب است ۵ زين روى براى مشك زادن ۵ گشت آهوى تبتى ستروند ۵ جنت قفس
ذريت اوست ۵ تبت ناف نبت اوست ۵ عطاران كه دهجيانند ۵ مشك سر مشك كو فروشانند ۵
ديو بيت به سيخ چشم احوار ۵ تبت غزلت وكوفه بيكار قال المصنف رفع الله درجته الثالث والعشرون روى الحميدي
عن عدة طرق ان رسول الله صلى الله عليه وآله حمل عليا حتى كسر الاصنام من فوق الكعبة وانه لا يجوز على الصراط الا
من كان معه كتاب بولاية علي ابن ابي طالب وانه ردت الشمس عليه بعد ما غابت حيث كان النبي صلعم نائما على
حجره ودعا له فردها ليصلي عليه ع العصر فردت له وانه ان الله [illegible] بطل عليه [illegible] فيه ماء فتوضأ للصلوة ولحق
بصلوة النبي صلى الله عليه وآله وان مناديا من السماء نادى يوم احد لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وروى
انه نادى به المنادي يوم بدر ايضا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من الاشياء بعضه منكر منها ان النداء
يوم بدر بان لا سيف الا ذو الفقار من المنكرات لان ذو الفقار كان سيف منبه بن الحجاج من اشراف قريش و
هو قتل يوم بدر وصار سيفه المشهور بذي الفقار لرسول الله صلعم فكان ذو الفقار يوم بدر في يد الكفار وكانوا
يقتلون به المؤمنين فكيف يجوز ان ينادي مناد انها وان لا سيف الا ذو الفقار نعم هذا مطابق لمذهبه فانه
يدعي ان قتل اصحاب محمد صلعم واجب فلا يبعد ان يدعي ان المنادي يوم بدر نادى بذكر منقبة ذي الفقار وهو
بيد الكفار وهذا السفيه ما كان يعلم الحديث ولا التاريخ وعمدة امره ذكر المنكرات والمجهولات ولا يبالي التناقض
والمخالفة بين الروايات انتهى واقول اما رواية النداء بقول لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار في يوم احد المتأخر
عن يوم بدر فهو مذكور في حديث المناشدة التي سيرويها المصنف قدس سره عن الخوارزمي وجماعة من الجمهور

ذ الفضلة خ
وابو بكر خ
نطق
درجهاند خ

وقد رواه

وقد رواه الدارقطني ايضا على ما اشار اليه ابن حجر في صواعقه عند ذكر مناشدة علي عليه السلم بالفضيلة الحاصلة
له من الله تعالى في يوم الشورى وقد روى في كشف الغمة عن زيد بن وهب وعكرمة وغيرهما ولهذا قال بعد ذكر
روايات المناداة في يوم احد ان هذه المناداة بهذا قد نقلها الرواة وتداولها الاخباريون ولم ينفرد بها الشيعة
بل وافقهم على ذلك الجم الغفير ولهذا ايضا لم يقدر الناصب على انكاره وايضا ما انشده حسان في ذلك اليوم ينادي باعلى
صوت على وقوع هذه المناداة حيث انشد شعر جبريل نادى معلنا والنقع ليس بمنجلي ۵ والخيل تعثر بالجماجم والوشيج
الذبل ۵ والمسلمون قد احدقوا حول النبي المرسل ۵ هذا النداء لمن له الزهراء [illegible] منزل ۵ لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا
علي ۵ وقال الحميري رحمه الله شعر وله ببدر يوم احد صالح ۵ والمشرفية تاخذ الابدان ۵ اذ جاء جبريل فنادى معلنا ۵ في
المسلمين واسمع الابدان ۵ لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى ۵ الا علي ان عدت الفرسان ۵ واما رواية المناداة بذلك يوم
بدر فهي من طريق الشيعة ولهذا ذكرها المص اخرا على سبيل التاييد دون الاحتجاج ومع هذا انكاره منكر جدا وما ذكره
الناصب في وجه الانكار من تسمية سيف منبه بن الحجاج بذلك ووقوعه بعد قتله يوم بدر في يد النبي صلعم على تقدير تسليم
صحته لا ينافي ما روي في شان علي عليه السلم من النداء بما ذكر لجواز تسمية كثير من السيوف التي بها فقار كفقار الظهر بذي
الفقار ولو سلم كون ذي الفقار واحدا منحصرا في سيف ابن الحجاج المذكور فهذا لا يمنع ايضا كون ما نودي به لعلي ع
هو ذلك السيف ولا ينافيه قتل صاحبه يوم بدر بل الصحيح المتفق عليه ان قاتله وقاتل ابنه العاص ابن المنبه في ذلك اليوم
علي ع كما ذكر في كشف الغمة حيث قال الفصل وقد اثبت رواة العامة والخاصة معا اسماء الذين تولى علي ع قتلهم ببدر من المشركين
على اتفاق فيما نقلوا من ذلك فكان ممن سموه الوليد بن عتبة وساق العد الى ستة وثلثين رجلا منهم منبه ابن الحجاج و
العاص ابن منبه فجاز انه عليه السلم قتل منبها في اول الحرب وقبيل الخلاف ثم لما قتله وقع سيفه في يد علي عليه السلم واشتغل
معه بقتل باقي الكفار نودي به لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار ويؤيد هذا المعنى قول حسان والنقع ليس بمنجلي
ولا يخفى ان كون علي عليه السلم قاتل ابن الحجاج وسالبه ومستعمل سيفه في قتل بقية قومه في ذلك اليوم ادعى الى تعلق
المدح والثناء من العلي الاعلى جل وعلا واما قول الناصب ان قتل اصحاب محمد صلعم عند المصنف واجب ففيه ان هذا
ليس على اطلاقه وانما الذي يدعيه المص على ما مر مرارا وجوب قتل الفجار المنافقين والمرتدين من الناكثين والقاسطين
والمارقين من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله ولا يبعد ظهور ذلك من بعد الكفار كما روى اصحاب هذا الناصب المرجح
في تواريخ التتار انه يوم قتل نيسابور سمعوا مناديا من السماء ينادي ايها الكفار اقتلوا الفجار هذا وقد روى ايضا
ان ذو الفقار قد نزل من السماء وقد اشار اليه ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته المشهورة بقوله شعر وحيث [illegible]
الشمعان فايض من المصدر الاعلى تبارك مصعدا ۵ فليس سواء عبده ذا بعظم ۵ ولا اللات مسجود لها وهي معقل ۵
وقال المولوي الاولوي الرومي ايضا في بعض مدايحه نظم حضرت شاه كه ببريك ذو الفقار ۵ [illegible] ازتن
عشر كرفت ۵ تيغ على كو [illegible] سندان [illegible] ۵ نعل از دست آهنكر كرفت ۵ وقد انكر هذا بعض اهل السنة من
فضلاء الري المعاصرين للشيخ الاجل عبد الجليل الرازي من الامامية فاجاب الشيخ عنه بما حاصله انه لا تعجب من هذا
التشنيع انكار لهذا مع ما يذكره اصحابه في جوامعهم ومجالسهم عند وصف دين عمر انه كان من جلد ناقة صالح [illegible]

نزل
ذا الفقار

تارة انه كان من جلد كبش ابراهيم واخرى انه كان من جلد غنم شعيب ولا ادري من الذي كان يحفظ ذلك
الجلد في الوقت من السنين لاجل ان يتخذ منه درة عمر فان كان عنده هذا جايز فاولى بالجواز ان يكون السيف الذي
فتح به المرتضى لنصرة المصطفى حصون الكفر والبدعة وشيد به قواعد الدين والملة قد انزله الله تعالى الى المصطفى
ليسلمه الى المرتضى واقل ما في الباب ترك ذكر ذلك او علم انكاره هنا وقد علم بما قررناه ان المنكر هو الناصب المنكر السفيه
الفضولي الجاهل بالاحاديث والنقول وهو الذي من غاية تورطه في انكار الحق لم يعرف المنكر من غيره ولم يحصل بعض
الناقص مدة تحصيله وسيره والله الموفق قال المصنف رفع الله درجته الرابع والعشرون في الجمع بين الصحاح
الستة عن النبي صلى الله عليه وآله قال رحم الله عليا اللهم ادر الحق معه حيث دار وروى الجمهور قال عليه الصلوة و
السلام لعمار سيكون في امتي بعدي هناة واختلاف حتى يختلف السيف بينهم حتى يقتل بعضهم بعضا ويتبرأ بعضهم من
بعض يا عمار تقتلك الفئة الباغية وانت اذ ذاك مع الحق والحق معك ان عليا لن يدليك في ردى ولن يخرجك
من هدى يا عمار من تقلد سيفا اعان به عليا على عدوه قلده الله يوم القيمة وشاحين من در ومن تقلد سيفا اعان
به عدوه يوم القيمة وشاحين من نار فاذا رايت ذلك فعليك بهذا الذي عن يميني يعني عليا وان سلك الناس كلهم
واديا فاسلك واديا سلكه حتى فضل الناس طرا يا عمار ان عليا لا يزال على هدى يا عمار ان طاعة علي من طاعتي و
طاعتي من طاعة الله وروى احمد بن موسى بن مردويه من الجمهور من عدة طرق عن عايشة ان رسول الله صلعم
قال الحق مع علي وعلي مع الحق لن يفترقا حتى يردا علي الحوض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول صح في الصحاح ان رسول
الله صلى الله عليه وآله قال لعمار ويح عمار يقتله الفئة الباغية وباقي ما ذكر ان صح دل على ان عليا كان مع الحق اينما دار
وهذا شيء لا ارتياب فيه حتى يحتاج الى الدليل بل هذا دليل على حقية الخلفاء ولان الحق كان مع علي وعلي عليه السلم كان معهم
حيث تابعهم وناصحهم فثبت من هذا خلافة الخلفاء وانها كانت حقا صريحا واما من خالف عليا من
البغاة فمذهب اهل السنة والجماعة ان الحق كان مع علي وهم كانوا على الباطل ولا شك في هذا انتهى واقول لا خفاء
في ان ظاهر الخبر المذكور يقتضي عصمته ووجوب الاقتداء به لان النبي صلى الله عليه وآله لا يجوز ان يخبر على الاطلاق
بان الحق مع علي ومع وقوع القبيح جايز عنه لانه اذا وقع كان الاخبار كذبا ولا يجوز عليه ذلك واما قوله صلى الله عليه
وآله في الخبر لن يفترقا حتى يردا على الحوض فان لن لنفي المستقبل عند اهل العربية فيجب ان يكون الحق والقرآن مع علي
عليه السلم لا ينفكان عنه واذا كان الحق والقرآن لا ينفكان عنه ابدا ثبتت امامته وبطلت امامة من خالفه واما ما ذكره
الناصب من ان عليا ع كان مع الخلفاء الثلاثة وتابعهم وناصحهم فلا نسلم الا لان الاجمعين كونه ع معهم في كون
المدينة وعمل التابعية الاجبارية والمماشاة في الظاهر والا فما وقع بينهم من المخالفات والمشاجرات قد بلغ في التحقق
بحيث لا مجال للاخفاء وفي الشاعت مرتبة لا يشتبه على الاولاد كما سبق وسيجيء انشاء الله تعالى واما النصيحة فشأنه لكن
لامور الدين وانتظام احوال المسلمين لا لاجل ترويج خلافتهم ونظم اسباب شوكتهم وجلالتهم وهذه النصيحة
منه عليه السلم كانت شاملة لكافتهم قال المصنف رفع الله درجته الخامس والعشرون روى احمد بن حنبل في مسنده ان
النبي صلى الله عليه وآله اخذ بيد الحسن والحسين عليهما السلم وقال من احبني واحب هذين واباهما وامهما كان معي في





درجتي يوم القيمة وفيه عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ذات يوم بعرفات وعلي تجاهه ادن مني
يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها ادخله
الله الجنة وفيه عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلعم اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي
الثقلين واحدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا فانهما لن يفترقا حتى
يردا علي الحوض وروى احمد بن عدة طرق وفي صحيح مسلم في موضعين عن زيد بن ارقم قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه
وآله بين مكة والمدينة ثم قال بعد الوعظ ايها الناس انما انا بشر يوشك ان ياتيني رسول ربي فاجيب واني تارك
فيكم الثقلين اولهما كتاب الله فيه النور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال واهل
بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي وروى الزمخشري وكان من اشد الناس عنادا لاهل البيت عليهم السلم
وهو الثقة المامون عند الجمهور قال باسناده قال رسول الله صلعم فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي وبعلها
نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بينه وبين خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هوى
وروى الثعلبي في تفسير قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا باسانيد متعددة عن رسول الله صلى الله عليه وآله
قال يا ايها الناس قد تركت فيكم الثقلين خليفتين ان اخذتم بهما لن تضلوا بعدي احدهما اكبر من الاخر كتاب الله
حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وفي الجمع بين الصحيحين
انما انا بشر يوشك ان ياتيني رسول ربي فاجيب وانا تارك فيكم الثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور
فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي ثلثا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه
الاخبار بعضها في الصحاح وبعضها قريب المعنى منها وحاصلها الوصية بحفظ احكام الكتاب واخذ العلم منه
ومن اهل البيت وتعظيم اهل البيت ومحبتهم ومواساتهم وكل هذه الامور فريضة على المسلمين ولا قايل بعدمه ويجب
على كل مسلم ولكن ليس فيما ذكر نص على خلافته علي بعد رسول الله صلى الله عليه وآله لان هذا هو الوصية بالحفظ واخذ
العلم منهم وجعلهم قرناء القرآن يدل على وجوب التعظيم واخذ العلم عنهم والاقتداء بهم في الاعمال والاقوال و
اخذ طريق السنة والمتابعة من اعمالهم ولا يلزم من هذا خلافتهم وليس هو بالنص في خلافتهم بعد رسول الله صلعم
ومراد النبي صلى الله عليه وآله توصية الامة بحفظ القرآن ومتابعة اهل البيت وتعظيمهم وهذا مما لا نزاع فيه انتهى
واقول وجه الاستدلال بالاحاديث المذكورة ان النبي ص جعل درجة من احب عترته الطاهرة وتعلق بغصن من
شجرتهم الطيبة من اهل الجنة وامر بالتمسك بهم وبالكتاب وجعل المتمسك بهم وبالكتاب مصونا عن الضلال ولم
يتم دليل من آية او حديث متفق عليه يدل على شيء من معاني هذه الاحاديث في شان الخلفاء الثلثة وعلى وجوب التمسك
والاهتداء بواحد منهم ولهذا اعترف اولياءهم بعدم النص على شان ابي بكر وتشبثوا في اثبات خلافته باختيار بعض الامة
لمكان ولو كان شيء من امثال هذه الاحاديث موجودا في شان ابي بكر لاحتج به يوم السقيفة ولم يحتج الى الاحتجاج
بما لا دلالة له على تعيينه من حديث الائمة من قريش ولا ريب ان من اتصف بالصفات المذكورة وامر النبي صلى الله عليه
وآله بانك ان اخذت بهما لن تضلوا على اخذ العلم منهما ولم يرد بعده عن معرفة اساليب الكلام ان المراد لو كان ذلك لكان

حق العبارة ان يقال ولا تحتمد منهما دون بهما وحاصل المواخذة ان معنى الاخذ بهما في العرف واللغة التشبث
بهما والرجوع اليهما في جميع الامور لا اخذ العلم منهما فقط ولا ادري كيف تفعل بلفظ التمسك الصريح فيما ذكرنا
مع كونه مرادفا للاخذ اللهم الا ان يأخذ بذيل المكابرة وسوء المصادرة كما هو عادة الفاجرة قال المصنف رفع الله
درجته السادس والعشرون في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق وفي الجمع بين الصحاح الستة عن ام سلمة قالت كان رسول
الله صلى الله عليه وآله في بيتي فاتت فاطمة فقال ادعي زوجك وابنيك فجاء علي وفاطمة والحسن والحسين وكان تحته
كساء خيبري فانزل الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاخذ فضل الكساء وكساهم
به ثم اخرج يده فالوى بها الى السماء وقال هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اللهم فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فادخلت
راسي البيت وقلت وانا معكم يا رسول الله قال انك الى خير انك الى خير وقد روي نحو هذا المعنى من صحيح ابي داود وموطأ
مالك وصحيح مسلم في عدة مواضع وعدة طرق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان الائمة اختلفت فيها انها فيمن
نزلت وظاهر القرآن يدل على انها نزلت في ازواج النبي وهذا مصدوق في النقل عن الصحاح فكانت نازلة في آل العبا وهي
من فضائلهم ولا يدل على النص بالامامة انتهى واقول قد مر ان اختلاف المخالفين في ذلك خلف باطل وقوله ان
صدقه في النقل اه على طريقة الفرض والاحتمال مما لا وجه له لانه قد ظهر منه في بعض المواضع الذي حكم على بعض ما
ذكره المصنف من احاديث المسند بانه ليس منه ان المسند كان موجودا عنده حال تاليفه هذا وكذا الصحيحين
فان وجد هذا الحديث فيها فلا وجه لقوله ان صح وان لم يجده كان ينبغي ان ينفي كونه منها ولهذا يعلم ان كلام الحكيم
والاحتمال الصادر منه في امثال هذا المقام انما كان رجما بالغيب من غير ان يحقق ذلك من مظانه لعجزه عن
رفع كلام المصنف وبرهانه واما ما ذكره من انه لا يدل على النص في الامامة ففيه انه تضمن العصمة والافضلية المستلزمتان
للنص بالامامة ولو تنزلنا فيدل على فضيلة اذا استجمع مع غيره من الفضائل المذكورة في هذا الكتاب يثبت الافضلية
لما مر من ان حصر جهات الفضيلة في شخص دون غيره يستلزم افضليته عنه قطعا قال المصنف رفع الله درجته
السابع والعشرون في مسند احمد بن حنبل قال رسول الله صلى الله عليه وآله النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا
واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض ورواه صدر الائمة موفق بن احمد المكي
في مسند احمد قال رسول الله صلى الله عليه وآله اللهم اني اقول كما قال اخي موسى اجعل لي وزيرا من اهلي عليا اخي اشدد
به ازري واشركه في امري انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا موافق في المعنى للحديث المذكور قبل وهو قوله صلى الله
عليه وآله لعلي عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ومراد موسى في قوله واشركه في امري الامر
في امر النبوة ودعوة فرعون وهذا لا يصح هناك لقوله الا انه لا نبي بعدي اللهم الا ان يراد به المشاركة في دفع
الكفار بالحرب وتبليغ العلم انتهى واقول لا يخفى على ذي مسكة ان مشاركة هرون مع موسى في امر النبوة ودعوة فرعون لا
يقتضي ان يكون تصرف هرون عليه السلام بعد موسى عليه السلام في نصيبه من النبوة بطريق النبوة ليلزم ان يكون تصرف علي عم
بعد النبي صلى الله عليه وآله بطريق النبوة وذلك لان الشركة لا تقتضي الاستقلال في التصرف في حصة الشريك ايضا
انما المسلم الاستقلال في حصة نفسه فليجز ان يكون بعد موت الشريك متصرفا في حصته بطريق النيابة والخلافة ولا

منافاة



منافاة بين النبوة والخلافة بمعنى النيابة واي منافاة بين ان يكون هرون عم نبيا له وخليفة ووزيرا لكليم الله
كما دل عليه القرآن العزيز وايضا لو كان قيام هرون على امر الخلافة باستقلال النبوة فلما ذا وقع قوله اخلفني وهلا ذا
لكن وقوع لفظ الوزير في شان هرون عم وتوضيح الكلام وتنقيح المرام ان العموم المستفاد من الحديث المستثنى منه منزلة
النبوة بل الاخوة النسبية ايضا يقتضي تحقق التصرف والتدبير والولاية لامير المؤمنين عليه السلام كما كان لهرون عليه السلام
الا انه في امير المؤمنين عليه السلام منفك عن منصب النبوة وقد كان في هرون عليه السلام بالنبوة فقط كما يفهم من سوق
كلام هذا الناصب ههنا واصحابه في غير هذا المقام او بالخلافة ايضا كما يدل عليه القرآن العزيز ولما انتفت النبوة
في امير المؤمنين عليه السلام فلا بد وان يكون هذا التصرف فيه بالخلافة فقوله وهذا لا يصح هناك ان اراد به ان التصرف
بدعوة فرعون ونحو ذلك لا يصح هنا الا بتسببه عن النبوة فظاهر انه ليس كذلك وان اراد انه قد يتسبب عن الامامة
ايضا فلا يلزم انتفاؤه عند انتفاء النبوة كما في امير المؤمنين عم بل يستفاد من الحديث ان يكون امير المؤمنين عم صاحب
الولاية في حيوة النبي صلى الله عليه وآله ايضا لكن بالنيابة لا بالمشاركة لان كونه صاحب المنزلة هرون عليه السلام يقتضي
هذه الولاية كما ان عدم كونه نبيا يقتضي ان يكون بالنيابة لا بالاصالة والمشاركة فاحسن التامل قال المصنف
رفع الله درجته الثامن والعشرون في صحيح مسلم والبخاري في موضعين بطريقين عن جابر وابن عيينة قال رسول الله صلى
الله عليه وآله لا يزال امر الناس ماضيا ما وليهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش وفي رواية عن النبي صلى الله عليه وآله لا
يزال امر الناس منيعا الاسلام عزيزا الى اثنى عشر خليفة كلهم من قريش وفي صحيح مسلم ايضا لا يزال الدين قائما حتى
يقوم الساعة ويكون عليهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش وفي الجمع بين الصحاح الستة في موضعين قال رسول الله صلى
الله عليه وآله ان هذا الامر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش وكذا في صحيح ابي داود والجمع بين الصحيحين
وقد ذكر السدي في تفسيره وهو من علماء الجمهور وثقاتهم قال لما كرهت سارة مكان هاجر اوحى الله تعالى الى ابراهيم
الخليل عم فقال انطلق باسمعيل وامه حتى تنزله بيت النبي التهامي يعني مكة فاني ناشر ذريته وجاعلهم ثقلا على
من كفر بي وجاعل منهم نبيا عظيما ومظهره على الاديان وجاعل من ذريته اثنا عشر عظيما وجاعل ذريته عدد نجوم
السماء وقد دلت هذه الاخبار على امامة اثنى عشر من ذرية محمد صلى الله عليه وآله ولا قائل بالحصر الا الامامية فالحق
والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من الاحاديث الواردة في شان اثنى عشر
خليفة من قريش فهو صحيح ثابت في الصحاح من رواية جابر بن سمرة واما ابن عيينة فهو ليس بصحابي ولا تابعي يمكن
ان يكون احدا من سلسلة الرواة فهو من عدم معرفته بالحديث وعلم الاسناد يزعم ان ابن عيينة وجابر متقابلان في
الرواية ثم ما ذكر من عدد اثني عشر خليفة فقد اختلف العلماء في معناه فقال بعضهم هم الخلفاء بعد رسول الله صلى
الله عليه وآله وكان اثنى عشر منهم ولاة الامر الى ثلثمائة سنة وبعدها وقع الفتن والحوادث فيكون المعنى ان امر الدين
عزيز في مدة خلافة اثنى عشر كلهم من قريش وقال بعضهم ان عدد صلحاء الخلفاء من قريش اثنا عشر وهم الخلفاء الراشدين
وهم خمسة وعبد الله بن الزبير وعمر بن عبد العزيز وخمسة آخر من خلفاء بني العباس فيكون هذا اشارة الى الصلحاء من
الخلفاء القرشية واما حملها على الائمة الاثنى عشر فان اريد بالخلافة وراثة العلم والمعرفة وايضاح الحجة والقيام

بإتمام منصب النبوة فلا مانع من الصحة ويجوز هذا الحمل بل يتعين وان اريد به الزعامة الكبرى والايالة
العظمى فهذا امر لا يصح لان من اثنى عشر اثنين كان صاحب الزعامة الكبرى وهما علي وحسن رض والباقون لم يتصدوا
للزعامة الكبرى ولو قال الخصم انهم كانوا خلفاء لكن منعهم الناس عن حقهم قلنا سلمنا انهم لم يكونوا خلفاء قائمين
بالزعامة والولاية والائمة الفائدة في خلافتهم في اقامة الدين وهذا ظاهر والله اعلم ثم ان كل ما ذكره من الايات
والاحاديث واراد بها الاستدلال على وجود النص بالخلافة في شان علي وقد علمت ان اكثرها كان بعيدا جدا عن المطلب
ولم يكن بينها وبين المدعى نسبة اصلا وما كان مناسبا فقد علمت انه لا يدل على النص فلم يثبت بسايرها ادعاه
مدعاه فاي فائدة في نقله والاختبار في ذلك اكثر من ان يحصى انتهى وتقول يتوجه عليه وجوه من الكلام مضروب من
الملام اما اولا فلان ما ذكره من ان جابر وابن عيينة ليسا بمتقابلين في الرواية مردود بان المص لم يجعلهما متقابلين
من حيث كونهما صحابيان ناقلان عن النبي صلى الله عليه وآله كما توهمه الناصب بل من حيث انتهاء سلسلة الرواة
في الحديثين اليهما فان الحديث الذي روي عن ابن عيينة منقطع ينتهي السلسلة اليه كما ان حديث جابر متصل
ينتهي السلسلة اليه واما ثانيا فلان ما ذكره اولا في تاويل الحديث موافقا لبعض اكابر المكابرين من اسلافه مما لا
يرضى به المؤمن العاقل اذ مع ما عرفت وستعرف من فساد حال الخلفاء الثلاثة يلزم منه ان يكون معوية الباغي
العاوي وجروه يزيد الجاهل الغاوي القاتل للحسين ع الواضع للسيف في اهل المدينة من الصحابة والتابعين
والامر بسبي نسائهم ونهب ذراريهم والوليد الزنديق الممزق للمصحف المستهدف للمصحف المجيد ونحوهم من الخلفاء
الائمة الذين يكون الاسلام بهم عزيزا وهذا مما لا يتفوه به مسلم وسيعترف الناصب فيما سيأتي من مطاعن معوية
بانه لم يكن من الخلفاء بل كان من ملوك الاسلام والملوك في اعمالهم لا يخلون من المطاعن فكيف يمشي هذا التاويل
عند الناصب ومن وافقه في الاعتراف بما ذكر وايضا يلزم ان يكون الاحكام المنوطة على اراء خلفاء الدين
خصوصا عند الشافعي معطلة بعد ثلثمائة الى زماننا هذا وما بعده وهو كما ترى واما ثالثا فلان ما ذكره ثانيا
في التاويل مردود بان عد عبد الله بن الزبير من صلحاء الخلفاء مكابرة صريحة لظهور كونه من رؤساء حرب الجمل
بغيا لاهل الحق والجاهر بعداوة اهل البيت عليهم السلم وقد قال صاحب الاستيعاب انه كانت فيه خلال لا يصلح معها
للخلافة لانه كان بخيلا ضيق العطن سيء الخلق حسودا كثير الخلاف اخرج محمد بن الحنفية ونفى عبد الله بن عباس الى الطائف
وقال علي بن ابي طالب عليه السلم ما زال الزبير يعد منا اهل البيت حتى نشأ عبد الله ابنه ومع ظهور بغيه وفساده لم يجتمع
الناس على خلافته اصلا وكان مصرا على عداوة اهل البيت عليهم السلم حتى ذكر في كتاب كشف الغمة وغيره انه في ايام
خلافته الباطلة كان يخطب ولا يصلي على النبي صلعم فقيل له في ذلك فقال ان له اهيل سوء اذا ذكرته اشرأبوا وشمخوا
بانوفهم وايضا يلزم خلو الازمنة الفاصلة بين الخليفتين الصالحين وما بعد تمام الاثنى عشر منهم عن الخليفة
والامام واما رابعا فلان ما ذكره من التمهيد والجواب عن السؤال الذي اورده على نفسه مردود بان الخلافة والامامة
رياسة عامة في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي صلعم وتعيينه انما يكون بالنص والتعيين لا بمجرد الحكم وشيوع
التصرف في الامور ولو كان حقيقة الخليفة ما ذكره لزم ان لا يكون ابو بكر في حال امتناع الاعراب عن اداء الزكوة اليه

خليفة



خليفة ولو بالنسبة اليهم ولما كان عثمان في ايام محاصرته في داره خليفة عند اهل السنة ولما كان علي ع في زمان تغلب
الثلثة خليفة عند الشيعة وليس كذلك بل الخليفة والامام المنصوص من عند الله ورسوله او باختيار بعض الامة كما ذهب
اليه اهل السنة خليفة وامام بالفعل وان لم يكن متصرفا في الامور كما قال النبي صلى الله عليه وآله في شان السبطين عليهما السلم
ابناي هذان امامان قاما او قعدا قال صاحب كشف الحق رحمه الله فلا يقدح في ولايتنا كونهم عليهم السلم منعوا الخلافة والمنصب الذي
اختارهم الله له واستبد غيرهم به اذ لم يقدح في نبوة الانبياء عليهم السلم تكذيب من كذبهم ولا اوقع الشك فيهم انحراف من انحرف
عنهم ولا نقص دعوى محاسنهم تقبيح من قبحها ولا نقض شرفهم خلاف من عاندهم ونصب لهم العداوة وجاهرهم بالعصيان
وقد قال علي ع وما على المؤمن من غضاضة في ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه ولا مرتابا بيقينه وقال عمار بن ياسر رض
والله لو ضربونا حتى يبلغونا سعفات هجر لعلمنا انا على الحق وانهم على الباطل وهذا واضح لمن تامله فظهر ان قول الناصب قلنا
سلمنا انهم لم يكونوا خلفاء بالفعل بل بالقوة الخ مغلطة لا تغتر بها سوى البله والصبيان واما قوله فما الفائدة في خلافتهم
فمدفوع بما ذكره افضل المحققين قدس سره في التجريد بقوله وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا يعني ان وجود
الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف لما نقل عن امير المؤمنين ع انه قال لا تخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهر مشهور او
خائف مغمور لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف اخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه
وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم وبالجملة فهو ع عدم الظهور والنصرة وزوال عدم التصرف في امور الخلق راجعة اليهم
فان الحسين ع كان اماما معصوما ولطفا عظيما من الحق سبحانه الى الخلق وهم اختاروا النار بالعقاب نزوعا الى هوى يزيد الختار
كما ان زكريا ويحيى عليهما السلم كانا لطفين من الله تعالى لبني الخلق واختار الخلق قتلهم الضلالة على الهدى والذين اشتروا
الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين وكذا الكلام في غيرهم من الانبياء والائمة عليهم السلم ولقد ظهر
مما قررناه بحمد الله تعالى ان الاحاديث المذكورة نص في الائمة الاثنى عشر من اهل البيت عليهم السلم وان التاويلات التي ركبها
اهل العناد بعيد عن الاعتبار غير مناسب باهل الاستبصار وان المنازع في ذلك مكابر عادل عن الصواب غير مستحق الجواب
واما خامسا فلان ما ذكره من ان الايات والاحاديث التي ذكرها المص واراد بها الاستدلال على وجود النص بالخلافة لم يكن بينها
وبين المدعى نسبة اصلا مردود بما مر من ان ما ادعاه المص لم يكن منحصرا في النص على الخلافة كما توهمه الناصب وبنى عليه في ذلك
الكلام بل اعم من ذلك ومن النص على العصمة والافضلية واستجماع فضائل لا يتحقق مجموعها في غير علي ع وقد دلت الايات
والاحاديث المذكورة على تلك المدعيات على سبيل التوزيع كما بيناه في مواضعها فالحكم بعدم النسبة والمناسبة انما نشا من
عدم مناسبته لفهم مقاصد المص او تجاهله عن ذلك ترويجا على العوام وتمويها على اصحابه من الهوام والطغام قال المص رفع الله درجته
الخامس في ذكر بعض الفضائل التي تختص بامير المؤمنين عليه السلم هذا باب واسع لا يحصى كثرة روى اخطب خوارزم من
الجمهور باسناده الى ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لو ان الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب
ما احصوا فضائل علي بن ابي طالب وبقوله عنه رسول الله صلى الله عليه وآله مثل هذا كيف يمكن ذكر فضائله لكن لا بد من ذكر
بعضها لما رواه اخطب خوارزم ايضا قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله جعل لاخي علي فضائل لا تحصى كثرة فمن ذكر
فضيلة من فضائله مقرا بها غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ومن كتب فضيلة من فضائله لم تزل الملائكة تستغفر له ما بقي

لنات الكتابة رسم ومن استمع فضيلة من فضايله غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالاستماع ومن نظر الى كتاب من فضايله غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالنظر ثم قال النظر الى علي عبادة وذكره عبادة ولا يقبل الله ايمان عبد الا بولايته والبراءة من اعدائه وقد ذكرت في كتاب كشف اليقين في فضايل امير المؤمنين ان الفضايل اما قبل ولادته مثل ما روى اخطب خوارزم من علماء الجمهور عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلعم لما ان خلق الله تعالى آدم عليه السلم ونفخ فيه من روحه عطس آدم فقال الحمد لله فاوحى الله تعالى اليه حمدني عبدي وعزتي وجلالي لولا عبدان اريد ان اخلقهما في دار الدنيا ما خلقتك قال الهي فيكونان مني قال نعم يا آدم ارفع راسك وانظر فرفع راسه فاذا مكتوب على العرش لا اله الا الله محمد نبي الرحمة وعلي حجة الله من عرف حق علي زكى وطاب ومن انكر حقه لعن وخاب اقسمت بعزتي وجلالي ان ادخل الجنة من اطاعه وان عصاني واقسمت بعزتي ان ادخل النار من عصاه وان اطاعني والاخبار في ذلك كثيرة انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول لا ريب ان مؤمن في فضايل علي بن ابي طالب كرم الله وجهه ولا في فضايل اكابر الصحابة كالخلفاء فان النبي صلى الله عليه وآله قد خص كل واحد منهم بالفضايل التي كانت فيه وهي مذكورة في كتب الصحاح وكما ان هذا الرجل يذكر فضايل امير المؤمنين من كتب صحاحنا كذلك كل على حسب مرادهم يذكرون فضايل الخلفاء ان يروي عن الصحاح المعتبرة ومن العلماء الذين اعتمد عليهم الناس ليكونوا صاحب قول مقبول ويعرفون سقيم الاخبار من صحيحها ويميزون ما يردونها ويقبلها من يرد وردها فان المحدث لفن الحديث المبالغ في التتبع والانتقاء لا يخفى عليه صحة الحديث وضعفه ووضعه فان المنكر والشاذ معلوم عن من يوم النكر والشذوذ لانهما غير المالوفة مثل هذه الاحاديث والاخبار التي يرويها عن اخطب خوارزم اثر النكر والوضع ظاهر عليها بحيث لا يخفى على المتدرب في فن الحديث فان هذه المبالغة التي ينسبها الى النبي صلى الله عليه وآله في فضايل علي عليه السلم بقوله لو ان الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب ما احصوا فضايل علي بن ابي طالب لا يخفى على الماهر في فن الحديث ان هذا ليس من كلام رسول الله صلعم وليتصف المنصف المتدرب في معرفة الاخبار ان من شان رسول صلعم ان يبالغ مثل هذه المبالغة في مدح احد من المخلوقين وهذا من اوصاف الخالق قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ثم ان لفظ الفضايل لا يوجد اصلا في كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومحال ان حكم المحدث ان النبي صلى الله عليه وآله تكلم بلفظ الفضايل فان هذا من الفاظ المحدثين المولدين وليس من كلام العرب والمحدث لا يخفى عليه ان هذا موضوعات واكثر ما ذكر مناقب اخطب خوارزم موضوعات واما الحديث الذي رواه عن الخطيب عن ابن مسعود وهو ان الله خلق آدم لاجل محمد وعلي وان العاصي بالله ان اطاع عليا فهو من اهل النجاة والمطيع ان عصى عليا فهو من اهل النار فقد يحكم بانه من الموضوعات لانه مخالف لحكم الشرع فان عليا عبد من عباد الله وهو ليس باكرم على الله من محمد صلعم ومن اعتقد ان عليا اكرم على الله من محمد فهو كافر بالله العظيم ولا يرتاب في هذا احد من المؤمنين ومحمد لا يمكن ان يدعي فيمن اطاعه وعصى الله فهو من اهل النجاة لان طاعة الله وطاعة رسوله واحد فكيف يكون الدعوى ان من اطاع عليا وان عصى الله فهو من اهل النجاة وهذا موضوعات غلاة الرفضة ذكره هذا الرجل الرافضي ولا اعتداد بهذا النقل ولا اعتبار ثم ان كل ما ذكر من هذه الفضايل وان صح فانه لا يدل على وجوب امامته كما لا يخفى انتهى **واقول** لا يخفى على من تميز قليلا عن درجة العوام ما في كلام الناصب من الجهل والخبط وعدم الانتظام اما

انكار ناصب لعنه الله في فضايل علي عليه السلم

[illegible]

اولا



اولا فلان قوله كذلك كل على حسب مرادهم يذكرون فضايل من يروون من الخلفاء الراشدين مردود بان ورود الاحاديث المشتملة على الفضايل الموجبة لاستحقاق الخلافة في شان الاصحاب الذين وقع النزاع فيهم بين الفريقين ممنوع عند الامامية والمذكور في كتب اهل السنة لا يقوم حجة عليهم فلا فائدة في ذكرها مع انها معارضة بما ذكر فيها من نقايصهم ومطاعنهم كما مر وسيجيء ولذا تعارضا تساقطا واما ثانيا فلان قوله ولكن يشترط في ذكر الفضايل ان يروى من الصحاح المعتبرة الخ مدفوع بان الصحاح المعتبرة لا ينحصر فيما زعمه ويشعر به كلامه من صحيحي البخاري ومسلم غاية الامر ان الكتابين عند المتاخرين من اصحابه اصح مما عداهما وكيف يمكن الحكم بنفي اعتبار غيرهما مع ان الفقهاء الاربعة لتقدم زمانهم على البخاري ومسلم وكتابيهما لم يشترطوا على انفسهم استنباط الاحكام الشرعية عما اورداه في كتابيهما ومن ان يعلموا ان الاحاديث التي جمعها هذان الرجلان في كتابيهما صحيح ما لا ثم ان ذا بل استنبطوا اكثر الاحكام الفقهية من الاحاديث المرسلة وغيرها التي لا يوجد اثر منها في صحاحهم الست المشهورة كما لا يخفى على من تتبع كتبهم الفقهية سيما كتاب المحلى لابن حزم الاندلسي وايضا انما كان يصح اشتراط ذلك لو كان الكتابان المذكوران جامعين لجميع ما في الصحابي الاخر بل لجميع الصحاح المتفرقة في ساير كتب الحديث وليس كذلك لان كتاب البخاري يشتمل على اربعة الاف حديث بعد اسقاط المكررات وقد نقل عنه انه كان يحفظ مائة الف حديث ونص على هذا مسلم وغيره ايضا وحفظا مع تداخل احاديث جوامعهم في الاكثر وقال النووي في مقدمة شرحه لصحيح مسلم ان البخاري ومسلما لم يلتزما استيعاب الصحيح بل صح عنهما تصريحهما بانهما لم يستوعباه وانما قصدا جمع جمل من الصحيح كما يقصد المصنف في الفقه جمع جملة من مسايله لا انه يحصر جميع مسايله انتهى وهل يجوز لمسلم الذي آمن بما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من السنة خصوصا العلماء المجتهدين ان يترك ويتبع مائة الف حديث من صحاح احاديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم بل اضعاف ذلك ويقتصروا في تحقيق العقايد والاحكام والآثار الشرعية على نحو اربعة الاف حديث او ضعفها مع ظهور عدم وفايها بعشر عشير من احكام المكلفين ويحكي لعدم اعتبار غيرهما مما ذكر في جامع الاصول من كتب اهل السنة ويعدلوا عن ذلك الى التمسك بالقياس والاستحسان اللذين هما من نسج الشيطان على ان النووي قال انه قد استدرك جماعة على البخاري ومسلم احاديث اخلا بشرطهما فيها فمنها كتاب الحاكم ابو عبد الله الضبي ومنها كتاب الدارقطني وكتاب ابو علي الغساني وابو مسعود الدمشقي وابن حزم الاندلسي بل رد ابن حزم في كتابه على كثير من روايات البخاري ونسبه في عيب القسامة من كتاب المحلى الى الرواية عمن يضع الحديث فيرتفع الاعتماد على اعتبار من تصدهم الناصب من علماء الجماعة ويتعين تبين حال الاحاديث بعد خراب البصرة ويعارض الخذلان والنصرة وايضا ان ما نقله الكرماني في خواتيم شرحه للبخاري عن كتاب التعديل والجرح لرجال البخاري تاليف الحافظ ابو الوليد سليمان الباجي المغربي يدل على ان كتاب البخاري لم يتم في حياته بل كانت مسودة عنده وقد الحقه الفربري وغيره من اهل ما وراء النهر وتصرفوا فيه بمقتضاه الايام حيث قال قال الحافظ المذكور اخبرنا ابو ذر عبد بن احمد الهروي حدثنا ابو اسحق المستملي ابراهيم بن احمد قال انتسخت كتاب البخاري من اصله كان عند محمد بن يوسف الفربري فرايته لم يتم بعد وقد بقيت عليه مواضع مبيضة كثيرة منها تراجم لم يثبت بعدها شيئا ومنها احاديث لم يترجم عليها فاضفنا بعض ذلك الى بعض قال ومما يدل على صحة هذا القول ان رواية ابي اسحق ورواية ابي محمد ورواية ابي الهيثم ورواية ابي زيد وقد نسخوا من اصل واحد فيها التقديم والتاخير

سنده

القدح في كتاب البخاري ومسلم

[illegible]

ولمنافات عجيب ما فيه بكل واحد منهم فيما كان في ورقة او رقعة مضافة اثر من موضع ما فاضافه وبين
ذلك انك تجده مجتمعين واكثر من ذلك متصل ليس بينها احاديث انتهى كلام الرجلان كما كانا احفظ اهل
زمانهما كانا افهمهم فان الحافظة قل ما ينفك عن صاحب الحفظ الكثير لندرة اجتماع الحفظ مع الفهم والذكا
كما برهن عليه الحكماء ودل عليه الاستقراء اما البخاري فقد علم حماقته بجهلا من المعاشية الجارية بين الفاضل التفتازاني
وبين ابو مسعود البخاري حيث كتب البخاري الى التفتازاني الفاضل ان شيئان لا يجتمعان الا انا نجد
الخراسانية فكتب في جوابه شيئان لا يفترقان الحماقة والبخارية وكذا يعلم بجهلا من الشعر الذي نسبه مؤلف كتاب
ربيع الربيع الى ابي بكر الكاتب في ذم بخارا وهو قوله شعر لو الغراب العتيق ان بخارا ۰ لصار بطبعها فيها حمارا ۰ فلم تر
مثلها عين كبيرنا ۰ بنواها امير الشرق دارا ۰ ومن حماقة تم سخ من سخ من الائمة نصوص القرية والخنازير ونسخ
من سخ من اهل بخارا اصبرة الحمار فقد سمعت عن كثير من فضلا حنفية الهند ان صاحب تفسير المدارك وكشف
المنار في اصول فقه الحنفية والكافي وكنز الدقائق وشرح العقيدة الحافظية من علماء بخارا فقد نسخ وجهه الى هيئة
الحمار وكان يتنقب لاجل ذلك وكانوا ينقلون في سبب ذلك قصة طويلة لا تحضرني الآن وتفصيلها في فتواه في
مسئلة الرضاع كما ذكره صاحب الكفاية في شرح الهداية فقه الحنفية حيث قال واذا شرب صبيان من لبن شاة فلا
رضاع بينهما لانه لا جزئية بين الادمي والبهائم لان الجزئية لا تكون الا بعد الاثبة والبهيمية لا تتصور ان يكون اما
للادمي ولهذا فكذا رضاعا وكان محمد بن اسمعيل صاحب الحديث يقول تثبت به حرمة الرضاع وانه دخل في بخارا في
زمن الشيخ ابو حفص الكبير وجعل يفتي فقال له الشيخ لا تفعل قلت هنالك اي انه لم يقبل نصيحته حتى استفتي عن
هذه المسئلة اذا رضع صبيان بلبن شاة فافتى بثبوت الحرمة واجتمعوا واخرجوه من بخارا بسبب هذه الفتوى
انتهى ومن اغلاط البخاري ما ذكر في باب الانساب من الغاية السخاوي الشافعي في شرح الهداية المنظومة للشيخ محمد بن
الجزري الشافعي ان ابا مسعود عقبة بن عمرو البدري لم ينسب كذلك لشهوده بدرا في قول الجمهور وان عده البخاري
في صحيحه فيمن شهدها وانما كان نازلا يعني ساكنا بها فقد وقع لكبار اهل الحديث من ذلك اوهام انتهى ولا يخفى ان
مثل هذا الغلط مع انه باطل في نفسه يؤدي الى غيره من الباطل العظيم فان البخاري اذا توهم ان ابا مسعود شهد بدرا و
قد تقرر عند القوم ان اهل بدر كلهم عادلين فيعتمد جميع رواياته من الصحيح وهذا بلاء عظيم كما ترى ولقد ظهر بما
نقلناه ان رواية البخاري وتصديره على السامع والقاري انما كان تصديرا بلا استحقاق وترويسا بشوم الا انفاق
من اهل النفاق واما مسلم بن الحجاج القشيري فيعلم حماقته اولا من تحقيق حال طائفته فانهم من قشير العرب وانهم
كما ينبئ عنه اسمهم ولهذا قد انحرفوا عن علي بن ابي طالب عليه السلام وانضموا الى معاوية وكانوا ناصبة مبغضين لعلي عليه السلام
وشيعته لا يطيقون لذكره عليه السلام فيما بينهم حتى انهم جادلوا في ذلك ابا الاسود الدؤلي رحمه الله حين ما ابتلى بالنزول
في جوارهم بالبصرة وقالوا له حتى متى تتولى من علي فاجابهم بقوله شعر يقول الارذلون بنو قشير ۰ طوال الدهر
لا تنسى عليا ۰ احب محمدا حبا شديدا ۰ وعباسا وحمزة والوصيا ۰ هوى اعطيته منذ استدارت ۰ رحى الاسلام
لم يعدل سويا ۰ احبهم كحب الله حتى ۰ اجيء اذا بعثت على هويا ۰ فان يك حبهم رشدا اصبه ۰ ولم اخط بها ان كان غيا

قالوا

قالوا لو شككت قال فقد شك الله تعالى حيث قال انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين يعني ان الترديد و
التشكيك قد يكون للابهام على المخاطب لا للشك الحاصل للمتكلم وايضا روي انه قال لهم ذات يوم انه ليس في الارض
طائفة يكون طول بقاءهم احب الي من طول بقائكم قالوا لم ذلك قال لاجل كل امر انتم ارتكبتموه علمت انه محض
ضلال وخطاء فاجتنبته وكل امر انتم اجتنبتم عنه علمت انه عين الرشد والصواب فارتكبته وايضا قد اشتمل هذا
الكتابان وامثالهما على روايات ابي هريرة وابن عمر وانس وامثالهم من الصحابة المتهمين بالكذب والفسق الذين
رد ابو حنيفة اخبارهم ولم يعمل بها قط كما صرح به امام الحرمين ابو المعالي الجويني الشافعي في رسالته المؤلفة
في تفضيل مذهب الشافعي اما ابو هريرة فقد ذكر فخر الدين الرازي في مسئلة التصرية من رسالته المعمولة لتفضيل
مذهب الشافعي ايضا ان الحنفية طعنوا في ابي هريرة وقالوا انه كان متساهلا في الرواية انتهى وروى الحميدي في الجمع
بين الصحيحين في الحديث السادس والستين بعد المائة في المتفق عليه في مسند ابو هريرة عن ابي رزين قال
خرج الينا ابو هريرة فضرب بيده على جبهته وقال الا انكم تحدثون علي اني اكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله الخبر و
روي في مسند عبد الله بن عمر في الحديث الرابع والعشرين بعد المائة من المتفق عليه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
امر بقتل الكلاب الا كلب صيد او كلب غنم او ماشية فقيل لابن عمر ان ابا هريرة يقول او كلب زرع فقال ابن عمر ان لابي
هريرة زرعا وروي في الحديث الستين بعد المائة من المتفق عليه في مسند ابي هريرة روى عن النبي صلى الله عليه وآله
وسلم من تبع جنازة فله قيراط من الاجر فقال ابن عمر لقد اكثر علينا ابو هريرة واما عبد الله بن عمر فهو الذي لم يحسن ان يطلق
امرأته والذي قعد عن بيعة امير المؤمنين عليه السلام ثم جاء بعد ذلك الى الحجاج فطرقه ليلا وقال هات يدك ابايعك لامير
المؤمنين عبد الملك فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول من مات وليس عليه بيعة امام فموتته جاهلية
فانكر عليه الحجاج مع كفره وعتوه وقال له بالامس تقعد عن بيعة علي بن ابي طالب عليه السلام وانت اليوم تاتيني تسلك البيعة
من عبد الملك بن مروان يدي عنك مشغولة لكن هذه رجلي وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من تقرير بيعته ليزيد
بن معوية عليهما اللعنة ما يتعجب منه العاقل فانه كان علي بن ابي طالب ومعاوية عليهم السلام او لاحد من بني هاشم يجرون مجرى
يزيد في ان بيعتهم ان هذا من الطرائف واما انس بن مالك فهو الذي استشهده علي بن ابي طالب عليه السلام في شيء كان تقدم
من النبي عليه السلام في فضائل علي عليه السلام فلم يشهد فدعا عليه السلام عليه فاصابه برص وتفتش على ذلك ما ذكر فيهما من رواية
المغيرة بن شعبة الذي شهد عليه الزنا عند عمر بن الخطاب ولقن الرابع حتى تلجلج في الشهادة فدفع عنه الحد وكذا رواية
ابو موسى الاشعري مقيم الفتنة ومضل الامة الذي اخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه امام الفرقة المرتدة وكذا اخبار
كعب الاحبار الذي قام اليه ابو ذر رضي الله عنه فضربه بين يدي عثمان على راسه بمحجنه فشجه وقال له يا ابن اليهودية
مثلك يتكلم في الدين والله ما خرجت اليهودية من قلبك وكذا عبد الله بن عمرو بن العاص الباغي الداعي الى النار وهو الذي
كان في حرب صفين مع معوية وحمله على بيعته وكان لشدة عناده يقاتل بسيفين ويضرب بهما على علي عليه السلام واصحابه
كما ذكره سبط ابن الجوزي وغيره مع هو من اهل العلم القوم وراوي شطر من احاديثهم وكان من حجته في المعاتبة قال امرني رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم ان اطيع ابي فلينظر العاقل الى هذا الثقة الذي روى البخاري ومسلم وابو داود عنه وعن ابيه في

ثم انهم ما طعنوا في حديث التصرية المروي عن ابي هريرة وهو منكر في الصحيحين على ما ذكره الرازي فيتوجه الطعن على الصحيحين ايضا كما لا يخفى منه سره

ومن الفضائل انه كتب الى عبد الملك بن مروان ما يعه ويقول اقر لك بالسمع والطاعة على سنة الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وفي رواية كتب الى امير المؤمنين بالسمع والطاعة لعبد الله عبد الملك امير المؤمنين على سنة الله وسنة رسوله وان بني قد اقروا بمثل ذلك هذه رواية البخاري انتهى وقال في الفصل السابع من الباب الاول من الكتاب الرابع من حروف الحاء المتقوطة انه لما خلع اهل المدينة يزيد بن معوية جمع ابن عمر حشمه وولده وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول ينصب لكل غادر لواء يوم القيمة وانا قد بايعنا هذا الرجل على بيع الله ورسوله واني لا اعلم غدرا اعظم من ان يبايع رجل على بيع الله ورسوله ثم ينصب له القتال واني لا اعلم احدا منكم خلعه ولا تابع في هذا الامر الا كانت الفيصل بيني وبينه اخرجه البخاري ومسلم انتهى منه سره

صحاحهم وليتامل فيما اخرجه ابو داود عن ابيه في سننه ومسلم في صحيحه قال ابو داود قال عمرو بن العاص
ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال من بايع اماما فاعطى صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فان جاء آخر ينازعه
فاضربوا رقبة الآخر قال قلت انت سمعت هذا الحديث من رسول الله صلى الله عليه وآله قال سمعته اذناي ووعاه
قلبي قلت ابن عمك معاوية يامرنا ان نفعل ونفعل قال اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله واخرجه مسلم وزاد
ان ناكل اموالنا بيننا بالباطل ونقتل انفسنا والله تعالى يقول ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تقتلوا انفسكم قال
عمرو اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله هذه رواية ابيه وروى مثل ذلك صاحب جامع الاصول في باب [illegible]
عن عبد الله نفسه ايضا فقال قال عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة دخلت المسجد فاذا عبد الله بن عمرو بن العاص جالس في
ظل الكعبة والناس مجتمعون اليه فاتيتهم فجلست اليه فقال كنا في سفر مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وساق الحديث
الى ان قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من بايع اماما فاعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع
فان جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر قال عبد الرحمن فدنوت منه فقلت انشدك الله انت سمعت هذا من رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم فاهوى الى اذنيه وقلبه بيديه وقال سمعته اذناي ووعاه قلبي فقلت له ان ابن عمك معوية
يامرنا ان ناكل اموالنا بيننا بالباطل ونقتل انفسنا والله يقول يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم
بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما قال فسكت ساعة ثم قال اطعه
في طاعة الله واعصه في معصية الله انتهى فهل كان حرب علي عليه السلم طاعة حتى اطاع اباه وامامه معوية في ذلك ام معصية
يجب عليه فيها عصيان ابيه وامامه وكذا سمرة بن جندب الذي نقل في شانه الشيخ عبد الحميد بن ابي الحديد المدايني في
شرح نهج البلاغة عن ابي جعفر الاسكافي المشهور ان معوية بذل لسمرة مائة الف درهم حتى يروي ان هذه الاية
نزلت في علي عليه السلم ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام واذا تولى سعى
في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وان الاية الثانية نزلت في ابن ملجم وهي قوله تعالى
ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤف بالعباد فلم يقبل فبذل له ثلثمائة فلم يقبل فبذل له
اربعمائة فقبل الى غير ذلك وبالجملة انما اعتبر المتاخرون من اهل السنة هذين الامامين المقتصرين على حفظ الفاظ
الحديث وفضلوا كتابيهما على ساير جوامع الحديث للنسائي والترمذي وابي داود وابن حبان وغيرهما علوا
فيهم الغلو في النصب والانحراف عن اهل البيت عليهم السلم والتقليل في نقل مناقبهم وفي مطاعن تيم وعدي بالنسبة
الى غيرهم من المحدثين فالانصاف اشتراط شرط آخر وهو ان يعتبر في مقام النزاع ما اتفق الفريقان على نقله من
الاحاديث المذكورة في كتب الحديث مطلقا وترك تكلف تسمية بعضها صحيحا معتبرا دون غيره والعدول عن هذا
الشرط خروج عن الانصاف كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الاخبار التي نقلها المصنف قدس سره
عن اخطب خوارزم اثر النكر والوضع ظاهر عليها فكلام منكر لا يروج على من له اطلاع على شان الرواة وعلو منزلته
في علم الحديث عن ان يذكر الموضوعات في مناقب مثل علي عليه السلم بل العلم يمنعه التقوى لا تخفى فضايله المتواترة كما اخرجها
غيره من المتعصبين فكيف يظن بمثله من مشاهير ائمة اهل السنة انه يضع الحديث في فضايل علي عليه السلم وقد اكثر





القدماء من فضلاء الشعراء في نظم مضمون هذا الحديث بحيث يشهد على شهرته ويدفع توهم نكارته فقال العوني ره

شعر

ولو كانت الاجام كل باسرها • تقطع اقلاما وتبرى وتخصر • وكانت سماء الله والارض كاغذا • وكان
ما برا الله تطوى وتنشر • وكان جميع الانس والجن يكتبوا • وكان مداد القوم سبعة ابحر • لكلت اياديهم وجار مدادهم
ولم يولت عشر العشر من فضل حيدر • ونعوت المتنبي في ترك ذكر المناقب فقال • وتركت مدحي للوصي تعمدا • اذ
كان نورا مستطيلا شاملا • واذا استطال الشيء قام مقامه • وكذا صفات الشمس تذهب بالملا • ثم قال • فلو كان
سماء الله صحفا • ونبت الارض اقلاما لباري • فالبحر المداد بغضن مدا • وايدي الخلق تكتب باقتداري • لما كتبوا
الفضايل في علي بجد تعلوه ولا اقتصاري • ومنشا انكار الناصب لذلك الحديث المعروف والحكم بكونه منكرا جهله
بحال اخطب خوارزم وهو موفق بن احمد المكي ثم الخوارزمي من اكابر حفاظ الحديث ومشاهيرهم وقصر النظر على ما في كتابي
البخاري ومسلم واهمال تتبع كتب المتقدمين كموطا مالك ومسند احمد بن حنبل والمناقب لابن مردويه والخوارزمي و
ابن المغازلي مع ان كتب المتاخرين من اهل السنة كالصواعق لابن حجر وغيره مشتمل على النقل منها في مناقب الخلفاء و
لا ريب في ان من نبذ كتب المتقدمين وراء ظهره اذا ورد عليه شيء من احاديثها استعجله واستغربه واستنكره
وحكم بوضعه وبطلانه وغلطه كما وقع نظيره في زماننا عن بعض الفقراء المبتدئين في التحصيل وذلك انا حين كنا
مشتغلين بالمشهد المقدس الرضوي على مشرفه الصلوة والسلم بقراءة المطول مع جماعة من فضلاء الطلبة على شيخنا
المحقق النحرير العلامة عبد الواحد بن علي التستري رفع الله درجته اذ قد دخل مجلس الدرس ذات يوم شاب من فقراء
العرب كان مشتغلا بقراءة الرسالة الالفية في الفقه على بعض المدرسين ولما كان في عنوان الكتاب مخصوص الالفية
وان كل الطلبة في كل مجلس درس لنا يقرؤن ذلك بل انما يقرؤن كل يوم المقام الذي هو يقرؤه منها عند استاذه
افتتح كتابه قاصد الاستفادة درسه في ذلك اليوم مرة اخرى في هذا المجلس فلما اصغى الى قراءة قارئ المطول تقرير
الشيخ النحرير مدظله ولم ير لهما ارتباطا وموافقة مع عبارات الرسالات الالفية خصوصا بالقدر الذي قراه منها قبل
ذلك اليوم عند استاذه حصل له الملال وساءه الظن بما كان في ايدي طلبة ذلك المجلس من نسخ كتاب المطول فقام مترفضا
مخاطبا الجماعة الطلبة بان كل كتبكم غلط فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما رابعا فلان ما جعله امارة على وضع الحديث
من المبالغة الواقعة فيه فمعارض بالمبالغة الواقعة فيما ذكره ابن حجر في صواعقه في الفصل الثالث في فضايل ابي بكر
حيث قال اخرج ابو يعلى عن عمار بن ياسر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اتاني جبرئيل انفا فقلت يا جبرئيل
حدثني بفضايل عمر بن الخطاب فقال لو حدثتك بفضايل عمر منذ ما لبث نوح في قومه ما نفدت فضايل عمر وان
عمر حسنة من حسنات ابي بكر انتهى وبيان المعارضة انه اذا كان تعذر احصاء فضايل عمر بالمثابة التي وصفه اولا
وابن حجر في هذا الحديث على لسان جبرئيل عليه السلم مع كون عمر حسنة واحدة من حسنات ابي بكر فاذا انظر الى باقي الحسنات
الحاصلة لابي بكر من الذوات الداخلة تحت تربيته كعايشة وعثمان وطلحة والزبير وابو عبيدة الجراح وخالد بن
الوليد وسعد بن ابي وقاص وعبد الرحمن بن عوف وعمرو بن العاص ومغيرة بن شعبة وابي هريرة وامثالهم ومن الافعال
الصادرة عنه كتمهيده الخلافة ثم جعلها عند وفاته لعمر ومنع ميراث اهل البيت بحديث افتراه وغصب فدكا

عن فاطمة عليها السلام وسعد وخمس آل محمد صلى الله عليه وآله وتخلفه عن جيش اسامة الى غير ذلك مما سيذكره المص في مطاعنهم
كان اعداد فضائله كتضعيف بيوت الشطرنج بل اربى الى ما لا يقدر على عده واحصائه الجن والانس كما لا يخفى واما
خامسا فلان ما ذكره من ان المذكور في الاية وصف الخالق دون المخلوق فيه من الخلط والخبط ما لا يخفى لظهور ان
المذكور فيها ليس وصفا للرب الخالق بل الكلمات وامير المؤمنين علي عليه السلم من جملة كلمات الله تعالى كما مر في تفسير قوله تعالى
تلقى آدم من ربه كلمات وايضا قد صح انه عليه السلم قال عشية رفع بغاة صفين مصاحفهم على رؤس الرماح ان هذه مصاحف
وانا قرآن ناطق ولم ينكر منه ذلك الى الآن فاذا كان هو القرآن فكلمة استقلال حقيقة او في مرتبته صح ان يقول النبي صلى الله
عليه وآله في شانه مثل ما قال الله تعالى فكلمة في شان ساير كلماته التامات واما سادسا فلان ما لفقه آخرا في نفي وقوع لفظ
الفضايل في كلام النبي صلى الله عليه وآله وحكمه بكونه من تولد المعتزلة انما هو شيء تولد منه انكار الفضايل امير المؤمنين عليه السلم
واصراره في النصب والخروج عن ربقة الاسلام لما تلونا عليك من حديث الصواعق المشتملة على ذكره لفظ
الفضايل فما بقي له الا التعصب والعناد دون غير النقض والكفر والالحاد على انا لو فرضنا عدم وقوع لفظ الفضايل في حديث
آخر من كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم غير ما وقع في شان امير المؤمنين عليه السلم لما صح ان يجعل امارة على عدم تكلمه صلى
الله عليه وآله وسلم به اصلا كما زعمه الناصب لان وجه الاقتصار على ذلك ظاهر فانه لما لم يكن لغير علي عليه السلم من اصحاب
النبي صلى الله عليه وآله وسلم فضايل كثيرة يعبر عنها بصيغة الجمع لا جرم لم يقع هذا اللفظ منه صلى الله عليه وآله وسلم الا
في مقام اظهار فضايل علي ومناقبه عليه السلم ولكمال شانه اشار الى ذلك ايضا صفي الدين عبد العزيز بن سرايا الحلي رحمه الله
في مدحه حيث قال شعر جمعت في صفاتك الاضداد ° فلهذا عزت لك الانداد ° زاهد حاكم حليم شجاع °
فاتك ناسك فقير جواد ° شيم ما جمعن في بشر قط ° ولا حاز مثلهن العباد ° خلق يخجل النسيم من اللطف °
وباس يذوب منه الجماد ° ظهرت منك للورى مكرمات ° فاقرت بفضلك الحساد ° ان يكذب بها عداك فقد
كذب ° من قبل قوم لوط وعاد ° انت سر النبي والصنو وابن ° العم والصهر والاخ المستجاد ° لو راى مثلك النبي لآخا
ه والا فاخطأ الانتقاد ° بك باهل النبي ولم يلف ° لكم خامسا سواه يزاد ° كنت نفسا له وعرسك وابناك لديه
النساء والاولاد ° جل معناك ان يحيط به الشعر ° ويحصي صفاته النقاد ° واما سابعا فلان حكمه بان اكثر ما ذكر من مناقب
الخوارزمي موضوعات تحكم محض وتعصب بحت لا يلتفت اليه لمخالفته اصول الحديث قال البزدوي الحنفي في اصوله ان الطعن
من ائمة الحديث لا يقبل مجملا لان العدالة ظاهرة في المسلمين خصوصا في القرون الاولى فلو وجب الرد بمطلق الطعن لبطلت
السنن الا ترى ان الشهادة اضيق من هذا ولا يقبل فيها الجرح المطلق فهذا اولى وذكر في كشف الاسرار شرح اصول
البزدوي لما الطعن من ائمة الحديث بقولهم غير ثابت او منكر او فلان متروك الحديث او ذاهب الحديث او مجروح او ليس بعدل
من غير ذكر سبب الطعن انتهى وذكر في المستوفي شرح البزدوي واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا او ذلك ان يقول
انه ضعيف او فاسق او غير مقبول الرواية انتهى اقول فاذا كان طعن ائمة الحديث لا يقبل مجملا كما عرفت من كلام ائمة
الحنفية فكيف يقبل الطعن الاجمالي من هذا الناصب المطعون الذي لم يركب الاحاديث الا اعتذارا كما بهذا التاليف
الذي يشهد عليه بالجهل والتعسف والله يحق الحق ويبطل الباطل ببينات آياته واما ثامنا فلان حكمه بوضع ما رواه الخوارزمي





عن ابن مسعود انما هو لبعده عن فهم الموضوعات اللغوية لان كل من له ادنى مناسبة تتبع اساليب الكلام ودلالتها
على المقصود والمرام يعلم ان المراد بمثل هذا الكلام انه لو اطاعني العبد فيما عدا الحكم بطاعة علي كان مستحقا النار بسبب
الاخلال بطاعة هذا الحكم الواحد ويؤيد ارادة ما ذكرناه ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه في جملة حديث الى ان قال
فقلت يا رسول الله اوصني فقال عليك بمودة علي بن ابي طالب والذي بعثني بالحق نبيا لا يقبل الله من عبد حسنة حتى
يسأله عن حب علي بن ابي طالب وهو تعالى اعلم فان جاء بولايته قبل عمله على ما كان منه وان لم يأت بولايته لم يسأله عن شيء
ثم امر به الى النار والاحاديث في هذا المعنى كثيرة ولا استبعاد فيه اذ من المعلوم ان الشهادتين بمجردهما غير كافيتين الا
مع الالتزام لجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم من احوال المعاد والامامة كما يدل عليه ما اشتهر من قوله صلى الله
عليه وآله من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولا شك ان المنكر لشيء من ذلك ليس بمؤمن ولا مسلم فان الغلاة
والخوارج وان كانوا من فرق المسلمين نظرا الى الاقرار بالشهادتين فهما من قبيل الكافرين نظرا الى جحودهما ما علم من الدين
ولكن منه بل من اعظم اصوله امامة امير المؤمنين عليه السلم وقد اشار الخليفة الناصر العباسي الى معنى الحديث المذكور بقوله :
قسما بمكة والحطيم وزمزم ° والراقصات وسعيهن الى منى ° بغض الوصي علامة مكتوبة ° كتبت على جبهات اولاد
الزنا ° من لم يوال في البرية حيدرا ° سيان عند الله صلى او زنى ° وقال بعضهم رحمه الله في جملة ابيات كثيرة شعر
لو ان عبدا اتى بالصالحات غدا ° وود كل نبي مرسل وولي ° وعاش ما عاش الافا مؤلفة ° خلوا من الذنب معصوما
من الزلل ° وقام ما قام قواما بلا كسل ° وصام ما صام صواما بلا ملل ° وطار في الجو لا يأوي الى احد ° وغاص في البحر
لا يخشى من البلل ° فليس في الحشر يوم البعث ينفعه ° الا بحب امير المؤمنين علي ° ولا يخفى ان قوله حجة لانه عند من
يعتقد مفترض الطاعة وقال القاضي نظام الدين الاصفهاني من معاصري هولاكو خان في قصيدته المشهورة شعر
لله دركم يا آل ياسينا ° يا انجم الحق اعلام الهدى فينا ° لا يقبل الله الا في محبتكم ° اعمال العبد ولا يرضى له دينا ° بلى تخفف
اعباء الذنوب بكم ° بلى تثقل في الحشر الموازينا ° من لم يوالكم في الله لم يرى ° في النقل ريح بعذاب القبر تسكينا قال المصنف رفع
الله درجته واما حال ولادته فانه ولد يوم الجمعة الثالث عشر من شهر رجب بعد عام الفيل بثلثين سنة في الكعبة ولم
يولد فيها احد سواه قبله ولا بعده وكان من عمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثلثين سنة فاحبه ورباه وكان يطهره وقت غسله
ويوجره اللبن عند شربه ويحرك مهده عند نومه ويناغيه في يقظته ويحمله على صدره ويقول هذا اخي ووليي وناصري
وصفيي وذخري وكهفي وصهري ووصيي وزوج كريمتي واميني على وصيتي وخليفتي وكان يحمله دائما ويطوف به جبال
مكة وشعابها واوديتها رواه صاحب كتاب بشائر المصطفى من الجمهور انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول المشهور بين
الشيعة ان امير المؤمنين ولد في الكعبة ولم يصححه علماء التواريخ بل عند اهل التواريخ ان حكيم بن حزام ولد في الكعبة
ولم يولد فيه غيره واما ما ذكره من احوال النبي صلى الله عليه وآله بالنسبة اليه في صغره فلا يصح به نقل الا ما ذكره ولا اثر
عليه الاثر قوله وخليفتي ان اراد به الخلافة بعده وان اراد به من الخلفاء فهذا صحيح لا شك فيه انتهى واقول حكمه بعدم
التصحيح سقيم بعدما روى المص ذلك عن صاحب كتاب بشائر المصطفى وهو قد رواه عن يزيد بن قعنب ورواه ابن المغازلي
ايضا عن علي بن الحسين عليهما السلام على ما نقله صاحب كشف الغمة وكفى برواية مثلهما من اهل السنة حجة لنا عليهم كما

من وجهه مرارا وايضا كما صرح به الراوي الفضيلة والكرامة فان باب الكعبة كان مقفلا ولما ظهر اثار وضع الحمل على فاطمة بنت اسد رضي عند الطواف خارج الكعبة انفتح لها الباب باذن الله تعالى وهتف لها هاتف بالدخول على تقدير صحة تولد حكيم بن حزام قبل الاسلام في وسط بيت الله الحرام فانما كان عجبا اتفاقيا كما يتفق سقوط الطفل عن المرأة والعجل عن البقرة في الطريق وغيره على ان الكلام في تشرف الكعبة بولادته فيها لا في تشرفه بولادته في الكعبة فانه عليه السلام هو الكعبة الحقيقية لاهل الانتباه وقبلة اقبال المقبلين الى الله كما روي عنه ع انه قال نحن كعبة الله ونحن قبلة الله وقال ابن حماد رحمه الله شعر هو القبلة الوسطى التي لو عدوا لها لها حرم الله المهيمن والحل وايته الكبرى وحجة الحق ه اقيمت على من كان منا له عقل ه وقال المولى العارف لطف الله النيشابوري رحمه الله تعالى شعر طواف خاطر كعبه ازان شد برهمه واجب ه كه ايجاد وجود آمد على بن ابي طالب ه واما ما ذكره من الترديد في قوله صلى الله عليه وآله وسلم خليفتي فمردود بان اراده خلافته بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم بفاصلة خلاف الظاهر والاصل فلا يعدل عنه الا بدليل ووجوه كالعنقاء على ما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته واما جهاده ع فلا تخفى اثاره واثمارها ثلاثة نفسانية وبدنية وخارجية اما النفسانية فتطلبها المطالب الاول الايمان وبواسطة سيفه تمهدت قواعده وتشيدت اركانه وبواسطة تعليمه الناس حصل لهم الايمان اصوله وفروعه لم يشرك بالله طرفة عين ولم يسجد لصنم وهو الذي كسر الاصنام لما صعد على كتف النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو اول الناس اسلاما روى احمد بن حنبل من عدة طرق انه اول من اسلم واول من صلى مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفي مسند احمد بن حنبل ان النبي صلى الله عليه وآله قال لفاطمة عليها السلم اما ترضين اني زوجتك اقدم امتي سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما بحديث الدال ليل عليه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر ان عليا اول الناس اسلاما فهذا امر مختلف فيه واكثر العلماء على ان اول الناس اسلاما هو خديجة رضي الله عنها وقال بعضهم ابو بكر وقال بعضهم زيد بن حارثة وحاكم بعضهم فقال اول الناس اسلاما من الرجال ابو بكر ومن الصبيان علي ومن النساء خديجة رضي الله عنها ومن العبيد زيد بن حارثة وقد حققنا هذا في تلخيص كتاب كشف الغمة انتهى واقول لا يخفى ان الناصب اغمض من اكثر الفضائل التي عدها المصنف في هذا المقام لعدم امكان منعه ذلك واثبات نظيرها في شان خلفائه الثلاثة وما ذكره من الاختلاف في سبق اسلام علي عليه السلم خلاف انما نشأ من تعصب بعض خلفاء جلاف اهل السنة فلا يعارض لما اتفق جماعة من اسلاف الطرفين واخلافهم والمحاكمة بحكم حاولها من اراد تمويه حال ابي بكر وترويج شانه ويدفع كل ذلك ما ذكره الشارح الجديد للتجريد عند قول المص المحقق قدس سره واقدمهم ايمانا من غير تعقبه بشيء من المناقشة حيث قال ويدل على ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا ولا اوثر من عتق المدة وقوله عليه السلم انه كان يقول انا اول من صلى وانا اول من آمن بالله ورسوله ولا يسبقني الى الصلوة الا النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه قال عليه السلم يوما على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر آمنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر انتهى وقال القاضي الاربعين الشافعي في كتاب لباب الاربعين ان



سبق اسلام علي ع اقرب الى العقل لانه كان ابن عم النبي صلى الله عليه وآله وفي داره مختصا به فالاقرب عرض هذه المهمات العظيمة على الاقارب المختصين به ولذلك قال تعالى وانذر عشيرتك الاقربين انتهى وقال ابن الصلاح في النوع التاسع والثلثين من كتابه في اصول الحديث قال الحاكم ابو عبد الله لا اعلم خلافا بين اصحاب التواريخ ان علي بن ابي طالب عليه السلم اولهم اسلاما واستنكر هذا من الحاكم انتهى وقال ابن حجر في صواعقه صح عن سعد بن ابي وقاص انه اسلم قبل ابي بكر اكثر من خمسين رجلا ولقد اجاد وقال امير المؤمنين علي عليه السلم شعر ذاك الذي لولاه ما اتضحت لنا ه سبل الهدى في غوره ونجاده ه عبد الالة وغيره من جهله ه ما زال منعكفا على اصنامه قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني العلم والناس كلهم بلا خلاف عيال علي عليه السلم في المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية والاحكام الشرعية والقضايا النقلية لانه عليه السلم كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم وملازمته لرسول الله صلى الله عليه وآله وهو اشفق الناس عليه لا ينفك عنه ليلا ولا نهارا فيكون بالضرورة اعلم من غيره وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حقه اقضاكم علي والقضاء يستلزم العلم والدين وروى الترمذي في صحيحه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال انا مدينة العلم وعلي بابها وذكر البغوي في الصحاح ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال انا دار الحكمة وعلي بابها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من علم امير المؤمنين فلا شك في انه من علماء الامة والناس محتاجون اليه فيه وكيف لا وهو وصي النبي في ابلاغ العلم وودايع حقايق المعارف فلا نزاع لاحد فيه واما ما ذكره من صحيح الترمذي فصحيح وما ذكره من صحاح البغوي فانه قال الحديث غريب لا يعرف هذا عن احد من الثقات غير شريك واسناده مضطرب فكان ينبغي ان يذكر ما ذكره من معايب الحديث ليكون امينا في النقل انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا من ان الحديث انما يدل على كون علي ع من علماء الدين ولا نزاع فيه مردود بانه لا يدل على الخلافة التي هي المطلب الاعلى مردود بان الحديث على ما اوضحناه سابقا يدل على انه عليه السلم اعلم من الكل والاعلم اولى بالخلافة وقد اشار الى هذا العارف الملا الشاعر البصري قدس سره في قصيدته التائية بقوله شعر فعقلك سلطان واجناده القوى ه لا عضائه والنفس شبه مدينة ه لذلك قال النبي انا مدينة ه العلم فافهم ذا بحسن كياسة ه وان عليا بابها فاعرفنه ه وهذا كلام مفصح بالخلافة ه واما ثانيا فلان المصنف انما لم يذكر ما ذكره البغوي آخرا من عيب الحديث لانه بعد موافقة ذلك الحديث معنى الحديث الصحيح السالم الذي رواه الترمذي لا يقدح فيه تلك الغرابة بل قد صرحوا بان اختلاف الفاظ الاحاديث مع توافق المعنى من دلائل الصحة كما مر في مباحث النبوة عند شرح ما افترى القوم على النبي صلى الله عليه وآله وسلم من تكلمه اثناء التلاوة بالغرانيق العلى فتذكر ولا يخفى على اولي الالباب ان المراد بالباب في هذه الاخبار الكناية عن الحافظ الشيء الذي لا يشذ عنه منه شيء ولا يخرج الا منه ولا يدخل اليه الا به واذا ثبت انه عليه السلم الحافظ للعلوم النبي صلى الله عليه وآله وحكمته وثبت امر الله تعالى ورسوله بالتوصل به الى العلم والحكمة وجب اتباعه والاخذ عنه وهذا حقيقة معنى الامام كما لا يخفى على ذوي الافهام قال المصنف رفع الله درجته وفيه عن ابي الحمراء قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في فهمه والى يحيى بن زكريا في زهده والى موسى بن عمران في بطشه فلينظر الى علي بن ابي طالب ع

روى البيهقي باسناده الى رسول الله صلى الله عليه وآله من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه و
الى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب انتهى واقول ان ناصب خفضه
الله اقول قد خان في هذا النقل لانه ذكر ان في صحاح البغوي هذا الحديث وهذا كذب باطل فان الحديث لم
يذكره البغوي اصلا لا في صحاحه ولا في حسانه واثر الوضع على هذا الحديث ظاهر ولا شك انه منكر مع ما في
البيهقي لانه يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من هؤلاء الانبياء وهذا باطل فان غير النبي لا يكون افضل من
النبي واما انه موهم لهذا المعنى لانه جمع فيه من الفضايل ما تفرق في الانبياء والجامع للفضايل افضل من تفرق فيهم
الفضايل وامثال هذا من موضوعات الغلاة وان صح فيمكن حمله على ان له كمالا في هذه الفضايل ان ضمير فيه
في قول المص وفيه عن ابي الحمراء راجع الى ما سبق من لفظ الصحيح في قوله وروى الترمذي في صحيحه اه ولو كان
راجعا الى ما ذكره ثانيا في مرتبة النقل عن البغوي كما توهمه الناصب لكان الظاهر ان يقول وفيهما ليرجع الى لفظ الصحاح
المذكور هناك بصيغة الجمع اذ لا يظهر في جملة ما نقل في هذه المرتبة ما يصلح مرجعا للضمير سواه وهو يقتضي ضمير
المؤنث دون المذكر فهذا لا وجه للحكم بخيانة المصنف خصوصا عن هذا الناصب الخوان الملحد الشقي المبيح
للكذب الكذاب وقد بينا وجوه خيانته وتحريفه في مواضع من هذا الكتاب ثم اي اثر للوضع والنكر في حديث
البغوي مع اتحاده في المعنى حديث الترمذي الذي سلم ولم يتكلم عليه وهل الاختلاف الا بتبديل المدينة بالدار
فاعتبروا يا اولي الابصار واما ما ذكره من ان حديث البيهقي يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من الانبياء وهذا
باطل فمدخول بظهور ان النبوة ليست داخلة في تلك الفضايل المتفرقة فيجوز ان يكون افضلية الانبياء عليهم السلام
من علي عليه السلم باعتبارها كما قال الناصب سابقا في آية المباهلة من انه كيف يمكن المساواة والنبي صلى الله عليه
وآله نبي مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم وهذه الصفات كلها مفقودة في علي انتهى ولو سلم فلا نم
بطلان ما اوهمه لما مر من ان المراد بنفس النبي صلى الله عليه وآله في قوله تعالى وانفسنا وانفسكم هو علي عليه السلم
ولكونهما نفسا واحدة حقيقة محال فلم يبق الا المساواة فيما يمكن المساواة من صفات النفس ومساوي الافضل
افضل قطعا ان قيل كيف يتحقق المساواة في جميع صفات النفس ومنها النبوة التي لم يحصل لعلي عليه السلم قلت ان
اريد بالنبوة بعث انسان على الوجه المخصوص فظاهر ان ذلك ليس من صفات نفس النبي صلى الله عليه وآله حتى يحتاج
الى استثنائه وان اريد به الصفة النفسية الكاملة التي تنبعث منه البعث المذكور فلا يمتنع ان يكون تلك الصفة
حاصلة لائمتنا عليهم السلم غاية الامر ان خصوصيته خاتمية نبينا صلى الله عليه وآله وسلم منع عن بعثهم على الوجه
المخصوص وعن اطلاق الاسم عليهم شرعا كما قيل بمثله في منع اطلاق اسم الجوهر بمعنى موجود لا في موضوع
على الله سبحانه وايضا يدل على ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وجه الدلالة ان
مقابلة الجمع بالجمع يقتضي تقسيم الآحاد على الآحاد فاذا قسم علماء الامة من الائمة المعصومين وغيرهم من علماء
اهل السنة على انبياء بني اسرائيل فلا بد ان يقع واحد من علماء الامة كالشافعي مثلا على زعمهم في مقابل
نبي واخر منهم كابي حنيفة في مقابل نبي آخر وهكذا ومن البين ان عليا عليه السلم والائمة من اولاده عليهم السلم افضل

١٧٥

من ابي حنيفة والشافعي فيلزم ان يكونوا افضل من النبي الواقع في مقابلة الشافعي والحنفي بمقتضى التقسيم لا
يقال ان وجه الشبه حيث يجب ان يكون في المشبه به اقوى يقتضي زيادة الكمال في انبياء بني اسرائيل فلا
يتم الاستدلال به لانا نقول بل الاظهرية عند العقل كان في ذلك كما قالوا به في توجيه تشبيه صلوة النبي وآله
عليهم الصلوة والسلم بالصلوة على ابراهيم وآله عليهم السلم ولا ريب في ظهور حال الانبياء عليهم السلم سيما وقت صدور
ذلك الحديث فافهم وبالجملة الدلايل على تفضيل امير المؤمنين عليه السلم على من عدا نبينا صلى الله عليه وآله وسلم
من الانبياء عليهم السلم كثيرة اقويها الآيات والاحاديث الدالة على المشابهة والاتحاد والمماثلة والمشاكلة واذا
قامت الحجة على تفضيل امير المؤمنين على نبي من الانبياء ودلائل على ذلك البرهان وجب علينا القول به وترك
الخلاف فيه ولا يوحشنا استخلاف العامة الجهال ولبس في تفضيل سيد الوصيين وامام المتقين واخي رسول
رب العالمين ونفسه بحكم التنزيل وناصره في الدين وابي ذريته الائمة الراشدين على بعض الانبياء المتقدمين
امر يحيله العقل ولا يمنعه الكتاب والسنة ولا يرده القياس ولا يبطله الاجماع اذ عليه جم غفير من شيعته
وقد نقلوا ذلك عن الائمة من ذريته عليهم السلم وتفصيل الكلام في هذا المقام وتقريبه الى الافهام على ما اشار اليه
بعض الموحدين الاعلام انهم اتفقوا على ان المراتب الثابتة عند الله تعالى للانبياء السابقة وغيرهم من الاولياء
كمولانا امير المؤمنين واولاده المعصومين عليهم السلم ثابتة لهم من روحانية نبينا صلى الله عليه وآله المعطي لهم
مراتبهم في العوالم الثلثة لانه قطب الكل واذا كان كذلك وجب ان يكون الاولياء من ائمتنا المقتبسين من
النبي صلى الله عليه وآله وسلم بجهتي روحانيته وجسمانيته افضل من الانبياء واكمل واتم ولا عجب في افضلية الولي
المتضرع من النبي الكل القديم مقامه والمشاهد لمعارجه والمطلع على جميع مقاماته الشهودية واحواله الملكوتية عن
النبي القاصر عن الكمال الجمعي الناقص في الاطلاع على حقايق مقامات الكامل في كيفيات معارجه وعروجه بالاطوار
الشهودية الجمعية وبالجملة الانبياء لما كانوا في الوجود الصوري اسبق من القطب المحمدي صلى الله عليه وآله وسلم
كان اخذهم عنه انما هو باعتبار صورته المعنوية الحاصلة في عالم العقول من حيث انه عقل الكل ونفس الكل
المندرج فيه اجمالا انما هو فيما تحته من العوالم مفصلا واما اولياؤه فلتاخر وجودهم الصوري عن وجوده
الصوري كان اخذهم ما اخذوه عنه باعتبار المقامين معا فشاركوا الانبياء في المقام الاول واختصوا دونهم
بالمقام الثاني الذي هو مقام التفصيل لانه لما نزل الى عالم الطبيعة بالصورة الانسانية فصل فيه ما اجمل
هناك وظهر فيه بمقامات الوحي الملكي ما لم يكن ولهذا احتاج الانبياء في تدبير النوع الانساني الى الوحي المنزل
على ايدي الملائكة لتعريف الحوادث الكونية وحصل لهم زيادة الكمالات بذلك والمجاهدات والغزوات
والمحن والرزايا بمخالفة القوم ومجاهدتهم معهم فاولياء نبينا صلى الله عليه وآله وسلم يشاهدون منه جميع ذلك
على التفصيل فتخلقوا بجميع اخلاقه التي وصفها الله تعالى بالعظم في قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم والعظيم لا
يقول في شيء عظيم الا اذا كان في غاية ما يكون من العظمة واقتدوا به في جميع مسالكه الاجمالية والتفصيلية ثم حصل
مع تمام النسب المعنوي الحاصل لهم بسبب التشبه التام والتخلق الحقيقي لجميع اخلاقه النسب الصوري والقرب

الجسمي والنفسي فاشتركت المواد واتحدت الصور فكانوا في الحقيقة هم هو وهو هم باعتبار النفسين
فصاروا بذلك اهل الجمعية التامة والمقامات العامة فتحقق لهم مزيد الفضل والاختصاص بالكمالات
الحقيقية على من سواهم من ساير الانبياء والاولياء كما تحقق له صلى الله عليه وآله وسلم ذلك من غير فرق وفي
الدعاء الماثور عن اهل البيت عليهم السلم انت سر الله المحيي وعلانيتهم وظاهرهم وباطنهم واشهد انهم في الاحكام
علم الله وطاعته كمحمد صلى الله عليه وآله وسلم فافهم مقاماتهم الالهية وخصايصهم النبوية فانها مقامات عزيزة
عزيزة المرام فان فيها حيا تكن عارفا بهم حق المعرفة التي وجبت عليك بقوله صلى الله عليه وآله وسلم من مات
لم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية والله الموفق قال المصنف رفع الله درجته وايضا جميع العلوم مستندة
اليه اما الكلام واصول الفقه فظاهر فكلامه عليه السلم في النهج يدل على كمال معرفته في التوحيد والعدل وجميع جزئيات
علم الكلام والاصول واما الفقهاء فكلهم يرجعون اليه اما الامامية فظاهر واما الحنفية فان اصحاب ابي حنيفة
اخذوا عن ابي حنيفة وهو تلميذ الصادق عليه السلم واما الشافعية فاخذوا عن محمد بن ادريس الشافعي وهو
قرا على محمد بن الحسن تلميذ ابي حنيفة وعلى مالك فرجع فقهه اليهما واما احمد بن حنبل فقرا على الشافعي فرجع
فقهه اليه واما مالك فقرا على اثنين احدهما ربيعة الراي وهو تلميذ عكرمة وهو تلميذ عبد الله بن عباس
وهو تلميذ علي عليه السلم والثاني مولانا جعفر بن محمد الصادق عليه السلم وكان الخوارج تلامذة له ع واما النحو فهو
واضعه وكذا علم التفسير قال ابن عباس حدثني امير المؤمنين عليه السلم في باء بسم الله الرحمن الرحيم من اول الليل
الى الفجر ولم يتم انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ذكر ان ابا حنيفة قرا على الصادق ثم ذكر ان
الشافعي قرا على محمد بن الحسن تلميذ ابي حنيفة وعلى مالك فرجع فقهه اليهما فيفهم من هذا ان كل من قرا على
احد يرجع فقهه اليه فيرجع فقه جميع الائمة على هذا التقدير الى الصادق عليه السلم وفقه الصادق عنده لا شك
انه حق وصدق فلم يبق بعد هذا الكلام اعتراض على الائمة الاربعة واما قوله ان الشافعي قرا على محمد
بن الحسن فهو كذب وباطل واما قوله ان جميع العلوم من الفقه والاصول والكلام يرجع الى امير المؤمنين
عليه السلم فان اراد ان اصحاب هذه العلوم ما استفادوا في تدوين هذه العلوم من غير كلام امير المؤمنين عليه السلم
فهذا ممنوع كما لا يخفى وان اراد انهم استفادوا من كلامه ايضا كما استفادوا من كلام باقي علماء الصحابة
فهذا حق لا كلام فيه انتهى واقول نسبة الشافعي الى تلمذ محمد بن الحسن فيما سبق اليه ابن ابي الحديد المعتزلي الحنفي
في شرح نهج البلاغة حيث قال ما هذه عبارته واما اصحاب ابي حنيفة كابي يوسف وغيرهما فاخذوا عن ابي حنيفة و
ابو حنيفة قرا على جعفر بن محمد الصادق عليهما السلم وجعفر قرا على ابيه وينتهي الامر الى علي عليه السلم واما مالك
بن انس فقرا على ربيعة الراي وقرا ربيعة على عكرمة وقرا عكرمة على عبد الله بن عباس وقرا عبد الله بن عباس على علي
بن ابي طالب عليه السلم وان شئت رددت عليه فقه الشافعي بقراءته على مالك كان ذلك لك انتهى كلامه بعبارته
ويمكن ان يكون المصنف قد علم بطلان تلك النسبة ايضا لكن لما وقع اثباتها في كلام ابن ابي الحديد الحنفي لـ

بقوله



وغيره اراد احاطة ما قيل في هذا المقام لئلا يقول احد ممن ذهب مذهب ابن ابي الحديد ان تلمذ الشافعي
لا ينحصر في مالك فلا يتم الاجماع على ان النووي شيخ متاخري الشافعية قد صرح في كتابه الموسوم بتهذيب
الاسماء بان الشافعي روى عن محمد بن الحسن فيجوز ان يكون المراد من التلمذ في كلام المصنف وكلام ابن ابي
الحديد هذا واما ما فهمه من عبارة الكتاب وظن انه وجد به الغراب فيجاب بان مراد المص من رجوع
فقه ابي حنيفة وغيره الى امير المؤمنين عليه السلم ان التلميذ فيما اخذ من استاده في علم تقوى عليه اساس تحصيله
فيرجع اليه لا انه فيما احدثه من عند نفسه ايضا راجع اليه فلا يلزم ان يكون الرخص والتفريعات التي احدثها
ابو حنيفة وبنى فيها على القياس والاستحسان المردودين راجعا الى علي عليه السلم حتى لا يتوجه الاعتراض كما توهمه
الناصب وهذا لما كان تلامذة ابي حنيفة مع بقاء اسم التلمذ عليهم الى اخر العمر ورجوع فقههم اليه بلا نزاع قد
خالفوا ابا حنيفة في كثير من المسايل ولا يلزم من عدم توجه الاعتراض على فتوى ابي حنيفة عدم توجهه على فتاويهم
ولهذا قد نقل الدميري الشافعي في كتاب حيوة الحيوان ان مولانا الصادق ع اعترض على ابي حنيفة في قياسه و
استحسانه وسنذكره في بحث القياس من مسايل اصول الفقه ان شاء الله تعالى واما ما ذكره الناصب من الترديد
فمردود بان المراد ان اصول تلك العلوم وكلياتها ومهماتها وحقايقها قد استفيد من كلام امير المؤمنين ع
وخطبه فانها يتضمن من ذلك ما لا زيادة عليه ولا غاية وراءه ومن تامل الماثور في ذلك من كلامه ع علم ان
جميع ما اسهب المتكلمون من بعد في تصنيفه وجمعه انما هو تفصيل لتلك الجملة وشرح لتلك الاصول وروي عن
الائمة من اولاده عليهم السلم من ذلك ما لا يكاد يحاط كثرة ومن احب الوقوف عليه وطلبه من مظانه اصاب منه الكثير
الغزير الذي في بعضه شفاء للصدور السقيمة ونتاج للعقول العقيمة وفي كتاب احياء العلوم للغزالي ان اول من سن
دعوة المبتدعة بالمجادلة الى الحق علي عليه السلم وقد ناظر الملحدة في مناقضات القرآن واجاب مسئلة الجاثليق
حتى اسلم انتهى وقد اورد السيد المرتضى رضي الله عنه جملة من ذلك في كتاب الغرر والدرر ثم قال وهذا باب
ان اوغلنا فيه اغترفنا من تيار بحر زاخر وشؤبوب سحاب ماطر وكل قول في هذا الباب لقايل اذا اضيف اليه
او قوبل به كان كاضافة القطرة الى البحر والحصاة الى الحرة وانما اشرنا اليه اشارة واومانا اليه ايماء انتهى
وبهذا يحصل غرض المصنف من اثبات تلمذ الجمهور له عليه السلم بواسطة او وسايط واما ما عدا تلك الكليات
من المسايل الباطلة كرؤية الله تعالى واثبات الصفات الزائدة والقول بالجبر والكسب في افعال العباد والاصول
الفاسدة من القياس والاستحسان ونحوها فلا يقدح استفادتها عن غيره ع في كونه مرجع الاصول الصحيحة
والمسايل الحقة الصريحة وايضا المعتزلة الذين هم من قدماء المتكلمين في علم الكلام قد اعترفوا بذلك كما يرشد
اليه كلام ابن ابي الحديد المعتزلي في شرح نهج البلاغة حيث قال في جملة كلامه وما اقول في رجل تعزى اليه
كل فضيلة وينتمي اليه كل فرقة ويتجاذبه كل طائفة فهو رئيس الفضايل وينبوعها وابو عذرها وسابق مضمارها
ومجلي حلبتها كل من بزغ فيها بعده فمنه اخذ وله اقتفى وعلى مثاله احتذى انتهى فانكار هذا الناصب الشقي لا يقدح في
المقصود كما لا يخفى ولعله اراد بباقي الصحابة في الشق الثاني من ترديده المردود ابا بكر وعمر وعثمان وقد علم في

تصانيف هذا الكتاب وفي غيره من فصول الخطاب بلغ جهلهم ودنو كعبهم من فقه الاحكام وفهم
كلام الملك العلام فكان ينبغي ان يستحيي عن الاشارة اليهم في هذا المقام واذا كان علي عليه السلم اعلم الامة فهو
اولى وارضى بالامامة من غيره ليقبح تقديم المفضول على الفاضل وهل يحسن من ذي بصيرة وقادة والمعية نقادة
وفراسة منيرة وفطنة مصيبة ولب ثاقب ورأي صايب ان يقدم على من صدر عنه علوم زاهرة واعلام باهرة
وايات ناطقة ومعجزات ظاهرة قد وقعت الاشارة الى بعض منها من لا يعلم معنى الاب والكلالة من القران
ويسأل عن الله اين هو فيقول في السماء على العرش ولم يعلم انه تعالى لا يجوز عليه ما يجوز على الاجسام وانه تعالى
عن ان يكون له مكان او امكان اوليليق ان يفضل عليه من اعترف في سبعين موضعاً رده على علي عليه السلم عن خطابه
بانه لولا علي لهلك عمر وكما قال ابن عباس رحمه الله شعر هل مثل قولك اذ قالوا مجاهرة ٭ لولا علي هلكنا في فتاوانا
وكان يتعوذ من معضلة ليس لها ابو حسن واقر بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال والخمه في ايام
خلافته صعصعة بن صوحان في مسلوات شايبه وقصر فهمه عن ادراك سؤال المراة المشتكية عن زوجها
مع اعادتها لذلك ثلث مرات بعبارة واضحة في مقصودها الى ان نبهه كعب بن سور بانك فانفعل واحال جواب
سؤالها عليه ثم استحسن ما اجاب به كعب عن سؤالها بالباطل وولاه قضاء البصرة ليستر عليه سوء فهمه وجهله
الا يرى ان تقديم قليل العلم على مثل الشافعي وابي حنيفة قبيح جدا وكذا لو استوزر الملك رجلاً لا بصيرة له
بعلم السياسة وتدبير الاحوال لقبح العقلاء عليه فعله وقد قال الله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا
يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب وقال ابو علي بن سينا في كتاب الشفاء في فن الخطابة ينبغي ان يكون المشير
بصيل بمقدار حاجة كل الحكل وباحوال اهل الفضايل واهل الثروة منهم فيشير بما ينتظم به شمل المصلحة
فهذا الحكيم كما ترى كلامه يوجب من طريق العقول الصحيحة والحكمة القديمة ان لا يتقدم المشورة الا العالم
بجامع الامور الحاوية لفنون المصالح وما نطق به القران وشهد بصحته صريح العقل واوجبه الحكماء فلا
سبيل الى بطلانه ومما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان الفضل المستفاد من صيغة افعل التفضيل لا علم ونحوه
في اصل اللغة بمعنى الزيادة يقال فضل الشيء على الشيء اي زاد عليه ويقال رجل ذو فضل اي ذو كمال في العلم ونحوه
ويجي ايضا لمعان اخر قال الله تعالى وفضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة اي زادهم في الاجر
وقال تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله به بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم اراد به العقل
والراي وقيل انه مطلق اراد به جميع ما فضل به الرجال على النساء من الزيادة في الميراث والشهادة الى غير ذلك
فعلى هذا القول هو الزايد والافضل هو الاعظم في الزيادة ولفظه افضل التي على وزن افعل يستعمل على قسمين
احدهما لتفضيل شيء وقعت فيه الشركة وزاد الفاضل بمزية تخصصه وتلك المزية اما في نفس ما اشتركا فيه
كمن يكون شجاعا وغيره اشجع منه او زيادة بمزية اخرى لم يحصل له النقص كمن يزيد على الشجاعة بالسماحة والقسم الثاني
لتفضيل شيء لم يقع فيه شركة كقوله تعالى خير مكانا واحسن مقيلا فهذه مقيدة ومع الاطلاق يراد به الزيادة في الفضل
المشترك فيه وهو الاكثر في دلالتها والمفهوم منها ولما تباينت الصفات من علم وكرم وشجاعة وزهد وورع

الفاضل نسخه





وفضاء الى غير ذلك بين علي عليه السلم وبين ابي بكر واشباههما لم يجز لاجل ذلك ان يقال علي افضل من ابي بكر
او عمر ولهذا قال علي عليه السلم من فضلني على ابي بكر جلدته جلد المفتري يعني ان من فضله على ابي بكر او عمر فقد افترى
عليهما بما ليس فيهما من الفضل فانه دراك لما ادرك حيث يقول شعر متى اقل مولاي افضل منهما ٭ اكن بالذي
فضلته متنقصا ٭ الم تر ان السيف تزري بحده ٭ متى قلت هذا السيف امضى من العصا ٭ ولعله بهذا المعنى ايضا
قال عبد الرزاق بن همام الصنعاني احد الثقات المشهورين عند نسبته مذهب التفضيل اليه بقوله والله ما انشرح
صدري قط ان افضل عليا على ابي بكر فانهم وافضل يستعمل على ثلاثة اوجه يستعمل مع الالف واللام كقولك زيد الافضل
ويستعمل مع من كقولك زيد افقه من عمرو ومعناه زيد فقهه على فقهه ويستعمل مضافة كقولك زيد افضل القوم
زيد بعض القوم لكن فضله زيد على فضلهم وقد روى الجمهور عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه قال لابنته فاطمة عليها
السلم زوجتك اعظمهم حلما واقدمهم سلما واكثرهم علما فهذه الكلمات النبوية على وزن افعل وهي تقتضي لعلي عليه السلم
الزيادة على غيره وان كان مساويا لهم في الانسانية والمعنى الذي صار لاجله افضل منهم هو بلوغ غاية الحكمة وادراك
العلوم الربانية علما وعملا وهذا الالف في اعظمهم واقدمهم واكثرهم يعني الف التفضيل وقد نقل من سيبويه انه
قال احمد على وزن افعل يدل على فضله على ساير الانبياء لانه الف التفضيل ثم النقل من سيبويه فيجب ان يكون الالف
في صفات علي عليه السلم دالا على فضله على ساير القرابة والصحابة وهو المطلوب قال المصنف رفع الله درجته وعلم الفصاحة
اليه ينسب حتى قيل في كلامه انه فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق ومن كلامه تعلم الفصحاء قال ابن نباته
حفظت من كلامه الف خطبة ففاضت ثم فاضت واما المتكلمون فاربعة معتزلة واشاعرة وشيعة وخوارج
وانتساب الشيعة اليه معلوم والخوارج كذلك فان فضلاءهم رجعوا اليه واما المعتزلة فانهم انتسبوا الى واصل بن
عطاء وهو تلميذ ابي هاشم عبد الله وهو تلميذ ابيه محمد بن الحنفية وهو تلميذ ابيه علي عليه السلم واما الاشاعرة فانهم تلامذة
ابي الحسن علي بن ابي بشر الاشعري وهو تلميذ ابي علي الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى القول
لا شك في توغل امير المؤمنين عليه السلم في العلم والفصاحة والاسرار المكنونة التي لم يطلع عليها احد غيره واما ما ذكره
من رجوع طوايف اهل الكلام اليه فان اراد به ان اصول كلامهم ماخوذة منه فهذا يوجب ان يكون اصول عقايد
الخوارج والمعتزلة والاشاعرة ماخوذة من امير المؤمنين وما كان ماخوذا عنه يكون حقا وهذا لا يوافق مذهبه
وان اراد به انهم ينتسبون اليه بلا اخذ العلم والعقيدة فاثبات هذا لا يفيده فيما يدعيه انتهى واقول فيه
اولا ان علم امير المؤمنين عليه السلم او فصاحته لم يكن بالتوغل والتحصيل المتعارف كما توهمه الناصب بل كان باعطاء
من الله تعالى ورسوله ولهذا فاق في الكل على الكل وصار امام الكل في الكل وثانيا ان ما ذكره من الترديد مردود غير حاصر
اذ المراد كما اشرنا اليه سابقا انهم ينتسبون اليه عليه السلم في اخذ العقايد الحقة من معرفة وجود الباري ووحدانيته
وصفاته وافعاله ومعرفة النبي فيما جاء به مما لا يستقل العقل باثباته من احوال المبدأ والمعاد وهذا كما يقال ان
محمد بن الحسن وابا يوسف من تلامذة ابي حنيفة منتسبون اليه مع ظهور مخالفتهما له في كثير من المسايل الفرعية
كما لا يخفى على من نظر في كتبهم الفقهية فكذا لا يلزم فيما نحن فيه ان يكون ما احدثه المعتزلة والاشاعرة والخوارج

من عند انفسهم سيما ما احدثه الخوارج بعد التحكيم على علي عليه السلم ومرقهم من الدين حتى القول بالتبري
عنه عليه السلم ماخوذا عنه عليه السلم كما زعمه هذا الناصب الغبي وهل هذا الا مثل ان يقول احد ان علوم بني اسرائيل كانت
مقتبسة من نبيهم موسى عليه السلم فيقول شقي غوي مثل هذا الناصب الجاهل الغبي انه يلزم ان يكون ما احدثه بنو
اسرائيل بعد ارتدادهم من اعتقاد الوهية العجل وحقية السامري ونحو ذلك ايضا مقتبسا من موسى عليه السلم وايضا من
البين ان الفرق المتكثرة البالغة الى ثلث وسبعين فرقة من امة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم منتسبون اليه
متمسكون بدينه وكل فرقة منهم يدعي انه على ما عليه النبي صلى الله عليه وآله واصحابه الاخيار ولا يلزم من اخبارنا
بانهم من امته وداخلون في ملته ومقتبسون من مشكاة نبوته ان نكون قايلين بان اعتقاداتهم الباطلة ايضا دينا او
موافقا لما عليه النبي وآله واصحابه بل المعلوم ان ما هو الحق منها في نفس الامر موافق لما عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم
واصحابه ولعمري ان هذا الناصب الشقي حقيق في غباوته وكودنته واعوجاج فهمه المارق عن جانب المقصود
الصحيح من الكلام الوجيز بان ينشد على روحه البتري المشؤم المستقر في اسفل دركات السقر شعر على نحت
القوافي من معادنها وما علي اذا لم يفهم البقر قال المصنف رفع الله درجته واما علم الطريقة فان جميع الصوفية
وارباب الاشارات والحقيقة يسندون الخرقة اليه واصحاب الفتوة يرجعون اليه وهو الذي نزل عليه جبرئيل
يوم بدر ينادي لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال النبي صلى الله عليه وآله انا الفتى ابن الفتى اخو الفتى اما انه
الفتى لانه سيد العرب واما انه ابن الفتى فلانه ابن ابراهيم الذي قال الله تعالى فيه فتى يقال له ابراهيم واما انه اخو
الفتى فلانه اخ علي الذي قال جبرئيل ع فيه لا فتى الا علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكروا ان الصوفية
يرجعون اليه ينافي ما ذكره في صدر الكتاب ان الصوفية تاركوا الصلوة والمعتقدون للحلول والاتحاد وكيف
يجوز نسبتهم الى امير المومنين عليه السلم وهذا عليهم وعقيدتهم ثم ان انتساب الخرقة لا يوجب اخذ العلم واخذ العلم
هو المدعى وفي الجملة هذا الرجل لا يعرف ما يقول وهو كالناقة العشواء يخبط كل خبيش انتهى واقول اولا ان من
شنع عليهم المص في صدر الكتاب في بحث عدم جواز الحلول على الله تعالى هم جهلة المتصوفة سترهم بناء التفضل
المقصود منه التكلف في الامر والمراد بهم صوفية الجمهور من اهل السنة كما مر فلا منافاة بل قد وافق المص في
ذلك شارح منهاج الفقه للنووي حيث قال في بحث الوصايا من شرحه المسمى بنجم الوهاج ومن كان من هؤلاء الصوفية
كابن العربي والقطب البوني والعفيف التلمساني فهؤلاء ضلال جهال خارجون عن طريقة الاسلام فضلا عن
العلماء الاعلام انتهى وثانيا ان المراد بالخرقة هيهنا العلوم اللدنية والحقايق الالهية المخصوصة لعلي عليه السلم دون
غيره من الاولياء من الازل الى الابد كالوحي بالنبي صلى الله عليه وآله وقد صرح بذلك الغزالي والشيخ محيي الدين الاعرابي
في تصانيفهما وقال سيد المتالهين حيدر بن علي الحسيني العبيدلي الآملي قدس سره في كتاب جامع الاسرار
ومنبع الانوار ان السر المنقول من امير المومنين واولاده المعصومين عليهم السلم الى تلامذتهم ومريديهم وهو عند العوام
من الصوفية وغيرهم موسوم بالخرقة وعند الخواص بسر الولاية فالذي قال العوام ان خرقة التصوف كانت لادم عليه السلم
وهو لبس من يد جبرئيل عليه السلم باذن الله تعالى وامره وكان من جنس الصوف وغيره فوصل منه الى ولده شيث عليه السلم

علمهم

بالارث



بالارث الصوري ومن شيث الى اولاده ومنهم الى نوح عليه السلم ومن نوح الى اولاده ومنهم الى ابرهيم عليه السلم ومن ابرهيم
الى اولاده ومنهم الى محمد صلى الله عليه وآله ومنهم الى علي عليه السلم ومن علي الى اولاده وتلامذته ومنهم الى تلامذتهم و
مريديهم على الترتيب ليس بصحيح ولا بمعقول لان الخرقة عند الخواص هي سر الولاية الذي كان للنبي صلى الله عليه وآله وسلم
بالاصالة لقوله كنت نبيا وآدم بين الماء والطين وانتقل منه الى آدم بطريق العارية على سبيل الوصية ومن آدم عليه السلم الى
ولده شيث عليه السلم بالارث الحقيقي المعنوي ومن شيث عليه السلم على الترتيب المذكور الى محمد صلى الله عليه وآله ومنه الى علي
ومن علي الى اولاده المعصومين وتلامذته وكذلك تنتقل من بعضهم الى بعض واما الخرقة الصورية من الصوف او
القطن او غيرهما فليست لها دخل في حصول الولاية في الشخص لكنه استعارة ومجاز لتفهيم اهل الصورة واهل الظاهر و
الا فنسبة هذا المعنى الى الخرقة كنسبة لباس التقوى الى التقوى في قوله تعالى وريشا ولباس التقوى وكذلك حال الفتوة والعقد
المنسوب الى امير المومنين عليه السلم لانه ايضا معنوية واخذ اهل الصورة بالصورة ويعملون عليها غافلين عن معناها
واكثر الاوضاع المشهورة في العالم عند التحقيق هذا حاله انتهى واقول من تلك الاوضاع صفق اليد عند بيعة النبي صلى الله
عليه وآله وسلم والامام عليه السلم فقد علم بما ذكرنا ان الناصب الفاقد الفلاح لا يعرف شيئا من العرف والاصطلاح ولا
يفرق بين الافساد والاصلاح فيعوي كالكلب الكلب على اولياء بني عبد المطلب وكانه لم يسمع قولهم نحن بنو عبد المطلب
ما عادانا بيت الا وقد خرب وما عاوانا كلب الا وقد جرب وقد جربنا ان الناصب قد جرب بل خرب وافتقد
القرار واضطرب فباع نبعة اصفهان بالغرب واغترب الى بخارا بل هرب وهناك نجمه المشوم قد غرب
جزى الله ذاك الرجس فيما قد افتعل جزاء كلاب العاديات وقد فعل قال المصنف رفع الله درجته وايضا جميع الصحابة
رجعوا اليه في الاحكام واستفادوا منه ولم يرجع هو الى احد منهم في شيء البتة وقال عمر بن الخطاب في عدة مواطن
لولا علي لهلك عمر حيث رده عن خطا كثير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول رجوع الصحابة اليه في الفتوى غير بعيد
لانه كان من مفتي الصحابة والرجوع الى المفتي من شان المستفتين وان رجع عمر اليه كرجوع الائمة والولاة العدل
الى علماء الامة وما ذكره من قوله لولا علي لهلك عمر فهو من فضايل عمر في عدله وصدقه وانصافه وتواضعه انتهى
واقول يفهم من كلام الناصب الشقي ان الصحابة بعد استوائهم مع علي عليه السلم في تحقيق الاستنباط والافتاء فوضوا
منصب الافتاء اليه عليه السلم تسهيلا على انفسهم وعلى العامة كما فوضوا شريح وامثاله للقضاء لذلك وكما يتعارف في بلاد
الحنفية والشافعية والمالكية من تعيين واحد للافتاء واخر للقضاء مع وجود من هو اعلم منهما كثيرا حاشا وكلا بل
الاستفتاء والافتاء منه عليه السلم انما كان في غوامض المسايل الذي لم يكن من شان صنف غيره من الصحابة ولو لم يتفقوا
الى السماء والتهوا لاستنباطها والعلم بحقايقها كما اشار اليه المصنف بعيد فكلت بعول من الاحكام الغريبة التي تجعل
ان يهتدي الى الهاس سبيل من الكلالة والاب فلم يعرفها آه واما ما ذكره في توجيه قول عمر لولا علي لهلك عمر فان
اراد به انه قد صدر عنه تلك الكلمة في مواطنها على وجه التواضع من غير افادة علي عليه السلم الحق له واقلاع جهله وخطاه
عنه بل كان الحق في ذلك المقام مع عمر فهذا التواضع حرام وان اراد ان ذلك التواضع كان لافادته الحق له والتنبيه على مواضع
جهله وخطاه فقد ثبت الافضلية وصار تواضع الناصب قال المصنف رفع الله درجته وفي مسند احمد بن حنبل

نعم
ويظهر ان بعض فقهائنا والشافعية قد اسلف المسئلة
عن الناس الكمية الى السل الجوهر وفصل الكلام
فيه من اصحابه ثم قال واعتقادي ان المراد بالخرقة
نوع من تعريف الصالحين لمن اليهود وذلك كما
تعرف النبي بغريبه في صدره جرو حتى ثبت
على الفرس فلم يكن ثبت قبل ذلك ولعله علم
شيئا واعطاه ابا هريرة فصار بعد ذلك
لا ينسى شيئا وكان بخلاف ذلك وحاشا
الشريعة ان يكون مجرد لبس الخرقة قربة
موصلة الى الله تعالى ولو كان مجرد الباس
الخرقة من شيعات الشيخ لكان علماء
الشريعة يجالسهم صورة بذلك انتهى منه

يكن احد من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله يقول سلوني الا علي بن ابي طالب عليه السلام وفي صحيح مسلم ان عليا عليه السلام قال
على المنبر سلوني قبل ان تفقدوني سلوني عن كتاب الله عز وجل فما من آية الا واعلم حيث نزلت بحضيض جبل او سهل
ارض وسلوني عن الفتن فما من فتنة الا وقد علمت كبشها ومن يقتل فيها وكان يقول سلوني عن طرق السماء واني اعرف
بها من طرق الارض وقال علي عليه السلام علمني رسول الله صلى الله عليه وآله الف باب من العلم في كل باب الف باب وقضاياه
العجيبة اكثر من ان يحصى كقسمة الدراهم على صاحب الارغفة وبسط الدية على القامصة والناخسة والحاق الولد بالقرعة
وصوبه النبي صلى الله عليه وآله والامر بشق الولد نصفين حتى رجعت المدعيتان الى الحق والامر بضرب عنق العبد حتى رجع
الى الحق وحكمه في ذي الراسين بايقاظ احدهما واستخراج حكم الخنثى واحكام البغاة قال الشافعي عرفنا احكام البغاة
من علي عليه السلام وغير ذلك من الاحكام الغريبة التي يستحيل ان يهتدي اليها من سئل عن الكلالة والاب فلم يعرفهما وحكم
في الجد بمائة قضية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الاقضية والاحكام التي قضى فيها امير المؤمنين فهي
حق لا ريب فيه وهذا شانه وهو شهير فيه واما قوله سلوني فهذا من وفور علمه كالبحر الزاخر الذي يموج بما فيه و
يريد القاءه الى الساحل وهذا ليس من باب التبجح حتى يقيم فيه الدلائل واما قوله من سئل عن الكلالة والاب فلم يعرفهما
فهو من المطاعن وسنعرف جوابه في محله ان شاء الله تعالى واقول ههنا مقامان احدهما ما ذكره المصنف من تفرد علي عليه السلام
بحل المسائل التي لا يهتدي اليها غيره والثاني جهل غيره بالمسائل التي لا يجهل ادنى عالم من اهل الدين الجهل بها فضلا
عن المتصدي لخلافة المسلمين والناصب اغمض عن جواب الاول راسا واحال جواب الثاني على ما سيذكره في المطاعن ونحن
ايضا نحيل في رد جوابه عليه فانتظر قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث الاخبار بالغيب وقد حصل منه في
عدة مواطن فمنها انه قال في خطبته سلوني قبل ان تفقدوني فوالله لا تسالوني عن فتنة تضل مائة وتهدي مائة الا
انباتكم بناعقها وسائقها وقائدها الى يوم القيمة فقام اليه رجل فقال اخبرني كم في راسي ولحيتي من طاقة شعر فقال
علي عليه السلام والله لقد حدثني خليلي رسول الله صلى الله عليه وآله بما سالت عنه وان على كل طاقة من شعر راسك ملكا
يلعنك وان على كل طاقة من شعر لحيتك شيطانا يستفزك وان في بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله صلعم ولولا
ان الذي سالت عنه يعسر برهانه لاخبرت به ولكن آية ذلك ما نبات به من لعنتك وسخلك الملعون وكان ابنه في
ذلك الوقت صغيرا وهو الذي تولى قتل الحسين عليه السلام واخبر بقتل ذي الثدية من الخوارج وبعدم عبور الخوارج
النهر بعد ان قيل له قد عبروا وعن قاتل نفسه وبقطع يدي جويرية بن مسهر وصلبه فوقع في ايام معاوية وبصلب
ميثم التمار وطعنه بحربة عاشر عشرة واراه النخلة التي يصلب على جذعها ففعل به ذلك عبيد الله بن زياد وبقطع
يدي رشيد الهجري ورجليه وصلبه ففعل ذلك به وقتل قنبر وقتله الحجاج وبافعال الحجاج التي صدرت عنه وقال
رجل اليه فقال ان خالد بن عرفطة قد مات فقال له لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن
جماز فقام رجل من تحت المنبر فقال يا امير المؤمنين اني لك شيعة ومحب فقال من انت قال انا حبيب بن جماز
فقال اياك ان تحملها ولتحملنها وتدخل بها من هذا الباب واوما بيده الى باب الفيل فلما كان
زمان الحسين عليه السلام جعل ابن زياد خالد بن عرفطة على مقدمة عمر بن سعد وحبيب بن جماز صاحب رايته فسار بها



حتى دخل من باب الفيل وقال للبراء بن عازب يقتل ابني الحسين وانت حي لا تنصره فقتل الحسين عليه السلام وهو حي
ولم ينصره ولما اجتاز بكربلا في وقعة صفين بكى وقال هذا والله مناخ ركابهم وموضع قتلهم واشار الى ولده
الحسين عليه السلام واصحابه واخبر بعمارة بغداد وملك بني العباس واحوالهم واخذ المغول الملك منهم وبواسطة هذا الخبر
سلمت الحلة والكوفة والمشهدان من القتل في واقعة هلاكو لانه لما ورد بغداد كاتبه والدي والسيد ابن طاوس
والفقيه ابن ابي العز وسالوا الامان قبل فتح بغداد فطلبهم فخافوا فمضى والدي رحمه الله اليه خاصة فقال كيف
اقدمت على المكاتبة قبل الظفر فقال له والدي لان امير المؤمنين عليه السلام اخبر بك وقال انه يرد الترك على الاخير من بني
العباس يقدمهم ملك ياتي من حيث بدا ملكهم جهوري الصوت لا يمر بمدينة الا فتحها ولا ترفع له راية الا نكسها
الويل الويل لمن ناواه فلا يزال كذلك حتى يظفر والاخبار في ذلك كثيرة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من
ضروريات الدين ان علم الغيب مخصوص بالله تعالى والنصوص في ذلك كثيرة وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم
ما في البر والبحر الآية ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث الآية فلا يصح لغير الله تعالى ان يقال له انه يعلم الغيب ولهذا
لما قيل عند رسول الله صلى الله عليه وآله في العرس وفينا نبي يعلم ما في الغد انكر على قائله وقال دع هذا وقل غير هذا
وبالجملة لا يجوز ان يقال لاحد فلان يعلم الغيب نعم الاخبار بالغيب بتعليم الله تعالى جائز وطريق هذا التعليم اما
الوحي او الالهام عند من يجعله طريقا الى علم الغيب فان صح ان امير المؤمنين اخبر بالمغيبات فلا بد ان يقال انه
كان بتعليم من الله اما بالالهام كما يكون للاولياء او بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وآله وبعض الناس على انه كان
يعلم بالعلم الموسوم بالجفر والجامعة وهو ايضا من تعليم الله تعالى فكان ينبغي له ان يبين حقيقة ولا يطلق القول
بالاخبار بالغيب فانه يوهم ان البشر يكون له الاخبار بالغيب واما ما ذكر من الاخبار بوقايع خروج الترك وخراب
بغداد فقد جاء في بعض الاحاديث الاخبار عنه وهو بتعليم الله تعالى كما يقتضيه نصوص الكتاب وضرورة الدين انتهى
واقول ما ذكره الناصب يرجع الى مناقشة لفظية ومع هذا لم يقل المصنف ان امير المؤمنين عليه السلام يعلم الغيب حتى
يكون منافيا لمدلول الآية بل قال انه اخبر بالغيب ليشعر بالعدول عن ذلك الى ان المراد الاعلام بذلك بتعليم الله
تعالى والهامه وبالجملة انا لم ندع انه عليه السلام كان يعلم الغيب بل المدعى انه كان لنفسه القدسية استعداد ان
ينتقش بالامور الغيبية من افاضة جود الله تعالى او ان يطالع اللوح المحفوظ كما ذكره الشيخ ابن حجر العسقلاني
في شرح صحيح البخاري في شان ابنه الحسن عليه السلام في حالة الرضاع او يخبر بالاستنباط من الجفر والجامعة الذي اختص
به دون غيره وفرق بين علم الغيب الذي لا يعلمه الا الله تعالى وبين ما ادعيناه فان المراد بعلم الغيب هو العلم الذي
لا يكون مستفادا من سبب يفيده وذلك انما يصدق على الله تعالى اذ كل ما علم من عداه تعالى فهو مستفاد من جوده
اما بواسطة او بغير واسطة فلا يكون علم غيب وان كان اطلاعا على امر غيبي لا يتاهل للاطلاع عليه كل الناس بل يختص
بنفوس خصت بعناية الهية كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول الآية فلينظر
الناصب الشقي ان صاحب هذا النقص هل كان علي عليه السلام او من كان راس مال السؤال ولقمة محدرات الجدال
قال المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع في الشجاعة وقد اجمع كافة الناس على ان عليا عليه السلام كان اشجع الناس و

قصة اخبار مولانا امير المؤمنين ع عن ظهور هلاكو

هذا

تعجبت الملائكة من حملاته وفضل النبي صلى الله عليه وآله قتله لعمرو بن عبدود على عبادة الثقلين وناداه جبرئيل
لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وروى الجمهور ان المشركين كانوا اذا ابصروا عليا عليه السلم في الحرب عهد بعضهم الى
بعض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول شجاعة امير المؤمنين امر لا ينكره الا من انكر وجود الرمح السماك في
السماء او حصول دبيب السمك في الماء مقدام اذا الابطال يحجم لبات اذا الملاحم يهجم وهذا مما سلمه الجمهور
وليس هذا محل النزاع حتى يقام عليه الدليل انتهى واقول كلام المص كما صرح في اختصاص امير المؤمنين عليه السلم
بالاشجعية الموجبة لتفضيله على غيره دون اصل الشجاعة وقد اقام الدليل عليها فان سلمه الجمهور كما قاله هذا
الناصب فقد ثبت المدعى بالحجة على الوفاق وان لم يسلموا ذلك وعاندوا فضحوا انفسهم بالمكابرة على
الضروريات والمتواترات والاجماعيات وسيجيء في كلام المص من تفاصيل مجاهداته في غزوات النبي صلى الله عليه وآله
ما ينسد به باب المكابرة وطريق المنازعة والمشاجرة قال المص رفع الله درجته المطلب الخامس في الزهد لا خلاف
في انه كان ازهد اهل زمانه طلق الدنيا ثلثا قال قبيصة بن جابر ما رايت في الدنيا ازهد من علي بن ابي طالب كان قوته
الشعير غير المادوم لم يشبع من البر ثلثة ايام قال عمر بن عبد العزيز ما علمنا ان احدا كان في هذه الامة بعد النبي
صلى الله عليه وآله ازهد من علي بن ابي طالب وروى اخطب خوارزم عن عمار بن ياسر قال سمعت رسول الله صلى الله
عليه وآله يقول يا علي ان الله تبارك وتعالى زينك بزينة لم يزين العباد بزينة هي احب اليه من زهدك في الدنيا
وبغضها اليك وحبب اليك الفقراء فرضيت بهم اتباعا ورضوك اماما يا علي طوبى لمن احبك وصدق
عليك والويل لمن ابغضك وكذب عليك اما من احبك وصدق عليك فانهم جيرانك في دينك وشركاؤك
في جنتك واما من ابغضك وكذب عليك فحقيق على الله ان يقيمه مقام الكذابين انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول اما زهد امير المؤمنين عليه السلم فهو مسلم عند الجمهور ولو اخذنا في الحكايات الدالة على زهده مما رواه
جمهور اصحابنا لطال الكتاب وهذا الرجل يزعم ان اهل السنة والجماعة ينكرون فضايل امير المؤمنين حاشاهم
عن ذلك انما ينكر فضايل الشمس الخفافيش انتهى واقول الكلام في الازهدية المستلزمة للافضلية لا في اصل
الزهد وصعلوكيته سائر فقراء اهل الصفة حتى ابي هريرة فان صح ما ذكره الناصب من عدم انكار اهل السنة لذلك
فنعم الوفاق قال المص رفع الله درجته المطلب السادس في الكرم لا خلاف في انه عليه السلم كان اسخى الناس جاد بنفسه
فانزل الله في حقه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله وتصدق بجميع ما له فصرف على بر وجاد بقوته ثلاثة
ايام وكان يعمل بيده حديقة ويتصدق بها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول جواد امير المؤمنين عليه السلم
اشهر من سخاء البحر والسحاب انتهى وللطاهر منهم القاموس بالعباب فهو اسخى من سحاب الهواطل اذا فاض على
الرمال لغا فيض من سيل دعت فيسال بين الجبال انتهى واقول الظاهر ان من كان اسخى من سحاب الهواطل كان
اسخى من ابي بكر وعمر وعثمان وامثالهم بمراتب لا تحصى فان ضمن الناصب اعترافه بذلك اعترافه بهذا كما يقتضيه
طريق الاولى فنعم الوفاق والا فقد اثبت المص كونه اسخى على رغم انف هذا الناصب المرتاب ولم يف كلامه بالجواب
قال المص رفع الله درجته المطلب السابع في استجابة دعائه كان رسول الله صلى الله عليه وآله قد استعد



به وطلب تامينه على دعائه يوم المباهلة ولم يحصل هذه المرتبة لاحد من الصحابة ودعا عليه السلم على انس بن مالك
لما استشهده على قول النبي صلى الله عليه وآله من كنت مولاه فعلي مولاه واعتذر بالنسيان فقال اللهم ان كان كاذبا
فاضربه ببياض لا تواريه العمامة فبرص ودعا على العيزار بالعمى لاجل نقل اخباره الى معوية فعمي ورد الشمس عليه
مرتين لما دعا به ودعا في زيادة الماء لاهل الكوفة لما خافوا الغرق فغاض حتى ظهرت الحيتان فكلمته الا الجري و
المارماهي والزمار فتعجب الناس من ذلك واما حسن الخلق فبلغ فيه الغاية حتى نسبه اعداؤه الى الدعابة وكذا الحلم
قال رسول الله صلى الله عليه وآله لفاطمة عليها السلم اني قد زوجتك من اقدم الناس سلما واكثرهم علما واعظمهم
حلما انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ما ذكر في هذا المطلب من استجابة دعاء امير المؤمنين فهو امر لا ينبغي
ان يرتاب فيه واذا لم يكن دعاء سيد الاولياء مستجابا فمن يستجاب له الدعاء واما ما ذكره ان النبي صلى الله عليه وآله
استعد بدعائه فقد ذكرنا سر هذا الاستعداد والاشتراك في الدعاء ويفهم منه ان النبي صلى الله عليه وآله لم
يكن مستجاب الدعوة استعد بدعائه لاحتياجه الى ذلك الاستعداد وهذا باطل عقلا ونقلا اما عقلا فلان النبي
صلى الله عليه وآله لا شك مستجاب الدعوة ومن كان مستجاب الدعوة فلا يحتاج الى استعداد الغير واما نقلا فلان
الاشتراك في الدعاء في المباهلة لم يكن للاستعداد بل لما ذكرنا واما ما ذكر ان امير المؤمنين استشهد من انس بن مالك
فاعتذر بالنسيان فدعا عليه فالظاهر ان هذا من موضوعات الروافض لان خبر من كنت مولاه فعلي مولاه كان
في غدير خم وكان لكثرة سماع السامعين كالمستفاض فاي حاجة الى الاستشهاد من انس وان فرضنا انه استشهد
ولم يشهد انس لم يكن من اخلاق امير المؤمنين ان يدعو على صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله ومن خدمه عشر
سنين بالبرص ووضع الحديث ظاهر انتهى واقول استجابة دعوة النبي صلى الله عليه وآله خصوصا في مادة
مخصوصة لا ينافي عند العقل توقفه على شرط كاجتماع عترته معه ولو لا مدخليتهم عليهم السلم في اجابة الله تعالى
لدعائه صلى الله عليه وآله لما طلب تامينهم بقوله اذا انا دعوت فامنوا اي قولوا آمين ومعنى آمين اللهم افعل
ذلك او استجب هذا الدعاء واما ما ذكره من النقل فقد اتينا عليه سابقا بما فوق العقل كما مر لكن ما ذكره من عدم
الاحتياج الى الاستشهاد مدفوع بان اكثر السامعين كانوا قريشا واتباعهم وقد اتفقوا على انكار حقه والنص
الوارد في شانه واخذ الخلافة منه كما مر فكيف لا يحتاج الى الاستشهاد من انس وهو من الانصار ويؤيد هذا ما نقله
الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل عن النظام من رؤساء المعتزلة انه قال انه لا امامة الا بالنص
والتعيين ظاهرا مكشوفا وقد نص النبي صلى الله عليه وآله على علي عليه السلم في مواضع واظهره اظهارا لم يشتبه على
الجماعة الا ان عمر كتم ذلك وهو الذي تولى بيعة ابي بكر يوم السقيفة انتهى فتامل واما استبعاده عن اخلاق
امير المؤمنين عليه السلم ان يدعو على صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله وخادمه بظهور البرص عليه فهو تصوف
بارد لانه اذا لم يشهد انس اظهارا لحق قربه النبي صلى الله عليه وآله بما علم به يقينا فقد اخل بما وجب عليه من
نص القرآن المجيد وخلع ربقته عن متابعة النبي صلى الله عليه وآله واحبط الله عمله وخذلته فاقل مرتبة جزائه
في الدنيا الدعاء عليه بالامراض الظاهرة وسيذوق وبال امره في الآخرة قال المصنف رفع الله درجته القسم

الاول

الثالث في الفضائل البدنية وينظمها مطلبان الاول في العبادة لا خلاف في انه عليه السلام كان اعبد الناس
ومنه تعلم الناس صلوة الليل والادعية المأثورة والمناجات والادعية في الاوقات الشريفة والاماكن
المقدسة وبلغ في العبادة الى انه كان يؤخذ النشاب من جسده عند الصلوة لانقطاع نظره عن غير الله تعالى بالكلية
وكان مولانا زين العابدين يصلي في اليوم والليل الف ركعة ويدعو بصحيفته ثم يرمي بها كالمتضجر ويقول اني لي
بعبادة علي قال الكاظم عليه السلام ان قوله تعالى تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في
وجوههم من اثر السجود نزلت في امير المؤمنين عليه السلام وكان يوما في حرب صفين مشتغلا بالحرب وهو بين الصفين
يراقب الشمس فقال له ابن عباس يا امير المؤمنين هذا وقت صلوة ان عندنا لشغلا فقال علي عليه السلام فعلى ما نقاتلهم انما نقاتلهم على
الصلوة وهو الذي عبد الله تعالى حق عبادته حيث قال والله ما عبدتك خوفا من نارك ولا شوقا الى جنتك ولكن
رايتك اهلا للعبادة فعبدتك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول عبادة امير المؤمنين لا ينكرها العابدون و
الابدال الزاهدون الملائكة عاجزون عن تحمل اعبائها واهل القدس معترفون من بحار صفاتها وكيف لا وهو
من عرف الناس بجلال القدس وجمال الملكوت واعشق النفوس الى وصال عالم الجبروت واما ما ذكر
انه عبد الله حق عبادته فهذا لا يصح لان النبي صلى الله عليه وآله قال مع كمال عبادته ما عبدناك حق عبادتك و
اتفق العارفون ان الله لا يقدر احد ان يعبده حق عبادته والدليل على هذا ما ذكرناه في صحة الامر انتهى واقول
كلام المصنف صحيح فانه اراد ان عليا عليه السلام عبد الله تعالى حق عبادته من الوجه الخاص حيث جعل قوله ما عبدتك
خوفا من نارك آه تفسيرا وتعليلا لذلك ولم يرد انه عليه السلام عبده حق عبادته من جميع الوجوه كما وكيفا انواعا
واشخاصا على ان ذلك ليس ببعيد صدوره منه عليه السلام على قياس ما ذكره ابن حجر المكي في رسالته الموسومة بتحرير
الحسان من انه لما حج ابو حنيفة دخل الكعبة وقال يا رب عرفتك حق معرفتك وما عبدتك حق عبادتك آه فاذا
قال ابو حنيفة عرفتك مع ما نسب الى النبي صلى الله عليه وآله سبحانك ما عرفناك حق معرفتك امكن المصنف قدس
سره ان يدعي بعلي عليه السلام عبادته تعالى حق عبادتك وان كان المراد العبادة اللائقة بشان صنفه من الاولياء
فتامل قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في الجهاد انما تشيدت مباني الدين وتثبتت قواعده و
ظهرت معالمه بسيف مولانا امير المؤمنين عليه السلام وتعجبت الملائكة من شدة بلائه في الحرب ففي غزاة بدر وهي
الداهية العظمى على المسلمين واول حرب ابتلوا بها قتل صناديد قريش الذين طلبوا المبارزة كالوليد بن عتبة
والعاص بن سعيد بن العاص الذي احجم المسلمون عنه ونوفل بن خويلد الذي قرن ابا بكر وطلحة بمكة قبل الهجرة
واوثقهما بحبل وعذبهما وقال رسول الله صلى الله عليه وآله لما عرف حضوره في الحرب اللهم اكفني نوفلا ولما قتله
علي عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله الحمد لله الذي اجاب دعوتي فيه ولم يزل يقتل في ذلك اليوم واحدا بعد
واحد حتى قتل نصف المقتولين وكانوا سبعين وقتل المسلمون كافة وثلاثة آلاف من الملائكة المسومين
النصف الاخر وفي غزاة احد انهزم المسلمون عن النبي صلى الله عليه وآله ورمي رسول الله وضربه المشركون
بالسيوف والرماح وعلي عليه السلام يدافع عنه فنظر اليه النبي صلى الله عليه وآله بعد افاقته من غشيته وقال ما فعل المسلمون

واقول

المطلب الثاني

فقال



فقال نقضوا العهد وولوا الدبر فقال اكفني امر هؤلاء فكشفهم عنه وصاح صائح بالمدينة قتل رسول الله
صلى الله عليه وآله فانخلعت القلوب ونزل جبرئيل عليه السلام قائلا لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال للنبي
صلى الله عليه وآله يا رسول الله لقد عجبت الملائكة من حسن مواساة علي لك بنفسه فقال النبي صلى الله عليه وآله ما يمنعه من ذلك
وهو مني وانا منه ورجع بعض الناس لثبات علي عليه السلام ورجع عثمان بعد ثلاثة ايام فقال له النبي صلى الله عليه وآله لقد
ذهبت بها عريضة وفي غزاة الخندق احدق المشركون بالمدينة كما قال الله تعالى اذ جاؤكم من فوقكم ومن اسفل منكم ونادى
المشركون بالبراز فلم يخرج سوى علي عليه السلام وقد قتل امير المؤمنين عليه السلام عمرو بن عبد ود قال ربيعة السعدي اتيت
حذيفة اليمان فقلت يا ابا عبد الله انا لنتحدث عن علي ومناقبه فيقول اهل البصرة انكم لتفرطون في علي فهل
تحدثني بحديث فقال حذيفة والذي نفسي بيده لو وضع جميع اعمال امة محمد صلى الله عليه وآله في كفة الميزان منذ
بعث الله محمدا الى يوم القيمة ووضع عمل علي في الكفة الاخرى لرجح عمل علي عليه السلام على جميع اعمالهم فقال ربيعة هذا الذي
لا يقام له ولا يقعد فقال حذيفة يا لكع وكيف لا يحمل وان كان ابو بكر وعمر وحذيفة وجميع اصحاب النبي صلى الله عليه وآله
يوم عمرو بن عبد ود وقد دعا الى المبارزة فاحجم الناس كلهم ما خلا عليا فانه نزل اليه فقتله والذي نفس حذيفة
بيده لعمله ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد صلى الله عليه وآله الى يوم القيمة وفي يوم الاحزاب تولى
امير المؤمنين عليه السلام قتل الجماعة وفي غزاة بني المصطلق قتل امير المؤمنين عليه السلام مالكا وابنه وسبي جويرية
بنت الحرث فاصطفاها النبي صلى الله عليه وآله وفي غزاة خيبر كان الفتح فيها لامير المؤمنين عليه السلام قتل مرحبا
وانهزم الجيش بقتله وغلقوا باب الحصن فعالجه امير المؤمنين ورمى به وجعله جسرا على الخندق للمسلمين
وظفروا بالحصن واخذوا الغنائم وكان يقله سبعون رجلا وقال عليه السلام والله ما قلعت باب خيبر بقوة
جسمانية لكن قلعت بقوة ربانية وقتل جماعة وكان الفتح على يده وفي غزاة حنين حين استظهر النبي صلى الله عليه وآله
بالكثرة فخرج بعشرة آلاف من المسلمين فعانهم ابو بكر وقال لن نغلب اليوم من قلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي
صلى الله عليه وآله سوى تسعة من بني هاشم فانزل الله تعالى ثم وليتم مدبرين ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى
المؤمنين يريد عليا عليه السلام ومن ثبت معه وكان علي عليه السلام بالسيف بين يديه والعباس عن يمينه والفضل عن يساره
وابو سفيان بن الحرث ممسك بسرجه ونوفل وربيعة ابنا الحرث وعبد الله بن الزبير بن عبد المطلب وعتبة
ومعتب ابنا ابي لهب وقتل امير المؤمنين عليه السلام جمعا كثيرا فانهزم المشركون وحصل الاسر وابتلي عليه السلام بجميع
الغزوات وقتال الناكثين والقاسطين والمارقين وروى ابو بكر بن الانباري في اماليه ان عليا عليه السلام
جلس الى عمر في المسجد وعنده ناس فلما قام عرض واحد بذكره ونسبه الى التيه والعجب فقال عمر حق لمثله
ان يتيه والله لولا سيفه لما قام عمود الاسلام وهو بعد اقضى الامة وذو سابقتها وذو شرفها فقال له ذلك القائل
فما منعكم يا امير المؤمنين عنه قال كرهناه على حداثة السن وحبه بني عبد المطلب وحمل سورة براءة الى اهل مكة
وكان النبي صلى الله عليه وآله انفذ بها مع ابي بكر فنزل عليه جبرئيل وقال ان ربك يقرئك السلام ويقول لك لا
يؤديها الا انت او واحد منك وفي هذه القصة وحدها كفاية في شرف علي عليه السلام وعلو مرتبته باضعاف كثيرة

نسخه
وفي غزاة الفتح قتل امير المؤمنين
الحويرث بن نقيل بن كعب وكان
يؤذي النبي صلعم صح صح

على من لم يوفق على اذابتها وهذه الشجاعة مع خشونة ماكله فانه لم يطعم البر ثلثة ايام بل كان ياكل الشعير
بغير ادم ويختم على جريشه لئلا يلتدمه الحسنان عليهما السلم وكان كثير الصوم كثير الصلوة مع شدة قوة حتى
قلع باب خيبر وقد عجز عنه المسلمون وفضايله اكثر من ان تحصى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من بلاء
امير المؤمنين عليه السلم في الحروب مع رسول الله صلعم فهذا امر لا شبهة فيه وكان في اكثر الحروب صاحب الظفر
وهذا مشهور مسلم لا كلام لاحد فيه وما ذكر من بلائه يوم بدر وانه قتل الرجال من صناديد قريش فصحيح
وهو اول من بارز في الصف يوم بدر حين خرج عتبة وشيبة والوليد ابن عتبة وطلبوا المبارزة فخرج اليهم فتية
من الانصار فقالوا نحن لا نبارزكم ثم نادوا يا محمد فاخرج الينا اكفاءنا من قريش فقال رسول الله صلى الله عليه وآله
يا عبيدة يا حمزة يا علي اخرجوا فخرجوا وبارز عبيدة بن الحارث عتبة وحمزة شيبة وعلي الوليد فقتل علي الوليد و
حمزة شيبة واختلف الضرب بين عتبة وعبيدة فعاونه علي وحمزة فقتلوا عتبة وهذا اول مبارزة وقع في
الاسلام وكان امير المؤمنين فارسه واما ما ذكر من بلائه يوم احد فهو صحيح ولكن كان الصحابة ذلك اليوم صاحب
بلاء وكان طلحة بن عبيد الله صاحب البلاء في ذلك اليوم وكذا سعد بن ابي وقاص وابو دجانة وجماعة من الانصار
واما ما ذكر من امر يوم حنين وان ابا بكر عانهم فهذا من اكاذيبه وكيف يعين ابو بكر اصحاب رسول الله صلى الله عليه
وآله وكان هو ذلك اليوم شيخ المهاجرين وصاحب رايتهم ولكن رجل من المسلمين اعجبه الكثرة فاتى الله تلك الآية
واما ما ذكر ان عتبة ومعتب ابني ابي لهب وقفوا عند النبي صلى الله عليه وآله يوم حنين فهذا من عدم علمه بالتاريخ
الم يعلم ان عتبة دعا عليه رسول الله صلى الله عليه وآله ان يسلط الله عليه كلبا من كلابه فافترسه الاسد وذلك قبل
الهجرة ومات في الكفر فكيف حضر مع رسول الله صلى الله عليه وآله في غزوة حنين وهذا من جهله باحوال التاريخ
واما قصة سورة البراءة فقد ذكرنا حقيقته قبل هذا وانه كان لا يجل ان يعتبر العرب على نبذ العهد الا انه لم يكن
ابو بكر موثوقا به في اداء سورة براءة وهذا كلام لا يرتضيه احد من المسلمين ان مثل ابي بكر وكان شيخ المهاجرين
وامين رسول الله صلى الله عليه وآله لا يثق عليه رسول الله في نبذ العهد وقراءة سورة البراءة وهذا من غاية تعصبه
وجهله باحوال الصحابة انتهى واقول اما ما ذكر من انه خرج الى الابطال الثلثة الكفرة فتية من الانصار فقالوا نحن
لا نبارزكم الى آخره فالظاهر انه اراد بذلك تمهيد عذر لتوقف ابي بكر وعمر وعثمان من الخروج اليهم وفيه انهم لو كانوا
راغبين الى الجهاد في سبيل الله لكانوا من حيث انهم شيوخ المهاجرين اولى بالمبادرة الى الخروج من فتية الانصار واما
ما ذكره بقوله ولكن كان الصحابة ذلك اليوم صاحب بلاء كطلحة آه ففيه ان الكلام في تفضيل علي عليه السلم في الشجاعة
والمجاهدة على الخلفاء الثلثة الذين فروا ذلك اليوم وانتم تدعون عليه من غير استحقاق فاثبات شجاعة طلحة
وسعد لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى ولو قال كان لابي بكر وعمر ايضا في ذلك اليوم بلاء الخوف والوجل
لكان اولى من ذلك وبالجملة بلاء هؤلاء وقتالهم انما كان كحركة المذبوح حركة قليلة تصدر عنهم رياء وحيلة
كما قال تعالى في سورة الاحزاب وهو اقوم قيلا ولو كانوا فيكم ما قاتلوا الا قليلا واما ما ذكره من تكذيب المصنف في خبر
اصابة ابي بكر للقوم بالعين فهو عين الكذب والمين كيف وقد ساعدنا في ذلك ابن ابي الحديد المعتزلي بقوله تعريضا





الى ابي بكر على ما يدل عليه سياق كلامه **شعر** واعجب انسانا من القوم كثرة ☙ فلن يغنين شيئا وثم ولوا
مدبرا ☙ وضاقت عليه الارض من بعد رحبها ☙ وللنفس حكم لا يدافع بالمراء ☙ وقال في ذلك بعض الفضلاء ابو بكر عائهم
وعلى عائهم وقد افاق بتصديق ذلك الشارح الجديد للتجريد ايضا فقال لقد سار النبي صلى الله عليه وآله في عشرة آلاف من
المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم انتهى ومن البين ان الاصابة بالعين
انما تتفرع على مثل هذه التعجبات كما لا يخفى وليس الاصابة بالعين ايضا امرا اختياريا كي يكون ارتكابه عنه صاحب الاختيار
سواء كان شيخا او شابا فلا وجه لتعجبه من صدور ذلك من ابي بكر بقوله وكيف يعين ابو بكر اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وآله وهو ذلك اليوم شيخ المهاجرين الى آخره وبالجملة الاصابة بالعين انما يكون من رذالة الطبع وضيق
العين الحاصل من ضيق حوصلة الطبع وكان ابو بكر كذلك لانه مع كونه تيميا ومن ارذل طوايف قريش كما اشرنا اليه
سابقا كان في الجاهلية معلم للصبيان وفي الاسلام كان ابوه خياطا وكان ابو صياد القماري والدلالي وبعد ما
صار اعمى ولم يكن يعتد به وله ابو بكر على فوقه كان ياخذ الاجرة من عبد الله بن جدعان احد رؤساء مكة على ان ينادي
الاضياف الى مائدته ولهذا روي انه لما وصل خبر خلافة ابي بكر الى ابيه ابي قحافة استبعد ذلك وقال اللهم لا رافع
لما رفعت ولا رافع لما وضعت واما ما ذكره من ان عتبة ابن ابي لهب دعا عليه رسول الله صلى الله عليه وآله ان يسلط
الله عليه كلبا آه فهو مخلوط رواه القاضي عياض المالكي في باب استجابة دعائه صلى الله عليه وآله من كتاب الشفاء ومع ذلك ليس
بما نحن فيه من صحاح القوم وقد صرح ابن عبد البر بخلافه في كتاب الاستيعاب موافقا لما في هذا الكتاب حيث قال في
ترجمة عتبة ان عتبة بن ابي لهب واسم ابي لهب عبد العزى ابن عبد المطلب بن هاشم القرشي الهاشمي اسلم هو واخوه معتب
يوم الفتح وكانا قد هربا فبعث العباس فيهما فاتى بهما فاسلما فسر رسول الله صلى الله عليه وآله باسلامهما ودعا لهما
شهدا مع حنينا والطايف ولم يخرجا من مكة ولم ياتيا بالمدينة ولهما عقب عند اهل النسب انتهى وقال في ترجمة
معتب ان معتب ابن ابي لهب بن عبد المطلب بن هاشم القرشي له صحبة اسلم عام الفتح وشهد حنينا اسلما مع رسول الله
صلى الله عليه وآله هو واخوه عتبة وفقئت عين معتب يوم حنين واسم ابي لهب عبد العزى ابن عبد المطلب بن هاشم
وام معتب هذا ام جميل ابنة حرب بن امية وهي حمالة الحطب امرأة ابي لهب انتهى واما ما ذكره من انه حقق قصة سورة
براءة قبل هذا فقد سبق منا بطلان حقيقته وانه في عدم الثبوت اوهن من نسج العنكبوت واما جرى حسن ظنه بابي
بكر وتعبيره عنه بشيخ المهاجرين وامين رسول رب العالمين فلا يسمن ولا يغني من جوع فهذا معلم الملكوت قد طرد
عن ساحة قدس اللاهوت وبلعم صاحب موسى عليه السلم قد زل قدمه بعد الثبوت فما ظنك بمعلم الصبيان ومن
صحب النبي صلى الله عليه وآله لاغراض دنية سبق لها البيان والتبيان والله المستعان **قال المصنف** رفع الله درجته
**القسم** الثالث في الفضايل الخارجية وهي مطالب الاول في نسبه لم يلحق احد امير المؤمنين عليه السلم في شرف النسب كما
قال نحن اهل بيت لا يقاس بنا احد قال الجاحظ وهو من اعظم الناس عداوة لامير المؤمنين عليه السلم صدق علي في قوله
نحن اهل بيت لا يقاس بنا احد وكيف يقاس بقوم منهم رسول الله صلى الله عليه وآله والاطيبان علي وفاطمة والسبطان
الحسن والحسين والشهيدان اسد الله حمزة وذو الجناحين جعفر وسيد الوادي عبد المطلب وساقي الحجيج

وحليم البطحاء والنجدة والجود فيهم والانصار انصارهم والمهاجرون من هاجر اليهم ومعهم والصديق من صدقهم
والفاروق من فارق بين الحق والباطل فيهم والحواري حواريهم وذو الشهادتين لانه شهد لهم ولا خير الا
فيهم ولهم ومنهم ومعهم وابان رسول الله صلى الله عليه وآله اهل بيته بقوله اني تارك فيكم الخليفتين كتاب الله
حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي نبأني اللطيف الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض و
لو كانوا كغيرهم لما قال عمر لما طلب مصاهرة علي عليه السلم اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول كل سبب ونسب منقطع
يوم القيمة الا سببي ونسبي فاما علي عليه السلم فلو افردنا لاياته الشريفة ومقاماته الكريمة ومناقبه السنية لافنينا
في ذلك الطوامير الطوال العرق صحيح والمنشاء كريم والشان عظيم والعمل جسيم والعلم كثير والبيان عجيب واللسان
خطيب والصدر رحيب واخلاقه وفق اعراقه وحديثه يشهد بقديمه هذا قول عدوه انتهى قال الناصب
خفضه الله تعالى اقول ما ذكر من كلام الجاحظ صحيح لا شك فيه وفضايل امير المؤمنين اكثر من ان يحصى ولو اني تصديت
لبعضها لاغترقت فيها الطوامير واما ما ذكر ان الجاحظ كان من اعدائه فهذا كذب لان محبة السلف لا ينفكهم الا
من ذكر فضايلهم وليس هذه المحبة لم اشتهيا الطبع وكل من ذكر فضايل احد من السلف فمن نسب ذلك
الذكر على عدم محبته اياه وقد ذكر الجاحظ امير المؤمنين بالمناقب المنقولة وكذا ذكره في غير هذا من رسايله
فكيف يحكم بانه عدو لامير المؤمنين وهذا يتجه على راي الروافض فان الروافض لا يحكمون بالمحبة الا بذكر مثالب
الغير فعندهم محب علي من كان مبغض الصحابة وبهذا المعنى يمكن ان يكون الجاحظ عدوا انتهى واقول قد علم عداوة
الجاحظ من كلماته الاخر ومن بعض عقايده الدالة على ان صدور تلك المدايح عنه من قبيل ما اشار اليه تعالى بقوله يقولون
بالسنتهم ما ليس في قلوبهم وبقوله ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام
واقل ما صدر من الجاحظ مما يدل على عداوته لامير المؤمنين عليه السلم ومخالفته لاجماع المسلمين انه اظهر في سنة عشر
ومائتين من الهجرة القول بان الامامة بالميراث وان وارث النبي صلى الله عليه وآله هو عمه العباس دون علي عليه السلم
وكان ذلك منه تقربا الى الخليفة مامون العباسي فباع دينه بدنياه ونظير ذلك ان معوية كان يصف عليا عليه السلم
عند خلص اصحابه ومحاوريه ومع ذلك يشتمه على رؤس المنابر والشيطان يسبح الله ويقدسه بل زعم في دعوى الخلصة ان
محبة آدم عليه السلم تركت مع الله فصار لمخالفة الامر بها عند الله ملعونا مطرودا وبهذا يعلم بطلان استدلال
المذكور على المحبة فيهم انه لم يذق طعم المحبة ولا الحيلة قد علم ان الجاحظ وهو ابو عثمان عمرو بن بحر كان عثمانيا
مروانيا ومع هذا فقد اعترف بفضل بني هاشم واهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وتقديمهم وفضل علي عليه السلم و
تقديمه في بعض رسايله فان كان هذا مذهبه فذلك لا يعتقد انطقه الله بالحق واجرى لسانه بالصدق وقال ما يكون
حجة عليه في الدنيا والآخرة ونطق بما لو اعتقد غيره لكان خصيمه في محشره فان الله تعالى عند لسان كل قايل فلينظر
قايل ما يقول واصعب الامور واشقها ان يذكر الانسان شيئا يستحق به الجنة ثم يكون ذلك موجبا لدخوله النار
نعوذ بالله من ذلك واما ما ذكره من ان الروافض لا يحكمون بمحبة علي الا بذكر مثالب الغير فان اراد الغير مطلقا
فكذبه ظاهر وان اراد الغير المباين المعادي له عليه السلم فسلم وهذا ليس مما ينكره العقل السليم والطبع المستقيم



فلا يجتمع ما وجب علينا من موده ذوي القربى مع محبة من غصب حقهم ومانع مستحقهم وحمل الناس على
اكتافهم كما سبقت الاشارة اليه مرارا وقد اشار اليه ايضا الشيخ العارف محي الدين الاعرابي في فتوحاته المكية
وقد بلغنا ان رجلا قال لامير المؤمنين عليه السلم انا احبك واتولى عثمان فقال اما الآن فانت اعور فاما ان تعمى
واما ان تبصر ولعمري ما ودك من توالى عدوك ولا احبك من صوب غاصبك ولا اكرمك مكرم من هضمك
ولا اعظمك معظم من ظلمك ولا اطاع الله فيك مفضل العادين ولا اهتدى اليك مضلل مواليك النهار فانح
والنار واضح ولنعم ما قيل شعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب قال المص رفع الله
درجته المطلب الثاني في زوجته واولاده كانت فاطمة عليها السلم سيدة نساء العالمين زوجته قال
ابن عباس لما زفت النبي صلى الله عليه وآله فاطمة عليها السلم كان صلى الله عليه وآله قدامها وجبرئيل عن يمينها وميكائيل
عن يسارها وسبعون الف ملك من ورايها يسبحون الله ويقدسونه حتى طلع الفجر فانظر ايها العاقل كيف يروي
الجمهور هذه الروايات ويظلمونها ويأخذون حقها ويكسرون ضلعها ويجهضون ولدها من بطنها [illegible]
المقلدين اتباع هؤلاء فان اخذت منهم باطل حكمها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من فضايل فاطمة
عليها السلم معلوم محقق ثابت وما ذكر ان الجمهور يروون فضايلها ويظلمونها فكلام باطل قطعا لانه على تقدير
صحة الظلم عليها فان الظالمين عليها كانوا جماعة غير الراوين لفضايلها فكلامه هذا غير مربوط ولا معقول كما
لا اسق هذا الكتاب انتهى واقول ليس مقصود المصنف ما روي في هذا الفصل من الرواية الواحدة حتى يقال ان راويها
هو ابن عباس وهو ليس بظالم لفاطمة عليها السلم بل المراد ما روي سابقا ولاحقا من الظالمين لها الآخذين حقها
ولهذا قال كيف يروي الجمهور هذه الروايات بصيغة الجمع فظهر ان كلام المص مشتمل على كمال الربط وان هذا الشقي
بالغ في الخبط على ان الظالمين ما وقع في زفاف فاطمة عليها السلم من الكرامة التي رواها ابن عباس قد تداولها غيره
من الصحابة بينهم سيما الذين لهم زيادة اختصاص بجناب النبي صلى الله عليه وآله فالعدد الراوي والظالم القاوي فافهم
ومما ينبغي ان يعلم ههنا ان قول المص فكيف ترى يكسرون ضلعها ويجهضون ولدها من بطنها اشارة الى ما
نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام من انه قال ان عمر ضرب بطن فاطمة حتى القت المحسن من بطنها وكان
يصيح احرقوا الدار بمن فيها وما كان فيها غير علي وفاطمة والحسن والحسين انتهى قال المص رفع الله درجته وكان
سبطاه الحسنان اشرف الناس بعده روى اخطب خوارزم باسناده الى ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وعن البراء بن عازب قال رايت رسول الله صلى الله عليه وآله حامل
الحسن وهو يقول اللهم اني احبه فاحبه وقال ابو هريرة رايت النبي صلى الله عليه وآله يمص لعاب الحسن والحسين كما
يمص الرجل التمرة وعن اسامة بن زيد قلت يا رسول الله ما هذا الذي انت مشتمل عليه فاذا هو حسن وحسين على
وركيه فقال هذان ابناي وابنا ابنتي اللهم انك تعلم اني احبهما فاحبهما ثلث مرات وعن جابر قال دخلت
على النبي صلى الله عليه وآله وعلى ظهره الحسن والحسين وهو يقول نعم الجمل جملكما ونعم العدلان انتما وروى صاحب
كتاب نهاية الطلب وغاية السؤل الحنبلي باسناده الى ابن عباس قال كنت عند النبي صلى الله عليه وآله وعلى فخذه الايسر

ابنه ابراهيم وعلى فخذه الايمن الحسين عليه السلم وهو يقبل هذا تارة وذا تارة اخرى اذ هبط جبرئيل عليه السلم فقال
يا محمد ان الله تعالى يقرأ عليك السلم وهو يقول لست اجمعهما لك فافد احدهما بصاحبه فنظر صلى الله عليه
وآله الى ابراهيم وبكى ونظر الى الحسين وبكى ثم قال ان ابراهيم امه امة اذا مات لم يحزن عليه غيري وام الحسين فاطمة
وابوه علي ابن عمي لحمي ودمي ومتى مات حزنت عليه ابنتي وحزن ابن عمي وحزنت انا واوثر حزني على حزنهما يا جبرئيل تقبض
ابراهيم فقد فديت الحسين به فقبض ابراهيم بعد ثلث وكان النبي صلى الله عليه وآله اذا رأى الحسين مقبلا قبله
وضمه الى صدره ورشف ثناياه وقال فديت من فديته بابني ابراهيم وفي صحيح مسلم في تفسير قوله فما بكت عليهم السماء
والارض قال لما قتل الحسين بن علي بكت السماء وبكاؤها حمرتها وفي مسند احمد بن حنبل ان من دمعت عيناه
بقتل الحسين دمعة او قطرت قطرة بوأه الله عز وجل الجنة وفي تفسير الثعلبي باسناده قال مطرنا دما ايام قتل
الحسين عليه السلم وكان مولانا زين العابدين علي بن الحسين عليهما السلم اعبد اهل زمانه وازهدهم يحج ماشيا والمحامل
تساق معه وولده الباقر عليه السلم سلم عليه رسول الله صلى الله عليه وآله قال لجابر انك تدرك ولدي محمد الباقر يبقر
العلم بقرا فاذا رأيته فاقرأه عني السلم والصادق عليه السلم اعلم اهل زمانه وازهدهم وكان يخبر بالغيب ولا يخبر بشيء
الا وقع فلهذا سمي الصادق عليه السلم وكان الكاظم عليه السلم ولده ازهد اهل زمانه واعلمهم وكذا ولده الرضا عليه السلم
والجواد والهادي والعسكري عليهم افضل الصلوة والسلم فهؤلاء الائمة الاثنا عشر لم يسبقهم سابق في حججهم
لا جرم اشتهر زهدهم وفضلهم بين المخالف والمؤالف واقر لهم بالعلم ولم يؤخذ عليهم في شيء البتة كما اخذ
على غيرهم فلينظر العاقل بعين البصيرة هل يشبه هؤلاء الزهاد المعصومون العلماء الى من لا يتحقق الحلال ولا يفصل
الطاعات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من فضائل فاطمة صلوة الله على ابيها وعليها وعلى سائر آل
محمد والسلم امر لا ينكر فان الانكار على البحر برحمته وعلى البر بسعته وعلى الشمس بنورها وعلى الانوار بظهورها
وعلى السحاب بجوده وعلى الملك بسجوده انكار لا يزيد المنكر الا الاستهزاء به ومن هو قادر على ان ينكر على جماعة
هم اهل السداد وخزان معدن النبوة وحفاظ آداب الفتوة صلوات الله وسلامه عليهم ونعم ما قلت فيهم منظوما

شعر
سلام على المصطفى المجتبى ۞ سلام على السيد المرتضى ۞ سلام على ستنا فاطمة ۞ من اختاره الله خير النساء ۞
سلام من المسك انفاسه ۞ على الحسن الالمعي الرضا ۞ سلام على الاورعي الحسين ۞ شهيد برى جسمه كربلا ۞ سلام على
السيد العابدين ۞ علي بن الحسين المجتبى ۞ سلام على الباقر المهتدى ۞ سلام على الصادق المقتدى ۞ سلام على الكاظم
الممتحن ۞ رضي السجايا امام التقى ۞ سلام على الثامن المؤتمن ۞ علي الرضا سيد الاصفيا ۞ سلام على المتقي التقي ۞ محمد
الطيب المرتجى ۞ سلام على الاريحي النقي ۞ علي المكرم هادي الورى ۞ سلام على السيد العسكري ۞ امام يجهز جيش الصفا ۞
سلام على القائم المنتظر ۞ ابي القاسم العرم نور الهدى ۞ سيطلع كالشمس في غاسق ۞ ينجيه من سيفه المنتضى ۞ ترى يملأ
الارض من عدله ۞ كما ملئت جور اهل الهوى ۞ سلام عليه وآبائه ۞ وانصاره ما تدوم السما

واقول نعم ما قال فيهم من
حيث اشتمل على اسامي اسمائهم ولا تفيه رخاوة وبرودة يفهم منه انه قد تكلف به على نفسه وانا اول من مدحه الذي قصد
بها اخفاء نصبه عن اقرانه لكن ذلك ظهر من وجنات حاله وفلتات لسانه قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث

في محبته قال رسول الله صلى الله عليه وآله في مسند احمد بن حنبل وقد اخذ بيد حسن وحسين من احبني واحب هذين و
احب اباهما وامهما كان معي في درجتي يوم القيمة وعن حذيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من احب ان يتمسك بقضبة
الياقوت التي خلقها الله تعالى ثم قال لها كوني فكانت فليتول علي بن ابي طالب من بعدي وقال رسول الله صلى الله عليه وآله
لو اجتمع الناس على حب علي بن ابي طالب لم يخلق الله النار وقال صلى الله عليه وآله حب علي حسنة لا تضر معها سيئة وبغض علي سيئة
لا ينفع معها حسنة وقال رجل لسلمان ما اشد حبك لعلي قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول من احب عليا فقد احبني
ومن ابغض عليا فقد ابغضني ومن المناقب لخطيب خوارزم عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من احب عليا قبل
الله منه صلوته وصيامه وقيامه واستجاب دعاءه الا ومن احب عليا اعطاه الله بكل عرق في بدنه مدينة في الجنة الا ومن احب
آل محمد امن من الحساب والميزان والصراط الا ومن مات على حب آل محمد فانا كفيله بالجنة مع الانبياء الا ومن ابغض آل محمد جاء
يوم القيمة مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى وآيات القرآن دالة عليه قال الله تعالى قل لا
اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى جعل مودة علي وآله عليهم السلم اجر الرسالة لرسول الله صلى الله عليه وآله وفي الجمع بين الصحاح
الستة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله احبوا الله تعالى لما يغذوكم به من نعمه واحبوني لحب الله
تعالى واحبوا اهل بيتي لحبي وفي مناقب الخوارزمي عن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من ناصب عليا الخلافة بعدي
فهو كافر وقد حارب الله تعالى ورسوله ومنه عن معوية بن حيدة القشيري قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول
لعلي عليه السلم لا يبالي من مات وهو يبغضك مات يهوديا او نصرانيا ومنه عن انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه و
آله لعلي عليه السلم يا علي كذب من زعم انه يبغضك ويحبني وعن ابي هريرة قال نظر النبي صلى الله عليه وآله الى علي وحسن وحسين و
وفاطمة عليهم السلم فقال انا حرب لمن حاربكم وسلم لمن سالمكم ومنه عن ابن عباس قال قال النبي صلى الله عليه وآله لعلي انت سيد
في الدنيا وسيد في الآخرة من احبك فقد احبني ومن احبني احبه الله عز وجل وعدوك عدوي وعدوي عدو الله
ويل لمن ابغضك انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ما ذكر في هذا المطلب من وجوب محبة اهل بيت النبي صلى
الله عليه وآله سيما علي بن ابي طالب فهو امر لا نتنازع فيه والاخبار والآثار والدلائل على هذا المقصد عند اهل السنة والجماعة
كثير ولكن ذكر في هذا المطلب اخبارا منكرة موضوعة ظاهر عليها اثر الوضع والنكر والمجهولية ولكن ما يتعلق بذكر الفضائل بل
لا نتعرض لكونه موضوعا او مجهولا لان ذكر الفضائل مقصود ولا يتعلق بالمذهب ولا يتوجه اليه الرد واما ما ذكره من
مناقب الخوارزمي نقلا عن ابي ذر انه قال من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر فهذا حديث موضوع منكر لم يرو تصحيحه العلماء و
اكثر ما ذكره من كتاب مناقب الخوارزمي فكذلك وهذا الخوارزمي رجل كان زيديا مجهولا لا يعرف في رجال ولا يعده العلماء
من اهل العلم بل لا يعرفه احد ولا اعتداد بروايته واخباره انتهى واقول اما ما ذكره من انه ذكر في هذا المطلب اخبارا
منكرة موضوعة الى آخره فمردود بان من جملة الاخبار التي ظن الناصب آثار الوضع والنكر فيها الحديث الذي رواه المصنف عن
النبي صلى الله عليه وآله بقوله لو اجتمع الناس على حب علي بن ابي طالب لم يخلق الله النار وهذا الناصب لم يتعرض له بخصوصه لما
رأى ان صاحب كشف الغمة رحمه الله قد شيد اركانه بدفع ما يتوهمه امثال الناصب من القدح فيه ولقد اجاد في ذلك رحمه الله
حيث قال اقول ربما وقف على هذا الحديث بعض من يميل الى العناد طبعه ويتسع في الخلاف والنصب ذرعه فيرد عليه منه ما

يضيق صدره ذرعه فيجوم لعض بنانه عند ما يجيبه رفضه ويبادر الى القدح في رايه ومعتقده وينكر على ما قلنا بلسانه
وقلبه ويده ولا يعلم انه انما اصيب من قبل طبعه الذميم واتى من جهة تقويره السقيم ووجه تعيناته محبة علي عليه السلام
فرع محبة النبي صلى الله عليه وآله وتصديقه في جميع ما جاء به النبي ومحبة النبي صلى الله عليه وآله وتصديقه فرع على معرفة الله و
وحدانيته والعمل باوامره واجتناب نواهيه والاخذ بكتابه وسنة نبيه صلى الله عليه وآله ومن المعلوم ان الناس كافة لو اجتمعوا
على هذه الفطرة لم يخلق الله النار وكيف يحب عليا من خالف مذهبه في حلمه وعلمه وزهده وورعه وصلاته وصيامه و
سائر الطاعات لله ولقائه والاخذ بكتاب الله في تحليل حلال الله وتحريم حرامه ومجاهدة في ذات الله شاهرا لحسامه
وقناعته بخشونة ملبسه وجشوبة ماكله وانتصابه في محرابه منقطع الليل بصالح عمله بهذه الاوصاف
لا يستطيعه غيره من العباد ولكنه عليه السلام قال اعينوني بورع واجتهاد وقد وصف شيعته فقال انهم خمص البطون
من الطوى عمش العيون من البكاء انتهى واما حكمه بجهالة الخوارزمي فمردود بان الخوارزمي رجل فاضل معروف مشهور
ومن جملة من يعرفه ابن حجر المتاخر الذي روى عنه في كتابه الموسوم بالصواعق المحرقة وكنيته ابو بكر وقد اشتهر بانه
كان اخطب الخطباء في دياره ويعلم من كنيته الشريفة انه من اهل خوارزم لا من شيعة سبزوار وقم وكاشان فلا وجه
لانكار معرفته والشك في كونه من اهل السنة فان امثال هذا الحديث مما اجرى الله تعالى على لسانه لاظهار الحق ولو طعن في
الحديث بوقوع ابي ذر الشيعي الخالص من اصحاب علي عليه السلام في سلسلة اسناده لكان اولى من القدح في ابي بكر المذكور واما
ما ذكر من انه موضوع فلا يسمع منه لما مر من الاتفاق على ان الطعن الاجمالي لا يسمع من ائمة الحديث فضلا عن هذا الفضول
الجاهل بالحديث وبكل شيء وما ذكره من انه منكر مردود بان هذا لا يقدح في صحة الحديث فان كثيرا من الاحاديث الصحيحة
عند الجمهور لم يرو الا من طريق واحد كحديث نحن معاشر الانبياء لا نورث فان راويها ابو بكر فقط كما لا يخفى واما ما
ذكر من انه لا يرتضيه العلماء ففيه ما فيه من ظهور ان عدم الارتضاء انما هو لاجل اصلاح حال الخلفاء الثلاثة مردود بانه
ان اراد به علماء الفريقين فبطلانه ظاهر وان اراد به جماعة علماء اهل السنة فقولهم ورايهم في مقام الخلاف سواء بل الحديث
الذي رواه واحد من اهل السنة ووافقه في صحته علماء الشيعة يكون من المتفق عليه بين اهل الاسلام وقد رجع بعض اهل
السنة خصوصا المتاخرين الذين التزموا الحكم بوضع كل ما يخالف غرضهم وان كان الراوي منهم غير مسموع ولا وجه
ظاهر ولعل الجماعة الذين لم يرتضوا بمضمون الحديث المذكور زعموا مخالفته لما ذهبوا اليه ان الامامة من الفروع او الشبهة
على اختلاف عباراتهم لكن ما ذهبوا اليه فاسد مردود بما صح عنه عليه السلام من قوله من مات ولم يعرف امام زمانه
مات ميتة جاهلية فان الجاهل بشيء من الفروع اذا مات على الجهل به لا يموت كافرا وقد مر الكلام فيه مفصلا فتذكر

قال المص رفع الله درجته **المطلب الرابع** في انه صاحب الحوض واللواء والصراط والاذن روى الخوارزمي عن ابي سعيد
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله علي يوم القيمة على الحوض لا يدخل الجنة الا من جاء بجواز من علي بن ابي طالب وعنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا كان يوم القيمة امر الله تعالى جبرئيل عليه السلام ان يجلس على باب الجنة فلا يدخلها الا من
معه براءة من علي بن ابي طالب وعن جابر بن سمرة قال قيل يا رسول الله من صاحب لوائك في الاخرة قال صاحب لوائي في
الاخرة صاحب لوائي في الدنيا علي بن ابي طالب وعن عبد الله بن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا كان يوم القيمة

ونصب



ونصب الصراط على شفير جهنم لم يجز عليه الا من معه كتاب بولاية علي بن ابي طالب والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى
فلينظر العاقل اذا كانت مثل هذه الاخبار واضعافها اضعافا مضاعفة يرويها السنة وهي في صحاح الاخبار عندهم و
الايات ايضا موافقة لها ثم يتركونها اهل بجهة تقليدهم ومع ذلك فلم ينقلوا عن ائمة الشيعة منقصة ولا رذيلة ولا
معصية البتة والتجاوا في التقليد الى قوم رووا عنهم كل رذيلة ونسبوهم الى المخالفة الشرعية في قضايا كثيرة ولنذكر
ههنا بعضها في مطالب انشاء الله **وقال** الناصب خفضه الله اقول من ضروريات الدين ان النبي صلى الله عليه وآله صاحب الحوض
المورود والشفاعة العظمى والمقام المحمود يوم القيمة واما ان عليا صاحب الحوض فهذا من مخترعات الشيعة ولم يرد
به نقل صحيح وهذا الرجل الذي ينقل كل مطالبه من كتب اصحابنا لم لم ينقل هذا منهم وذلك لم يصح فيه نقل عندنا ولكن بما
ذكر لما كان من الفضائل والمناقب لعلي بن ابي طالب فنحن لا ننكره لان كل ما نقل من فضائله وفضائل اهل بيت النبي
صلى الله عليه وآله ما لم يكن سببا الى الطعن في افاضل الصحابة نسلمه ونوافقه فيه لان فضائلهم لا تحصى ولا ينكره الا منكر
نور الشمس والقمر واما ما ذكره ان امثال هذه الاخبار يرويها السنة وهي في صحاح الاخبار عندهم والايات ايضا موافقة
لها ثم يتركونها اهل بجهة تقليدهم فان اهل السنة يعملون بكل حديث معتبر صحيح عندهم بل يروونها ولكن كما صح
عندهم الاحاديث الدالة على فضائل علي بن ابي طالب واهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله كذلك صح عندهم الاحاديث
الدالة على فضائل الخلفاء الراشدين فهم يجمعون بين الاحاديث والشيعة ينقلون الاحاديث من كتب اصحابنا مما
يتعلق بفضائل اهل البيت ويسكتون عن فضائل الخلفاء واكابر الصحابة ليتمشى لهم الطعن والقدح وهذا غاية
الخيانة في الدين واي خيانة اعظم من ان رجلا ذكر بعض كلام احد مما يتعلق بشيء وترك البعض الاخر مما يتعلق
بعين ذلك الشيء ليتمشى به مذهبه ومعتقده ونعوذ بالله من هذه العقايد الفاسدة ثم ما ذكره ان اهل السنة لم
ينقلوا عن ائمة الشيعة منقصة ولا رذيلة ولا معصية البتة فجوابه ان نقول ايها الجاهل الضال الغالي العامي الشيعة
ينسبون انفسهم الى الائمة الاثني عشر ائمة اهل السنة والجماعة يعتقدون في اهل بيت النبوة والولاية انهم
بالمعنى القليل ثم يفترون مثلات ومثل اضرابك على الائمة ويفترون المطاعن والمثالب مما لم يصح به خبر لظاهر
عليه اثار الوضع والبطلان ولا يظهر عليه لياقة الافتراء ثم ما ذكر انهم التجاوا في التقليد الى قوم رووا عنهم
كل رذيلة ونسبوهم الى المخالفة الشرعية فجوابه انهم لم يرووا عمن يقلدونه رذيلة اصلا بل هو يفتري الكذب عليهم
ومن ههنا يريد ان يشرع في مطاعن الخلفاء ويبدأ بابي بكر ونحن نقول له انك لا تذكر شيئا يعتد به الا من صحاحنا
وها نحن نجيب مجروحات في مطاعن ابي بكر نذكر شيئا يسيرا من فضائله المذكورة في صحاحنا وصحاح الشيعة كتب
الشيعة التي اشتهر عند السنة انها من موضوعات يهودي كان يريد خراب بناء الاسلام فعملها وجعلها وذكر نسبها
عند الامام جعفر الصادق فلما توفي عليه السلام حسب الناس انه من كلامه والله اعلم بحقيقة هذا الكلام وهذا من المشهورات
ومع هذا لا نعتد لاهل السنة بالمشهورات بل لا بد من الاسناد الصحيح حتى يصح الرواية ولنا صحاحنا فقد اتفق العلماء
ان كل ما عد من الصحاح سوى التعليقات في الصحاح الستة لو حلف بالطلاق انه من قول رسول الله او من فعله وتقريره لم
يقع الطلاق ولم يحنث وها نحن نشرع في بعض فضائل الصديق لاظهار الحق الحقيقي بالتحقيق فنقول اول الخلفاء في الاسلام

صح

الصحاح ويتركون كلما نقل اهل النقل الله ولا يعصون احدا ممن صح فيه هذا الحديث صح صح

بكر عبد الله بن ابي قحافة من اولاد تيم بن مرة ونسبه يتصل برسول الله صلى الله عليه وآله في مرة كان له ولدان تيم وكلاب
فالكلاب هو ابو قصي والقصي جد رسول الله صلى الله عليه وآله وتيم هو جد ابي بكر الصديق وكان ابو بكر قبل البعثة
من اكابر قريش واشرافها وصناديدها وكان مرضيا حكما بينهم وكان صاحب اموال كثيرة حتى اتفق جميع ارباب التواريخ
انه لم يبلغ مال قريش مبلغ مال ابي بكر وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يصادقه ويحبه ويجلس في دكانه وهو كان يحب
رسول الله صلى الله عليه وآله ويصادقه ويحبه محبة شديدة لا يفارقه ليلا ونهارا وكان بين رسول الله صلى الله عليه وآله
بالدوام اسبابه فلما بعث رسول الله صلى الله عليه وآله كان لا يظهر حال نبوته في اوائل الامر على الناس فذكر لابي بكر فصدقه
وقال رسول الله صلى الله عليه وآله ما دعوت احدا الى الاسلام الا اظهر ترددا ما خلا ابي بكر كما قال فاخذ ابو بكر يدعو
الناس الى رسول الله صلى الله عليه وآله فاسلم في ذلك اليوم الذي اسلم فيه اربعون من اشراف قبائل قريش مما كانوا يصادقونه
في مكة وهم عثمان بن عفان من بني امية وسعد بن ابي وقاص من اشراف بني زهرة وطلحة بن عبيد الله من اشراف تيم
والزبير بن عوام من اشراف بني اسد بن عبد العزى وغيرهم من الاشراف فبايعوا رسول الله صلى الله عليه وآله على الاسلام
ثم اخذ في الدعوة ولا يتقدم رسول الله صلى الله عليه وآله على امر الا كان يشاوره وهو يدعو الناس وكان عاقلا لبيبا اديبا
مقبول القول وكان يبذل ماله في اعانة المسلمين وفي تشهير الاسلام روي في الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وآله
قال ان من امن الناس علي في صحبته وماله ابو بكر ولو كنت متخذا خليلا من امتي لاتخذت ابا بكر ولكن اخوة الاسلام ومودته
لا تبقين في المسجد خوخة الا خوخة ابي بكر وفيه ايضا عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال
لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا ولكنه اخي وصاحبي وقد اتخذ الله صاحبكم خليلا وفي الصحاح عن ابي
هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ما لاحد عندنا يد الا وقد اتخذ الله صاحبكم خليلا وفي الصحاح عن ابي هريرة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله كافيناه ما خلا ابا بكر فان له عندنا يدا يكافيه الله يوم القيامة وما نفعني مال احد قط
ما نفعني مال ابي بكر ولو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا الا وان صاحبكم خليل الله ثم لما اخذ الكفار في
ايذاء المسلمين وتعذيبهم قام ابو بكر باحياء اذية القريش واعانة المعذبين والذب عن رسول الله صلى الله عليه وآله
بما هو مشتهر معلوم لا يحتاج الى البيان وكان يشتري المعذبين من الكفار واشترى بلالا ابن ابي رباح وغيره من
الصحابة وابتلي بلاء حسنا لا يكون فوقها مرتبة حتى جاء وقت الهجرة فصاحب رسول الله صلى الله عليه وآله في الغار وانزل
الله تعالى فيه ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن واثنى الله عليه في كتابه العزيز في مواضع عديدة مما يطول
ذكرها ولولا ان الكتاب غير موضوع لذكر التفاصيل لفصلنا مناقبه في عشر مجلدات ثم بعد الهجرة اقام بحفظ الدين
والجهاد ولم يعتقد احد من الشيعة ان بعد ان رسول الله صلى الله عليه وآله غزا غزوة وتخلف عنه ابو بكر حتى توفي
وباجماع الامة على ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقدمه على اصحابه ويفضله عليهم وهو لم يفارق رسول الله صلعم
قط في غزاة ولا سفر ولا في غرفة ومن ادعى خلاف ذلك فهو مفتر كذاب مخالف لضروريات الدين ذكر في صحيح البخاري
عن محمد بن الحنفية قال قلت لابي اي الناس خير بعد النبي صلى الله عليه وآله قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر قال خشيت ان
يقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين انظروا معاشر العقلاء ان امير المؤمنين علي هكذا يذكر الخلفا



ثم جاء ابن المطهر الاعراب البوار على عقبه ويضع بهم باب المطاعن قاتله الله من رجل سوء بطاط وايضا عن عبد الله بن
عمر قال كنا في زمن النبي صلى الله عليه وآله لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان ثم نترك اصحاب النبي صلى الله عليه وآله
لا نفاضل بينهم وفي رواية كنا نحن نقول ورسول الله صلى الله عليه وآله حي افضل امة النبي صلى الله عليه وآله بعده ابو بكر ثم
عمر ثم عثمان وفي الصحاح عن ابن عمر عن رسول الله صلعم انه قال لابي بكر انت صاحبي في الغار وصاحبي في الحوض وفيها ايضا قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله انا اول من تنشق عنه الارض ثم ابو بكر ثم عمر ثم آتي اهل البقيع فيحشرون معي ثم انتظر اهل
مكة حتى نحشر بين الحرمين وفي الصحاح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اتاني جبرئيل عليه السلام فاخذ بيدي
فاراني باب الجنة التي يدخل منه امتي فقال ابو بكر يا رسول الله وددت اني كنت معك حتى انظر اليه فقال رسول الله صلى الله
عليه وآله اما انك يا ابا بكر اول من يدخل الجنة من امتي والاخبار في هذا اكثر من ان يحصى ثم لما قرب وفات رسول الله
صلى الله عليه وآله جعله في مرضه اماما للناس ليكون تلويحا الى الخلافة وهذا كالمتواتر عند المسلمين ولا يتردد احد في ان
ابا بكر في ايام مرض رسول الله صلى الله عليه وآله كان يؤم الناس وفي الصحاح عن عائشة رضي الله عنها قالت قال لي رسول الله
صلى الله عليه وآله في مرضه ادعي لي ابا بكر اباك واخاك حتى اكتب كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمن ويقول قائل انا اولى
ويابى الله تعالى والمؤمنون الا ابا بكر وفي الصحاح عن جبير بن مطعم قال اتت النبي صلى الله عليه وآله امراة وكلمته في شيء فامرها
ان ترجع اليه قالت يا رسول الله ارايت ان جئت ولم اجدك كانها تريد الموت قال ان لم تجديني فأتي ابا بكر والاخبار
الدالة على الاشارة بخلافته كثيرة وهي تعارض الاخبار الدالة على خلافة علي عليه السلام والاجماع فضل زائد ودليل تام
على صحة خلافته ثم ان الرجل السوء منكر لمثل هذا الرجل الطاعن لعن الله كل مخالف طاعن وكنت حين بلغت باب المطاعن
اردت ان اطوي منه كشحا ولا اذكر منها شيئا لانها لم تخالط الجهين ويفرح بها المنافق القاصد للدين لان من المعلوم ان
الذي قام في خلافة هؤلاء الخلفاء الراشدين وما سمع المنافق القاصد ان هؤلاء مطعونون فرح بان الدين المحمدي
لا اعتداد به لان هؤلاء المطعونين حاشاهم كانوا مؤسسي هذا الدين وهذا ثلمة عظيمة في الاسلام وتقوية كاملة
للكفر لقدم به الرافضي لا فطلوا ولكن رايت لو لم اترك هذا الباب ولم اجاوبه يظن الناس ان ما اورده من الاباطيل
كان كلاما متينا ونقلا صحيحا لا اعتمد على مجاوبته فعزمت ان اجري على وفق ما جريت في هذا الكتاب من ذكر كلامه
والرد عليه والله الموفق **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره المص من رواية الحوض قد رواها الخوارزمي
وهو من حفاظ اهل السنة كما ترى بانه روى ابن حجر في صواعقه عن احمد قال قال النبي صلى الله عليه وآله اعطيت في علي خمسا
هن احب الي من الدنيا وما فيها اما واحدة فهو بين يدي الله حتى يفرغ من الحساب واما الثانية فلواء الحمد بيده آدم
ومن ولد تحته واما الثالثة فواقف على حوضي يسقي من عرف من امتي الحديث انتهى وانما لم يذكر الاثنين الاخريين لما
فيهما من التعرض لخلفائه الثلث فظهر ان ما ذكره المص ليس من مخترعات الشيعة كما ظنه الناصب وايضا قد ساعد على
ذلك من مشاهير اهل السنة عمر بن محمد بن الخضر الملا مؤلف كتاب وسيلة المتعبدين الى متابعة سيد المرسلين ذكر
النبي صلى الله عليه وآله في المجلد الخامس في فضل الصحابة حيث روى في جملة حديث ختم النبي صلى الله عليه وآله بحديث طويل
انه قال له النبي صلى الله عليه وآله وانت على الحوض خليفتي ومن ساعده ايضا على صحته ابن المغازلي الشافعي في المناقب بحديث مسنده

الى جاهد قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله على يوم القيمة على الحوض لا يدخل الجنة الا من جاء بجواز من علي بن ابي طالب
على ان امام هذا الشقي وشافعيه قد اعترف بذلك في شان علي ع في شعره المشهور شعر دبت هيبتا من الهيبة سؤلي
واعتصمت بحب آل رسولي ه واستقاشر به بكت علي ه سيد الاولياء نعم بتولي ه وقال العلامة الدواني في مدحه عليه السلم
دو رخت طلب بساقي كوثر كش ه وز ساغر كرمت مي وحدت در كش ه لا يظلماء اصلا ابدا شاربها ه زين بيت درين
معارف ان دركش ه وقال المولوي المعنوي قدس سره نظم در ساقي حوض خويش جنك درزن ه ستدوش كه آن سه تا جبه دارد
عمري بر نبيد عمر رفيق ه زين بين بكر خنا چه دارد ه واما ثانيا فلان ما ارتكبه متأخروا اهل السنة من اشتراط الطرح
انما كان بعد فساد الهواء واشتداد الوباء بتدوين متعصبيهم مثالب الثلاثة في الكتب والاوراق وذكرها في الافاق
فلا يعالج بذلك وان ساعدهم طبيبا وراق وانما الجاهم الى الحدث تلك الشرائط الفاسدة ضيق الخناق ه واخراج
الشيعة بالارعاد والابراق ه رقادهم عن الاحداق ه وما اشبه حالهم في ذلك بحال المريض ه الذي قد مسه الضر والسقم
والسقم طاقة السقم ه فيضع راسه في كل لحظة الى موضع سواه ه ويزعم ان ما تحت راسه خال عن الاستواء ه فان اصل طلب
ذو الثلاثة اعوج مختل ه وهم يزعمون ان الحديث ضعيف مختل ه والحاصل ان تدوين اهل السنة للاحاديث الضعيفة
وتاليف الكتب المشتملة عليها لاعلاء فضايل اهل البيت والصحابة المستحقين للتعظيم كما في فضايل سور القرآن الكريم له وجه
لا يخفى على الطبع السليم وكذا تدوين الاحاديث الضعيفة المتعلقة بالاعمال فانه فايدة في ترجيح بعض الاحاديث الصحيحة
المعارضة بعضها بما يناسبه من الاحاديث الضعيفة وايضا لجواز العمل عند الاكثرين في الاعمال بالحديث الضعيف اذا
خلا عن معارض واما انه ينضم قرنا بعد قرن احاديث مثالب الصحابة فلا يعجب لسريه عليهم بحيث المانع لهم عن اخراجها
ادرجهم من دايرة الاسلام كما صرح به المولى العارف قطب الدين الشيرازي الشافعي في مكاتيبه المشهورة حيث قال
حكم شيعي وخارجي كه سبه بر وستو في شرع يا بر تشبيه در عقايد كرا ورا با آبا دست داده صحابه تعلم و انا باثبت
كويد وحكم ديكري كه از اهل سنت خود را كه داند ليكن آن نيست جاي ايشان ودين در مذهب اهل سنت كالثلاث بين المذهبين
سنى كه ايشان دشمن مارد دين را دشمن مي دارند و الا جه مرك دارد انتهى واما ثالثا فلان ما نسبه الى اصحابه من الجمع بين
ما رووه في فضايل علي عليه السلم وبين ما رووه في فضايل الثلاثة غير مطابق للقواعد الاصول لان ما روي من فضايل علي عليه السلم
مما اتفق عليه الفريقان وما روي في فضايل الثلاثة مما لم يتفق عليه فرقة الشيعة ومع هذا قد عورض بما رواه اهل السنة
من احاديث فضايلهم بما رووه هم ايضا من احاديث مثالبهم ومطاعنهم فالحق المطابق للاصول انه بعد ما تعارض احاديث
المناقب والمثالب وقد تبين ان التعارض يوجب التساقط فيبقى احاديث مناقب علي عليه السلم سالمة عن المعارض كما اراد
الله ورسوله وبهذا اندفع ايضا تشنيع الناصب على الشيعة بانهم يكفون عما روي في فضايل الخلفاء وعجاله فيه
ان الحديث الذي ليس متفق عليه بين الفريقين غير معتبر وايضا لما عارض ما نقله الشيعة عن اهل السنة من احاديث
مثالب الصحابة من احاديث مناقبهم وحصل التساقط كما ذكرنا كان ذكر تلك المناقب لغوا عبثا وجب السكوت عنها
كما لا يخفى واما رابعا فلانا نقول في دفع ما ذكره بقوله فجوابه ان نقول ايها الجاهل او ايها الشقي الغبي الرجس المارد
الغوي قد نقلتم في شان خلفائكم الذين تقدمونهم على اهل البيت عليهم السلم مثالب لا تحصى ومطاعن لا يستقصى كما يجيء

منها



منها في كلام المص فاي استبعاد من نقلكم مثالب اهل البيت لو وجدتم اليه سبيلا وان كان اضعف قيلا
واهون دليلا واما خامسا فلان ما اجاب به بقوله انهم اي اهل السنة لم يرووا من يتلونه رذيلة اصلا آه
فندفع بان الموعد قريب وسيظهر للناظر في باب المطاعن ان ايهما نقش كذاب وايها مصيب وله من الصدق
نصيب وقد ناقض الناصب نفسه بعيد ذلك بسطر واحد حيث قال ان المص لا يروي شيئا يعتد به الا من صحاحنا
ولنعم ما قيل ان الكذوب لا حافظة له واما سادسا فلان قوله في نقولاته لا تروى شيئا يعتد به الا من صحاحنا
ليس فيه اعتراض على المص قدس سره لظهور انه انما يروي تلك الاحاديث من صحاح اهل السنة ليقوم حجة عليهم لا لاحتياج
في الصحيح ما اعتقده الى التشبث بتلك الاحاديث واما سابعا فلان ما ذكره من ان صحاحنا ليس ككتب الشيعة التي اشتهر
عند السنة انها من موضوعات يهودي كان يريد تخريب بناء الاسلام آه فانما اخترعه ليذهب عن قلوب اهل نحلة
ما ذكره الشيعة من ان اكثر المذكور في كتب اهل السنة المسماة بالصحاح تسمية للشيء باسم ضده من موضوعات زنادقة
الشجرة الملعونة الاموية القاصدين لمحو آثار النبي واهل بيته صلى الله عليه وآله وسلم وهم الذين خربوا بناء الاسلام وسنوا
سب علي عليه السلم على منابر الايام فقتلوا وسبوا ذرية خير الانام وهذا كما لا يخفى على اهل الاسلام كما لا يخفى على اهل اليهود
والنصارى وعبدة الاصنام وانما احتججنا عليكم بنقل ما فيها تحصيلا للالزام لا لاعتقاد اتصافها بالصحة والاحكام
واما ما ذكره من وضع اليهودي كتابا وديعة عند الامام الصادق عليه السلم آه فهو كذب صريح مخالف للاصول الامامية
فضلا عن الشيعة عليهم السلم فان حفظ كتب اهل الضلال والركون اليهم بشيء من الاقوال والاعمال غير جايز اصلا كما
صرحوا به في كتبهم المتداولة وانما يتمشى مثل ذلك لاهل السنة الذين يجلسون مع اليهود والنصارى ويحكون بحثهما
ويأكلون ويشربون معهم ويزينون انالهم ويلحقون من فضلاتهم واسارهم على ان ذلك مما يفيد في مقصوده ولو
كان اساس دين الامامية منحصرا فيما رووه من الصادق عليه السلم وكل عامل معهم بالائمة الاثني عشر واهل البيت عليهم السلم
يعلم انه ليس كذلك فعلى تقدير الاشتباه حال ذلك الكتاب على اصحاب الصادق عليه السلم كيف يمكن الاشتباه على وصيه المعصوم
المنصوص بعده وهو موسى الكاظم عليه السلم وقد روى صاحب جامع الاصول في حديث من بعث ان مجدد مذهب الامامية
في المائة الثانية كان علي بن موسى الرضا عليه السلم ومن البين الذي لا يجحده الا الشقي ان المذهب الذي يكون عمدته مثل
ذلك الامام المعصوم يكون حقا البتة ولعل هذا الشقي المارد اراد بافتراء هذه القصة الانتقام من الشيعة بما ذكره
شيعة المغرب في شان شيخ اهل السنة ابي الحسن الاشعري حيث حكوا ان ابا الحسن المذكور كان نصرانيا ولما اراد
تخريب دين الاسلام وتضييع عقايد المسلمين في شان النبي صلى الله عليه وآله جاء بين المسلمين واظهر الاسلام فابتدع ما
ابتدع من المسايل والاحكام التي شنع عليها العقلاء الاعلام واما ثامنا فلان ما ذكره من اتفاق اصحابه وشهادتهم على صحة
ما في صحاحهم فمن قبيل استشهاد ابن آوى بذنبه وناهيك في ذلك ان اصح تلك الكتب بعد كتاب الله تعالى عندهم هو
الذي جمعه البخاري وقد عرفت فيما سبق حال كتابه وحماقة صاحبه بما لا مزيد عليه فكيف يصح ان يسمى كتابه صحيحا
واما ما نقله عن علمائه من اتفاقهم على انه لو حلف احد بالطلاق ان ما في تلك الكتب صحاح لم يقع الطلاق ولم يحنث
فمردود بان وقوع الطلاق بالحلف من مبتدعات عمر لا من احكام الله تعالى ورسوله فهو صادق في عدم الحنث وايضا

فنه

سنيين ان الكعبة اهل السنة باطلة فلا يحصل الحنث لهم بالطلاق ابدا واما تاسعا فلان ما ذكره من اتصال نسب
ابي بكر برسول الله صلى الله عليه وآله في الاب الثامن فلا يوجب شرفه وخروج بني تيم من بني هاشم من كونهما من
طوايف قريش لما علمت ان الله تعالى قد ضرب ذلة الرقية والعبودية على بعض اولاد الانبياء وجعل اولاد بعضهم انبياء
ملوكا واما عاشرا فلان ما ذكره من ان ابا بكر كان قبل البعثة من اكابر قريش واشرافها الى آخره مدفوع بما
من ان ابا سفيان قال لعلي عليه السلام ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي رذل وقول ابي قحافة في شأنه لما سمع
انهم جعلوه خليفة بعد النبي صلى الله عليه وآله اللهم لا رافع لما وضعت ولا واضع لما رفعت وقول فاطمة عليها السلام
في بعض كلماتها انه من اعجاز قريش واذنابها وانا اقول انه من ذوي الاذناب واما الحادي عشر فلان ما ذكره من انه
كان قاضيا حكما بينهم مما سولته النواصب والا فالمشهور المذكور على لسان الجمهور ما مر من انه كان في الاسلام
خياطا وفي الجاهلية معلما للصبيان وقد قيل شعر كفى المرء نقصا ان يقال بانه معلم اطفال وان كان فاضلا واما
الثاني عشر فلان ما ذكره من انه كان صاحب اموال كثيرة اه قد كذبه البكري المصري الشافعي في سيره حيث قال
انه لما بلغ النبي صلى الله عليه وآله سنة ثلث عشرة من الفيل خرج مع عمه ابي طالب الى الشام اقبل سبعة من الروم يقصدون
قتله فاستقبلهم بحيرا فنهاهم بانه رسول من الله تعالى فتابعوه واقاموا [illegible] ورده ابو طالب وبعث معه ابو بكر بلالا انتهى
وفيه وهنان الاول انه يدل على [illegible] الثاني ان ابا بكر لم يكن حاضرا ولا كان في حال من يملك ولا ملك بلالا الا بعد ذلك
بنحو ثلثين عاما انتهى والعجب [illegible] الاتفاق لرجل قد عرف انه كان بالفقر وسوء الحال ومن اطلع على النقل والآثار
واشرف على السير والاخبار لم يخف عليه فقر ابي بكر وصعلكته وحاجته ومسكنته وضيق معيشته وضعف حيلته و
انه كان في الجاهلية معلما وفي الاسلام خياطا وكان ابوه سيء الحال ضعيفا يكابد فقرا مهلكا ومعيشة ضنكا يكسب
عمره من صيد القماري والدباسي لا يقدر على غيره فلما عمي وعجز ابنه عن القيام به التجأ الى عبد الله بن جدعان من رؤساء
مكة فنصبه ينادي على مائدته كل يوم لاحضار الاضياف وجعل له على ذلك ما يعونه من الطعام فمن اين كان لابي
بكر هذا المال مع هذه حاله وحال ابيه في الفقر والاختلال وايضا كيف روي عن ابنته اسماء كانت تنقل النوى من ارض
الزبير التي اقطعه رسول الله صلى الله عليه وآله على راسها وهي من منزلها على [illegible] فرسخ كما اخرجه البخاري ايضا فيعلم اولى
بالصدقة والنفقة التي ذكروها عن ابي بكر للمسلمين اذ لا صدقة وذو رحم محتاج والحاصل ان ابا بكر لو كان ذا
مال لراعى صلة الرحم بكفالة حال ابيه وبنته وليس فليس الا ان يقال انه [illegible] بعد ذلك فنقول ايساره يحتاج الى
دليل كاخراج الصدقة الى المسلمين وايضا ينافي ما ذكره بخل ابي بكر بدرهم او درهمين يقدمه بين نجوى النبي
صلى الله عليه وآله كما مر سابقا واما الثالث عشر فلان ما ذكره من انه كان يعين رسول الله صلى الله عليه وآله بماله و
اسبابه آه فمدخول بما ذكرناه في الثاني عشر ومن عجيب مناقضتهم ما رووه بطرقهم عن عبد الله بن عباس في تفسير قوله
تعالى [illegible] قال ابن عباس اعطاه بان جعل دعوته مستجابة فلو شاء ان يصير الجبال ذهبا لصارت
باذن الله تعالى فمن يكون كذلك كيف يحتاج الى مال ابي بكر وكيف يقال في بعض تفاسيرهم لهذه الآية ان ابا بكر اغناه وايضا
يتوجه عليهم ان من انفق من المال العظيم على رجل يجب ان لا يعرف عطاؤه وحيث انفقه ولسنا نعرف ان رسول الله صلى



عليه وآله سوطنا غير مكة والمدينة فان زعموا ان ابا بكر انفق هذا المال بمكة قبل الهجرة قيل لهم على ما انفق هذا
المال وفيم صرفه ولم يكن لرسول الله صلى الله عليه وآله بمكة من الحشم والعيال ما انفق عليهم هذا المال كله ما اسلم ابو بكر
الى وقت الهجرة فهذا من ابين المحال لم يتقولوا ان رسول الله صلى الله عليه وآله جهز الجيوش بمكة بذلك المال فيظهر فضله عليهم
اذ كان رسول الله صلى الله عليه وآله باجماع الامة لم يشهر سيفا بمكة ولم يأمر به ولا اطلق لاصحابه محاربة احد من
المشركين بها وانما كان اسلم معه الى ذلك اربعون رجلا فلما اشتد عليهم الاذى من قريش وشكوا ذلك الى رسول الله صلى
الله عليه وآله ولى عليهم جعفر بن ابي طالب واخرجهم معه الى ارض النجاشي ملك الحبشة فكانوا هناك الى ان هاجر رسول الله
صلى الله عليه وآله وفتح كثيرا من فتوحه فقدموا عليه بعد سنين من الهجرة ولقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله بشهادة
الخاص والعام [illegible] زوجته خديجة رضي الله عنها وكانت خديجة باقية عنده الى سنة الهجرة لا يحتاج معها الى
مال غيرها [illegible] كان من استظهاره بذلك ان ضم علي بن ابي طالب عليه السلام الى نفسه تخفيفا لابيه [illegible]
وما وجدنا في شيء من الاخبار ان رسول الله صلى الله عليه وآله بعد تزوجه بخديجة احتاج الى احد من الناس فان اهل
الاثر مجمعون على ان خديجة كانت ايسر قريش واكثرهم مالا في التجارة واما بعد الهجرة الى المدينة فقد علم اهل الاثر ان ابا بكر
ورد المدينة وهو محتاج الى المواساة من الانصار في الدور والمال وفتح الله تعالى على رسوله صلى الله عليه وآله من قريب
غنايم الكفار [illegible] ما كان [illegible] العرب على ان ابا اسحق من اكابر محدثي اهل السنة قد روى ما يكذب ذلك
حيث روى ان النبي صلى الله عليه وآله لم يركب بناقة حتى قام بثمنها من ماله فلم يستحل ركوب ناقة غيره من غير
اعطاء ثمنها فكيف يستحل غيرها واما الرابع عشر فلان ما رواه عن النبي صلى الله عليه وآله انما [illegible] ذكرناه
من ابن سلمان قد عرفنا ايضا ما قبل ذلك بالبحث حقيقة النبي صلى الله عليه وآله وصحبا احسان النبي صلى الله عليه وآله اياه عند
ظهور شوكة الاسلام واما الخامس عشر فلان ما ذكره من ان ابا بكر [illegible] الناس الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
[illegible] نفعا اذ ليس الكلام في انه لم يظهر من ابي بكر اثر في الاسلام اصلا وانما الكلام في انه لم يكن ذلك من صدق نيته وخلوص
طويته بل كان لطمع جاه النبي صلى الله عليه وآله لما سمع من الاخبار والرهابين من [illegible] صلى الله عليه وآله على اقطار الارض
وملوك الايام وان فرض انه صدر عنه ذلك على وجه التصديق والاخلاص فقد صدر عنه بعد النبي صلى الله عليه وآله من غصب
الخلافة وغيره من آثار الغواية والجلافة ما احبط عمله في سالف الايام واما السادس عشر فقوله وطلحة بن عبيد الله من اشراف
تيم محل تامل وان كان فيهم شريف حتى يكون طلحة من اشرافهم واما السابع عشر فلان الحصر الماخوذ في قوله ان رسول الله
صلى الله عليه وآله لا يقدم على امر الا بمشاورة ممنوع ولو سلم فجاز ان يكون ذلك لتاليف قلبه وتطييب خاطره لا للحاجة الى
رايه كما سيعترف به الناصب في دفع ما يجيء من الطعن بقول ابي بكر ان لي شيطانا يعتريني آه فلا فضيلة فيه غايته ان يكون من
مؤلفة القلوب والحاصل ان النبي المؤيد بالوحي الالهي والنفس القدسية المتمكن من مطالعة اللوح المحفوظ اعلى شأنا من ان
يحتاج الى مشورة مثل [illegible] من قضى اكثر عمره في الكفر والجاهلية [illegible] المشاورة لا يستلزم الاستظهار والاستعانة
براي احد [illegible] في مشاورة النساء شاوروهن وخالفوهن وفي الآية التي امر الله تعالى فيها بالمشاورة اشارة
الى ذلك حيث قال تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم

قال الشيخ المفيد [illegible] في الشافي لو كان انفاق
ابي بكر صحيحا لوجب ان يكون وجوهه معروفة
كما كانت نفقة عثمان معروفة في تجهيز جيش
العسرة وغيره لا يقدر احد على انكارها [illegible]
في جهاتها [illegible] وكما كانت جهات نفقة
امير المؤمنين عليه السلام معروفة ينقلها الموافق و
المخالف فمن ذلك انه عليه السلام كان [illegible]
النبي صلى الله عليه وآله [illegible]
[illegible]
وصرف اجرة الى بعض ما كان يحتاج النبي عليه وآله
السلام اليه وانفاق امير المؤمنين عليه السلام مع
الاقتار والاقلال افضل وارفع من انفاق ابي
بكر لو تشاغ الغنى [illegible]
الصدقة بين يدي النجوى ونزل القرآن بذلك
بلا خلاف بين اهل العلم وانه عليه السلام كان يطعم
المسكين واليتيم والاسير حتى نزلت في ذلك
سورة هل اتى وفيه نزل وقد [illegible]
قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم بالليل و
النهار سرا وعلانية فلهم اجرهم عند ربهم ولا
خوف عليهم ولا هم يحزنون وفيما تصدق بخاتمه
وهو راكع نزل قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون
الزكوة وهم راكعون وهذه جهات لا تدفع
والتجمل فاين جهات نفقة ابي بكر والاشهاد
عليها ان كانت صحيحة [illegible]

وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين فانها تدل على ان الضابط للمخاطبين فيها والجامع لهم على نبوته
لين جانبه وتلطفه بهم دون حكم النبوة وطاعة الرسالة وانه لولا ذلك لما حصلت الالفة والمتابعة وقوله تعالى
ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك دليل على نقصانهم وانه لو كان كذلك لما صبروا على نبوته ولا قاموا على
حكم رسالته وقوله تعالى فاعف عنهم واستغفر لهم دليل على انهم قد فعلوا ما لم يرتضه الله ولا رسوله منهم وان كونهم
بتلك الصفات من جملة الجنايات التي يحتاج الى العفو عنهم وقوله وشاورهم في الامر بيان لنقصهم وضعف يقينهم وانهم من
المؤلفة الذين يحتاجون الى التاليف وقوله فاذا عزمت فتوكل على الله ولم يقل فاذا قالوا لك دليل على ان اعتماده عليهم في مقام
المشورة على ما لم يظهر له بالوحي والالهام لا على قول احد منهم لانه الامام بل هو شاهد عليهم بسخافة الراي وضعف الاحلام ومن كان بهذه
الصفة لا يصلح لان يكون مدبرا ومشيرا للرسول عليه السلم في الوقايع والاحكام واعترض الفاضل التفتازاني في التلويح بما حاصله
انه لو كان ذلك لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برايهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فقط ثبت المط واورد عليه
نظر لا نختار الشق الاول ونقول ان الاستهزاء انما يحصل بالتصريح لهم بعدم عمله برايهم واما بدون ذلك فلا وايضا الغالب
عند تامل جمع كثير في استخراج امر من الامور وترجيحه على ما عداه انه لا يوافق راي بعضهم بعضا فيجوز ان يكون راي
بعض الصحابة مؤيدا لما علمه النبي صلعم بالوحي وراي آخرين مخالفا له فيظهر لهم النبي صلعم اختيار الراي الموافق للوحي
وليس في ذلك استهزاء ولا لازم ان يكون القرار في مقام المشورة على ما راه البعض دون ما راه البعض الاخر استهزاء
لذلك البعض الاخر وبهذا لو قاله احد لا يستهزئ به ويمكن ان يكون المشاورة لامتحان باطن حالهم وتمييز الناصح من الغاش
والمخلص من المنافق ولا يتوجه اعتراض الفاضل التفتازاني على هذا الاحتمال وقد شيد اركانه شيخنا المفيد قدس سره في
بعض مجالسه حيث قال اعلم ان الله تعالى اعلم نبيه صلعم ان في امته من يبتغي له الغوائل ويتربص به الدوائر ويسر خلافه
ويبطن مقته ويسعى في هدم امره وينافقه في دينه ولم يعرفه اعيانهم ولا دله عليهم باسمائهم فقال تعالى ومن اهل المدينة
مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون الى عذاب عظيم وقال جل اسمه واذا ما انزلت سورة نظر
بعضهم الى بعض هل يريكم من احد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون وقال تعالى يحلفون لكم لترضوا
عنهم فان ترضوا عنهم فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين ويحلفون بالله انهم لمنكم وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون
وقال جلت عظمته واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كانهم خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم
هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله انى يؤفكون وقال عز قائلا ولا ينفقون الا وهم كارهون وقال جل ذكره واذا قاموا الى الصلوة
قاموا كسالى يراؤون الناس ولا يذكرون الله الا قليلا ثم قال تبارك وتعالى بعد ان نبأ عنهم في الجملة ولو نشاء
لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول ثم امره بمشورتهم ليصل بما يظهر منهم الى علم باطنهم فان الناصح
يبدو نصيحته في مشورته والغاش المنافق يظهر ذلك في مقالته فاستشارهم صلى الله عليه وآله لذلك ولان الله تعالى جعل
مشورتهم الطريق له الى معرفتهم الا ترى انهم لما اشاروا عليه في الاسرى فصدرت مشورتهم عن نيات مشوبة في نصيحتهم
كشف الله تعالى ذلك وذمهم عليه وابان عن ادغالهم فيه فقال جل قائلا ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض
تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فوجه التوبيخ اليهم

والالهام

شيخنا

والسنين

١٨٩

والتعنيف على رايهم وابان لرسول الله صلى الله عليه وآله عن حالهم فعلم ان المشورة لهم لم يكن للفقر الى آرائهم وانما
كانت لما ذكرناه هذا واما ما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله من انه قال بعضهم في يوم بدر لو نزل علينا عذاب ما نجا منه الا عمر
فهو من جملة موضوعاتهم كما بينه صاحب كتاب الاستغاثة في بدع الثلثة حيث قال لا اظن عند ذوي الفهم اجهل ولا
اضل ولا اعمى قلبا ممن استجاز رواية هذا واستحسن نقله فيهم اذ كان ذلك يوجب هلاك الرسول بالعذاب ونجاة
ابن الخطاب الذي يقول لولا علي لهلك عمر ولولا معاذ لهلك عمر فكيف يسلم من الهلكة من كان بعضهم يهلك بالعذاب
دونه ومع هذا فمن قولهم المشهور ان ابا بكر افضل من عمر فقد اوجبوا هلاكه لو نزل العذاب ونجاة عمر فالذي كان يسلم و
ينجو من العذاب لو نزل يجب ان يكون افضل ممن يهلك به وهذا الخبر يجب ان يكون عمر افضل من الرسول ومن ابي بكر
وجميع الخلق فان كان اولياؤهما مخالفين له في تفضيل ابي بكر عليه كانوا قد صرحوا بتكذيب علمائهم المتخرصين لهم هذا
الخبر وما يشاكله من اخبار الملحدين ولا يبعد الله الا من ظلم وقال بما لا يعلم واما الثامن عشر فلان ما ذكره من حديث
لو كنت متخذا خليلا آه مع انه ليس متفقا عليه مدفوع بما فيه من دلالة كلمة لو على انه لم يتخذ فكيف يقابل بما روي
من اتخاذه صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلم اخا ولا اخوة افضل من الخلة واما التاسع عشر فلان ما ذكره من حديث خوخة
ابي بكر فليس متفقا عليه بل قد روي من طريق اهل السنة ايضا ما يدل على نفيه وكذبه كما مر بيانه ومع هذا فنفع الخوخة
لا يوازي نفع الباب المتفق عليه بين الخصم والاصحاب واما العشرون فلان ما ذكره بقوله ثم لما اخذ الكفار في ايذاء
المسلمين قام ابو بكر باعباء اذية قريش والذب عن رسول الله صلعم وانه ابتلى بلاء حسنا كلها كلمات مموهة لا حقيقة
لها الا انه يريد باعباء اذية قريش ما روي من ان نوفل بن خويلد قد اوثقه مع طلحة بحبل وعذبهما او ما روي من انهم
صفقوه مرة ونتفوا لحيته اخرى والا فلم يكن له قدرة على اعباء اذية قريش بمعنى مدافعته عنهم كما قصده الناصب هنا
وكذا ذبه عن رسول الله صلى الله عليه وآله بمعنى دفع الخصم عنه بالسيف والسنان او اليد والرجل كذب صريح لا يخفى على
من سمع الاثار الا انه يريد بالذب عنه صلى الله عليه وآله التطلع من بعيد الى رسول الله عند ايذاء القوم له والتماس الكف عن ايذائه
كما وقع منه ذلك مرة وكذا الكلام في قوله وابتلى بلاء حسنا فان هذه العبارة انما يستعمل في من قاتل في معركة الجهاد
لا في من ينظر ايذاء النبي صلى الله عليه وآله ويكتفي بمجرد الحزن عليه واما الحادي والعشرون فلان ما ذكره
من ان ابا بكر كان يشتري المعذبين من الكفار واشترى بلال بن رباح وفدى غيره من الصحابة اه فكلها ايضا فرية
بلا مرية كما يدل عليه كلام صاحب الاستيعاب في ترجمة بلال حيث روى عن عبد الله بن مسعود انه قال كان اول من اظهر
الاسلام سبعة رسول الله وابو بكر وعمار وامه سمية وصهيب وبلال والمقداد فاما رسول الله صلى الله عليه وآله
فمنعه الله بعمه ابي طالب واما ابو بكر فمنعه الله بقومه واما سائرهم فاخذهم المشركون فالبسوهم ادراع الحديد وصيروهم في
الشمس فما منهم انسان الا وقد اتاهم على ما ارادوا الا بلال فانه هانت عليه نفسه في الله وهان على قومه وكان يطوفون به
والجبال فيقول احد احد آه فان هذه الرواية صريحة في ان ابا بكر لم يشتر بلالا عن الكفار المعذبين بل يدل على انه قد شرا ابو جهل
ذلك فوقع لبلال ما وقع من عذابهم ولم يكن يقدر ابو بكر على خلاصه منهم ولو كان ابو بكر من منقذ الصحابة المسلمين المعذبين
عمار وامه او مقداد وصهيب ولم ينقل ذلك ابن مسعود بل كلامه صريح في انهم انما خلصوا عن عذابهم باتيانهم بما

عذابهم

اراد وانهم وما رواه صاحب الاستيعاب بعد ذلك عن سعيد بن المسيب فلا وثوق به لان سعيدا كان
خبيثا ناصبيا كما اوضحناه سابقا واما الثاني والعشرون فلان ما ذكره من مصاحبة ابي بكر لرسول الله صلى الله عليه
وآله في الغار لا يدل على فضيلة لانه صلى الله عليه وآله قد لقيه في الطريق فاستصحبه خوفا من ان يظهر سره على الاغيار
وفي هذا المعنى قال المتنبي في بعض قصايده ع ومن نكد الدنيا على الحر ان يرى عدوا له ما من صداقته بد وقد ساعد على المقدمة الاولى محمد بن جرير
الطبري الشافعي في الجزء الثالث من تاريخه حيث روى ان ابا بكر لقي عليا فسأله عن رسول الله صلعم فاخبره انه لحق بالغار
من ثور وقال له ان كان لك فيه حاجة فالحقه فخرج ابو بكر مسرعا ولحق رسول الله صلى الله عليه وآله في الطريق فسمع جرس
ابي بكر في ظلمة الليل فظنه من المشركين فاسرع رسول الله صلى الله عليه وآله في المشي فانقطع شراك نعله فانفلق ابهامه بحجر
فكثر دمها واسرع السعي وخاف ابو بكر ان يشق على رسول الله صلى الله عليه وآله فلحقه وانطلقا ورجل رسول الله صلى الله عليه
وآله يسيل دما حتى انتهى الى الغار مع الصبح انتهى وكان ذلك الدم كما قال بعض الاكابر لعله دم سفك من رسول الله صلى الله
عليه وآله بعد الهجرة لخيانة ابي بكر عليه ولو كان قد توسل في ذلك باشارة يعرف بها رسول الله صلى الله عليه وآله انه صاحبه
لما اسرع في المشي ولا خاف منه ولا جرى دمه واما المقدمة الثانية فقد ساعد عليها ابو القاسم بن الصباغ من مشاهير علماء
اهل السنة في كتاب النور والبرهان فقال في باب ما انزل الله تعالى عن نبيه صلعم ثم فانك قد علمت بما تواتر وما صح من
رسول الله صلى الله عليه وآله من جابر وصدقه رفع الحديث عن محمد بن اسحق قال حسان قدمت مكة معتمرا وناس من
قريش يقذفون اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله فقال حسان ما هذا اللفظ فامر رسول الله صلى الله عليه وآله عليا ان ينام
على فراشه وخشي من ابن ابي قحافة ان يدلهم عليه فاخذه معه ومضى الى الغار انتهى والحاصل ان آية الغار لا توجب فضلا
لابي بكر بل هي شاهدة عليه بالنقص واستحقاق الذم وظنهم ان النبي صلى الله عليه وآله اخذه معه للانس به من بعض
الظن فان الله تعالى آنسه بالملائكة ووحيه وتصحيح اعتقاده انه ينجز له جميع ما وعده وانما اخذه لانه لقيه في طريقه
فخاف ان يظهر امره من جهته فاخذه احتياطا في كتمان سره وكيف يتوهم حصول منقبة له في حضور الغار وقد ظهر
في الغار خطاؤه وزلله لانه لما دخل في ذلك الحرز الحريز والمكان المصون بحيث يأمن الله تعالى لحفظ نبيه صلى الله
عليه وآله مع ما ظهر له من الآيات من تعشيش الطاير ونسج العنكبوت على بابه لم يثق بالسلامة ولا صدق بالآية واظهر الحزن و
المخافة حتى غلب عليه بكاؤه وتزايد قلقه وانزعاجه وبلى النبي صلى الله عليه وآله في تلك الحال الى مقاساته ودفعه الى ... ابرام
ونهاه عن الحزن وزجره نهي النبي صلى الله عليه وآله لا يتوجه في الحقيقة الا الى الزجر عن القبيح ولا سبيل الى صرفه الى المجاز بغير
دليل لا سيما وقد ظهر من جهته ويكاد ما يكون من مظنة فساد الحال في الاخفاء فهو ايضا نهي عن استدامة ما وقع منه و
لم يسكن نفسه الى ما وعده الله نبيه صلى الله عليه وآله وصدقه فيما اخبره من نجاته لم يحزن حيث يجب ان يكون آمنة ولا
انزعج قلبه في الموضع الذي يقتضي سكونه فاي فضيلة في الغار يفتخر بها ابو بكر لولا المكابرة والالداد هذا وقال شيخنا
المفيد قدس سره في بعض مجالسه ان الله سبحانه لم ينزل السكينة قط على نبيه صلى الله عليه وآله في موطن كان معه فيه احد من
اهل الايمان الا عمهم بنزول السكينة وشملهم بذلك كما في قوله تعالى ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا
وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين ولما لم يكن مع النبي صلى الله
عليه وآله في الغار الا ابو بكر افرد الله سبحانه نبيه صلى الله عليه وآله بالسكينة دونه واين بجنود لم تروها فلو كان الرجل



مؤمنا لجرى مجرى المؤمنين في عموم السكينة لهم ولولا انه احدث بحزنه في الغار منكرا لاجله توجه النهي اليه من استدامته
لما حرمه الله تعالى من السكينة ما يفضل به على غيره من المؤمنين الذين كانوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله في المواطن على ما جاء
في القرآن ونطق به محكم الذكر بالبيان وهذا بين لمن تامله وههنا زيادة تدقيق وتحقيق ذكرناها في كتابنا الموسوم بمصايب
النواصب واما الثالث والعشرون فلانه لا دلالة في قوله تعالى ثاني اثنين اذ هما في الغار على فضيلة الرجل اذ ليس فيه اكثر من الاخبار
من عدده وقد يكون ثانيا لغيره من لا يشاركه في الايمان ولا الفضل ولان فيه بيان حال الرسول صلى الله عليه وآله باعتبار دخول الغار
ثانيا ودخول ابي بكر اوله كما نقل في السير فجعل ذلك وصفا لابي بكر والثاني به على رؤس المنابر موقعا في اوهام العوام انه ثاني
اثنين النبي صلى الله عليه وآله في الفضل والشرف ايضا كما غالط به فخر الدين الرازي ايضا في تفسيره وهم على وهم لما عرفت من انه كان
متقدما على النبي صلى الله عليه وآله في دخول الغار وان المراد بثانوية النبي صلى الله عليه وآله تاخره عنه في الدخول واما التقدم
بحسب الفضل والرتبة فلم يستعمل الآية فيه ولا هو لازم منها والا لكان اولى بالصحة ان يقال ان النبي صلى الله عليه وآله ثاني اثنين
ابي بكر في الفضل والشرف وهذا كفر صريح كما لا يخفى وقد عملنا في تفسير هذه الآية وتحقيقها رسالة منفردة فليطالعها من
اراد الزيادة على ما ذكرناه ههنا واما الرابع والعشرون فلان ما ذكره من ان الله تعالى اثنى على ابي بكر ذكرا بالعزة في مواضع
عديدة الى آخره ان اراد ان الله اثنى عليه في ضمن العمومات التي اثنى فيها على عامة المؤمنين او طايفة منهم كقوله تعالى لقد
رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الآية فهذا بعد تسليم كونه داخلا في المؤمنين يشاركه معه فيه كثير من المؤمنين
فلا يفيد افضليته على غيره حتى يستحق بذلك تقدمه على غيره بالخلافة وان اراد به اختصاصه بالثناء فذلك مسلم عليه ما
افتراه ورواه اولياؤه في شان نزول تلك الآيات وتلك الروايات ليست بمتفقة عليها بين اهل الاسلام مع انهم قد خالفوا
ذلك بانفسهم بذكر روايات اخرى دالة على خلافه فان اشهر ما زعموا نزولها في شان ابي بكر قوله تعالى في سورة الليل وسيجنبها
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وقد ذكر بعضهم انها نزلت في
شان ابي ذر رضي الله عنه وبعضهم انها نزلت في حق ابي الدحداح وقد روى هذا ابو الحسن علي بن احمد الواحدي في تفسيره
الموسوم باسباب النزول باسناده المرفوع الى عكرمة وابن عباس هذا حال اختلافهم في شان نزول الآية واما دلالة الآية
على مطلوب القوم منها فقد حملنا في دفع استدلالهم بها سيما ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره رسالة منفردة تضمنها
من الدقايق جما غفيرا واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا واما الخامس والعشرون فلان ما ذكره من انه لو اراد الكاتب
موضع لذكر المناقب لفصل مناقبه في عشر مجلدات جزاف ظاهر لان المذكور في جامع البخاري ومسلم على زعمهم من صحاح
الاحاديث المروية في ابواب المعتقدات الدينية والاحكام الشرعية من الاوامر والنواهي والقصص والاخبار والمواعظ والزواجر
والوعد والوعيد والمناقب والمثالب الى غير ذلك قد جمعها مجلدات مع دخول اكثرها في احد الجامعين في الآخر فمن اين يتاتى للكاتب
ان يفصل مناقب ابي بكر وحده في عشر مجلدات مع انه لا يعتبر الا ما استدل الاول على نحو من المطالب الا بما في الكتابين كما سبق
منه مرارا فالظاهر انه اراد عشر مجلدات ~~من انه لا يعتبر الا استدلال على نحو من المطالب الا بما في الكتابين من الموضوعات~~ مع
هو مقصر في اقتصاره على العشر كما لا يخفى واما السادس والعشرون فلان قوله ولم يفقد احد من الشيعة ان يدعي ان رسول
الله صلى الله عليه وآله غزا غزوة وتخلف عنه ابو بكر الى آخره مسلم لكنهم يقولون كما قال ابن ابي الحديد المعتزلي انه هرب او استتر

وقد مر وبهذا ظهر ان ما ذكره بعيد فلك من انكار فراره من غزوة خيبر من غير ريبة كيف وقد اعترف بذلك
امام اهل السنة فخر الدين الرازي في كتابه الموسوم بالاربعين وغيره من الكتب الكلامية سيما في فتح خيبر فانه سلم في
كتاب الاربعين ما روي من انه بعث النبي صلى الله عليه وآله ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فبلغ ذلك
رسول الله صلى الله عليه وآله فبات ليلته مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الراية رجلا يحبه الله و
رسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار الى آخر الحديث فليطالع هناك واما السابع والعشرون فلان ما ادعاه من اجماع
الامة على ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقدم ابا بكر على اصحابه الى آخره فلعله اراد به اجماع الناصبة وقد عرفت حال دعوى
اجماعهم على اصل خلافة ابي بكر فاذا يكون حال هذا الاجماع مع التزامهم لمفضوليته في مواضع مجرحا فيها عن اثبات افضليته
وتجويزهم تفضيل المفضول على خلاف المعقول وهذا يعلم حاله مما رواه البخاري عن محمد بن الحنفية رضي الله عنه فان المعلوم
من طريقة اهل البيت عليهم السلم خلافه قلت على ما مر ويجيء واما الثامن والعشرون فلان ما صنعه ههنا الناصب المطعون
بالاعراب البوال على عقبيه بخلاف ما وصفه به سابقا بالنطق قاصدا الطعن على فصاحته فما ملاه من كذب لا حافظة
له ومن حضرى بوال في قعر البيت يتمنى من بوله احياء الميت وابقاء ماء وجه اسلافه المطعونين بكيت وكيت و
اما التاسع والعشرون فلان ما رواه عن عبد الله بن عمر في شان تفضيل ابي بكر وعمر مع كونه مردود انتهى جلب النفع
لنفسه ولابيه وشيخه معارض بتفضيل اسامة وتقديمه عليهم وتقديم اسامة فعل وذلك قول وهو مقدم وتوليته وجه
تقديمه متفق عليه متواتر وذلك احادات قيل يمكن ان يكون تقديمه عليهم في ذلك الجيش لكونه اعلم بقيادة الجيش
قلت لما كانت الامامة هي الحكومة في جميع الامور بالنسبة الى الجمهور فيجب ان يكون اعلم في كل امر من كل احد ليكون
حكمه على منهج الحق سيما امر قيادة الجيش فانه جعل طريقة الخلفاء من انهم قوابوا الامام واعظمها وقد اعترف الناصب
بذلك في اوايل هذا البحث فاذا لم يكونوا في امر الجيش اعلم من كل احد لا يجوز كونهم حاكمين على الكل في هذا الامر فلا يكونوا
ائمة واما الثلثون فلان ما ذكره من انه لما قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله جعل ابا بكر في مرضه اماما للناس
تلويحا الى الخلافة آه مما رواه الحسن البصري عن عايشه وقال انه نص خفي على امامة ابي بكر والحسن البصري عن قدماء
الشيعة والشافعي حيث نقل عنه ابو المعالي الجويني انه قال فيه كلام واما عايشه فمع ظهور عداوتها لامير المؤمنين عليه
وكذبها عند الشيعة متهمة في خصوص هذه الرواية لما فيها من جر النفع لها ولابيها وبالجملة الشيعة لا يسلم ان النبي
صلى الله عليه وآله امر بذلك وانما امر به عايشة فقالت للمؤذن مر ابا بكر فليصل بالناس فظن ان النبي صلى الله عليه وآله
امرها بذلك ولما تفطن النبي صلى الله عليه وآله بذلك خرج متكئا على علي عليه السلم والفضل بن العباس ونحى ابا بكر عن المحراب وصلى
مع الناس وقد صرح بذلك ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته الكبيرة المشهورة حيث قال في مدح علي عليه السلم تعريضا
بابي بكر ◦ ولا كان معزولا غداة براءة ◦ ولا في صلوة ام فيها مؤخرا ◦ واهل السنة يوافقون في خروج النبي صلى الله عليه وآله
على الوجه المذكور لكن يقولون انه صلى خلف ابي بكر وقد صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد حيث قال واستخلف في الصلوة
في مرضه وصلى خلفه انتهى وفيه ان النبي صلى الله عليه وآله لو عجز عن الصلوة فكيف خرج وصلى خلفه ولو لم يعجز فلم استخلفه
اللهم الا ان يقال للدلالة على خلافته كما توهم به الناصب وقد بينا فساد هذه الدلالة سابقا وذكرنا ان الامامة الصغرى بعد



من الامامة الكبرى بدليل انها يجوز خلف قريش وغيرهم اتفاقا والامامة الكبرى لا يجوز في غير قريش على قول اهل السنة
بل عندهم انه يجوز الصلوة خلف كل مفضول بل كل بر وفاجر واما الحادي والثلثون فلان ما ذكرها ثانيا رواية عن عايشه انها
قالت لنا رسول الله صلى الله عليه وآله ادعي لي ابا بكر اباك آه مردود بمثل ما مر في روايتها السابقة من ظهور عداوتها لامير
المؤمنين عليه السلم وكذبها عند الشيعة واتهامها بجر النفع الى ابيها وتهمتها في خصوص هذه الرواية وايضا لو كان المقصود
من الحديث الوصية بخلافة ابي بكر كما فهمه الناصب لعلمت تلك عايشة ولسمعت في موضع ابهامها لغت في اظهارها لدى
الحاضرين ولاحتج به ابو بكر يوم السقيفة وما بعده ولم ينقل ذلك على انه يحتمل ان يكون قوله صلى الله عليه وآله ويابى الله والمؤمنون
متعلقا بقوله ويقول قايل يعني اخاف ان يقول قايل ويابى الله والمؤمنون الا ابو بكر مع يجوز ان يكون المراد من المتمني ابا بكر
وبالقايل عمر وما فيه وتشاورهم في اخذ الخلافة لابي بكر فالحديث حجة لنا لا علينا فافهم واما الثاني والثلثون فلان ما
ذكره من الاخبار المروية في شان خلافة ابي بكر معارض بالاخبار الدالة على خلافة علي عليه السلم مدخول بما مر من ان الاخبار الدالة
في شان خلافة علي عليه السلم مما اتفق عليها اهل الاسلام دون المروية في شان خلافة ابي بكر فان الشيعة لا يقبلونها ويحكم
بوضعها واختلاقها فكيف يثبت المعارضة بين المتفق عليه والمختلف فيه واما قوله ذو الاجماع فضل زايد فهو فضل زايد
لغو لا فايدة في ذكره لما عرفت من اعتراف علماء اهل السنة بعدم ثبوت الاجماع في خلافة ابي بكر وان خلافته انما ثبت
باختيار عمر فتذكر واما الثالث والثلثون فلان ما ذكره من انه لما سمع المنافق ان هؤلاء الخلفاء الثلاثة مطعونون
فيه بان الدين المحمدي لا اعتماد به الى آخره مدفوع بان المنافقين لا يفرحون بطعن جماعة اخرى من المنافقين ولا
يقع بذلك ثلمة في الدين لانهم يعلمون ان هذا ليس اول قارورة كسرت في الاسلام ويتذكرون بان مثله قد جرى في دين
موسى عليه السلم من ارتداد اصحابه من بني اسرائيل ومتابعتهم السامري الحمار وعبادتهم للعجل الذي له خوار ومع ذلك لم
يقع في نبوته وحقيه دينه عليه السلم فكذا ما جرى على دين الاسلام من ارتداد بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وآله واخذ
الخلافة من اهل بيته الطهر الكرام ولنعم ما قيل ◦ نيست نقصى زره ارباب كمال ابوبكر ◦ ارفضولى ناقصى بر مسند جيسه
نشست ◦ بر كمالات سليمان نيايد منقصت ◦ چند روزى ديو اگر برجاى آن سرور نشست ◦ ولقد ظهر بحمد الله
تعالى مما قررناه انه لو نزل الناصب المرتاب ◦ جوابا بجميع الابواب ◦ لكان اقرب الى سترعيوب دعوى الاقناب ◦ و
سلامة اذانهم والاذناب ◦ فانه ما زادهم بذلك الا جرحا ◦ وما اذاقهم من اقداح ماء الملام الا قدحا قال المصنف رفع
الله درجته **المطلب الاول** في المطاعن التي رواها السنة في ابي بكر قالوا انه سمى نفسه خليفة رسول الله صلى الله عليه و
آله وكتب الى الاطراف بذلك وهذا كذب صريح لان رسول الله صلى الله عليه وآله اختلف الناس فيه فالامامية قالوا انه مات
عن وصية وانما استخلف امير المؤمنين عليه السلم اماما بعده وقالت السنة كافة انه مات بغير وصية ولم يستخلف احدا
وان امامة ابي بكر لم يثبت بالنص اجماعا بل بيعة عمر بن الخطاب ورضاء اربعة لا غير وقال عمران لم استخلف فان
رسول الله لم يستخلف وان استخلف فان ابا بكر استخلف وهذا تصريح منه بعدم استخلاف النبي صلى الله عليه وآله
وقد كان الاولى ان يقال انه خليفة عمر لانه هو الذي استخلفه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما اجهل هذا الرجل
باللغة فان الخليفة فعيل بمعنى الخالف وخليفة الرجل من يأتي خلفه ولا يتوقف اطلاق الخليفة المضافة الى الشخص باستخلافه

اياه بمعنى خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله الذي تولى الخلافة بعده سواء كان استخلفه او لم يستخلفه فلو
سلمت ان ابا بكر هو يسمى نفسه بهذا الاسم فانه لا يكون كذبا لما ذكرنا ثم انه لا شك ان عليا عليه السلم خاطبه في ايام خلافته
بخليفة رسول الله ولو كان كذبا لما تكلم به ولا خاطبه به ولكن الشيعة في امثال هذه المضايق سعة من التقية والظاهر
ان القوم خاطبوه بذلك ولو انه سمى نفسه بهذا يصح كما ذكرنا فلا طعن اصلا واقول ما اغبى هذا الناصب الشقي الجاهل
بالعرف الشايع المستفيض فان الخليفة وان سلم انه كان في اصل اللغة من يخلف غيره لكن العرف خصوصا عرف الشرع
قد خص هذا الاسم بمن استخلفه من له الامر وجعله خليفة له سواء كان هو الله تعالى والنبي او غيرهما الا ترى في قوله
تعالى في شان آدم عليه السلم اني جاعل في الارض خليفة وفي شان داود انا جعلناك خليفة وفي شان هرون من موسى اخلفني
في قومي وفي شان المنصوص من خلفاء نبينا صلى الله عليه وآله ليستخلفنهم كما استخلف الذين من قبلهم وكذا الحال
في معاملة العامة حتى انه لا يطلق اسم الخليفة على من يجيء صبيان المكتب ويرسلهم اليه الا اذا استخلفه معلم الصبيان
ولهذا روي انه لما جاء اعرابي وقال لابي بكر انت خليفة رسول الله انطق الله لسانه بالحق حتى قال لا فقال فما انت قال
انا الخالفة بعده والخالفة هو الذي لا غناء عنده ولا خير فيه وكذا الخالف وقيل هو الكثير الخلاف كذا قال صاحب النهاية
في تفسير الاثر وبالجملة اذا استخلف واحد رجلا او اجتمع على استخلافه جماعة لم يعهد اليه بصيرة لا يقال للرجل
المستخلف خليفة حاكما عليهم ومثل هذا الا مثل ان يشتري واحد عبدا فاذا اشتراه صار مولاه والمشتري عبد الله و
يدل على تغليطهم في ذلك ايضا ما رواه ابن حجر في صواعقه من ان ابا بكر كان يكتب من ابي بكر خليفة رسول الله صلى الله
عليه وآله فلما كان عمر بن الخطاب ارادوا ان يقولوا خليفة خليفة رسول الله فقال عمر هذا يطول الى آخر الرواية ووجه
التغليط انه لو لم يعتبر في اطلاق الخليفة تعيين السابق كما ذكرنا بل كان يطلق على كل من يخلف غيره لما اصبح الا ان
يقولوا لعمر انه خليفة خليفة رسول الله كما لا يخفى ومن لطايف هذا المقام استدلال بعض مفسري الامامية من ههنا
على ان امر الخلافة يتعلق بالله تعالى وباختياره وبالنص منه وليس لغيره الخيرة في ذلك فان الله تعالى كلما ذكر امر
الخلافة في كتابه الكريم اضافه الى نفسه واشار الى كونه من عنده كما عرفت والحاصل ان مضمون الآيات التي ذكرناها
قبيل ذلك رد على القايلين بان الخلافة يثبت باختيار الناس بل باختيار رجل واحد منهم كما مر من تمثيل صاحب
المواقف لذلك بثبوت خلافة ابي بكر باختيار عمر ان قيل الخلافة الواقعة باختيار الامة راجعة الى الخلافة من الله
تعالى لان الكل واقع بقضاءه وقدره قلنا الكلام من قبيل الفاعل اللغوي وهو من له الفعل في الظاهر فانه المعنى الحقيقي
للفظ اتفاقا واما اضافة عليه بالمعنى الذي ذهب اليه المجبرة فهو مجاز اتفاقا والمصير اليه خلاف الاصل وايضا البناء على
راي المجبرة مع ما عرفت انه ابطله سابقا يستلزم ان لا يحصل الفرق بين خلافة الثلاثة وخلافة يزيد والوليد
المستهدف المصحف المجيد وكل جبار عنيد وهذا نقص وهوان ليس عليه مزيد واما ما ذكره الناصب من ان عليا عليه السلم
خاطب ابا بكر في ايام خلافته بخليفة رسول الله آه فجواب بانه عليه السلم كان يخاطبه بذلك لكن بالمعنى الذي ذكره انه
هو من يخلف غيره ويجلس مقامه بعده ولو كان بالغصب والتغلب فانه لا نزاع في صدق الخليفة بهذا المعنى على كل
من تقمص الحكومة بعد غيره ولو كان متغلبا كعبد الله بن زبير ونحوه من الاموية والعباسية لانه لا دلالة للخليفة بهذا المعنى على

بل م

قرب



قرب وفضيلة من الله تعالى ورسوله وانما المعنى المتنازع فيه الذي يدل على الفضيلة ويتنافس فيه المتنافسون
كون الشخص خليفة لله تعالى ولرسوله باستخلافهما اياه وتعيينهما له وهو المعنى العرفي الذي عرفته على ان الخطاب
بخليفة رسول الله كان نادرا وانما كان المتعارف الخطاب بامير المؤمنين وكان علي عليه السلم يخاطبهم بذلك مرادا به اصل
معناه التركيبي الصادق على المتغلب ايضا لا معناه العلمي الغالب على الامام الحق النايب عن رسول الله صلى الله عليه و
آله قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه تخلف عن جيش اسامة وقد انفذه رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يزل
النبي صلى الله عليه وآله يكرر الامر بالخروج ويقول جهزوا جيش اسامة لعن الله المتخلف عنه انتهى وقال الناصب خفضه
الله اقول كان رسول الله صلى الله عليه وآله يبعث جيش اسامة لطلب القصاص من قتلة زيد وليبلغ خبر قوة الاسلام الى ملوك
الشام فلا يقصدوا المدينة بعد وفاته ولهذا كان يبالغ في بعث جيش اسامة واما قوله لعن الله من تخلف عن جيش
اسامة واما قوله لعن الله من تخلف عن جيش اسامة فهذا من ملحقات الروافض فلما بلغ امر الخلافة الى ابي بكر لم يلائم
الاسلام ان يذهب الخليفة بنفسه سيما وقد ارتد جميع العرب فانفذ ابو بكر جيش اسامة امتثالا لامر النبي صلى الله
عليه وآله وهو بنفسه قام بتجهيز باقي الجيوش وقتال اهل الردة وحفظ الحوزة ومع ذلك استاذن من اسامة
وهو الامير في التخلف فانت ايها المعشر المسلمين من كان يعلم هذه الاحوال هل يجعل على الخليفة القايم بتعبئة
الجيوش وتجهيز العساكر ملامة ومطاعن الذين طعنوا فيه هذا وقد صح ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة وقد قال الشيخ ابن حجر
من ادعى ان ابا بكر كان في جيش اسامة فقد اخطأ لان النبي صلى الله عليه وآله بعد ما انفذ جيش اسامة ~~قال مروا ابا بكر النبي~~
~~صلى الله عليه وآله بعد ما انفذ جيش اسامة~~ قال مروا ابا بكر فليصل بالناس ولو كان مأمورا بالرواح مع اسامة لم يكن رسول الله
صلى الله عليه وآله يأمره بالصلاة بالامامة اقول ان اراد بقوله ولهذا كان يبالغ آه ان ما ذكره من بلوغ خبر قوة الاسلام
من جملة وجوه المبالغة فمسلم ولكن لا يفيده لانه لا يصير عذرا لابي بكر وتأخيره في وجه ظاهر وان اراد انه منحصر فيه فممنوع
كونه مفيدا له ايضا ممنوع بل كان الغرض المهم الاصلي من تنفيذ جيش اسامة وجعل الثلاثة تحت رايته بعدهم عن المدينة
عند وفات النبي صلى الله عليه وآله لئلا يتواثبوا على الامامة بعد النبي صلى الله عليه وآله ولهذا جعل الثلاثة في الجيش ولم
يجعل عليا عليه السلم واما قوله صلى الله عليه وآله لعن الله من تخلف عن جيش اسامة فقد ذكره نبيل الاشاعرة محمد بن عبد الكريم
الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكر الاختلافات الواقعة حال مرض النبي صلى الله عليه وآله حيث قال الخلاف الثاني
في مرضه انه صلى الله عليه وآله قال جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عن جيش اسامة فقال قوم يجب علينا امتثال
امره واسامة قد برز من المدينة وقال قوم قد اشتد مرض النبي صلى الله عليه وآله فلا تسع قلوبنا المفارقة والحالة هذه
فنصبر حتى نبصر اي شيء يكون من امره انتهى فليطالع ثمة حتى يعلم انه من الاصول المسلمة لا من الملحقات ثم لا يخفى على
اهل الفهم وجه استدلال المصنف بالحديث ان الخلفاء الثلاثة تخلفوا عن جيش اسامة وكل من تخلف عنه يكون ملعونا فيكون الثلاثة ملعونين
غير لايقين بخلافة سيد المرسلين ويمكن الاستدلال منه على بطلان خلافة الثلاثة بوجوه اخر الاول ان انكار كل ما
علم بالضرورة انه مما امر به النبي صلى الله عليه وآله سيما في الامور الدينية كفر بالاتفاق وصرح به صاحب المواقف
وقد تخلف الثلاثة عن امر النبي صلى الله عليه وآله لهم بمتابعة اسامة فيكونون كفارا والكافر يستحق اللعن والملامة دون الخلافة

يكن م

والامامة والثالث ان النبي صلى الله عليه وآله لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فالامر بمتابعة اسامة يكون
وحيا وكل من خالف الوحي يكون كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقد تخلف الثلاثة
فلا يكونون مستحقين للامامة الثالث ان من كلام النبي صلى الله عليه وآله يكون ايذاء له قطعا وايذاؤه يوجب استحقاق
اللعنة من الله تعالى لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة فلا يكونوا صالحين للامامة
الرابع ان النبي صلى الله عليه وآله قد جعلهم تابعا لاسامة بالاقدام على ما امرهم به فالم يتم ذلك الامر كان عليهم ان يكونوا
تابعين لاسامة بالاقدام فحكومتهم على اسامة في ذلك الوقت لم يكن مشروعا واذا لم يكونوا حاكما على اسامة فلا يكون لهم
الخلافة التي هي الحكم على عامة المكلفين والحال ان ابا بكر قبل اتمام ذلك الجيش جلس على مسند الخلافة وطلب البيعة من
اسامة ورد عليه اسامة ودعاه الى متابعة امر النبي صلى الله عليه وآله ومتابعة نفسه والدخول تحت رايته واذا بطل خلافة
ابي بكر بطل خلافة اخويه لتلازمهما خلافا للاجماع المركب فتامل لما ذكره الناصب بقوله ولما بلغ امر الخلافة الى ابي
بكر لم يكن ملتفتا الى امر الاسلام ان يذهب الخليفة بنفسه الى الحرب فنقول ان الكلام والطعن والملام في تخلفه في زمان حياة
النبي صلى الله عليه وآله وعند مبالغته في ايام مرضه بتجهيز جيش اسامة كما صرح به الشهرستاني لا على تخلفه بعد وفاة النبي
صلى الله عليه وآله فقط وعند ادراكه للخلافة التي كان تخلفه وتساهله لاجلها واما قوله سيما وقد ارتد جميع العرب الى
آخره فكذب صريح ولو كان كذلك لكان عسكر النبي صلى الله عليه وآله الجيش عليهم اولى لقربهم من المدينة ووقوع سرعتها
بل لم يكن هناك مرتد اصلا كما سبق بيانه آنفا وانما كان هناك طوايف قليلة باقية على كفرهم الاصلي كاصحاب مسيلمة
الكذاب وسجاح وطلحة واما عدة من الطوايف الاخر الذين سموهم ايضا اهل الردة فهم الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر لانكارهم
استحقاقه لخلافة النبي صلى الله عليه وآله كما مر وهم لم يكونوا في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله في مقام المخالفة و
لا في ايام اشتغال ابي بكر بالخلافة حتى يحصل لها الخوف منهم عند تخلفه عن جيش اسامة فلا معنى لقول الناصب وهو
بنفسه قام بتجهيز باقي الجيوش لقتال اهل الردة الى آخره واما ما نقله عن الشيخ الجزري من ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة
فهو بظاهره كلام صادق لا يفيد الناصب ولا يضر لان اسامة واكثر اهل العسكر قد خرجوا عن المدينة قبل وفاة النبي
صلى الله عليه وآله بايام وكانوا ينتظرون لحوق ابي بكر وعمر وعثمان واضرابهم وهم كانوا مختلفين متوقفين في
المدينة يترقبون حال النبي صلى الله عليه وآله فيصدق قوله ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة ولو سلم النقل وسلم ان الجزري
اراد ما فهمه الناصب من انهم لم يكونوا داخلين في ذلك الجيش حسب امر النبي صلى الله عليه وآله فيصير هذا نقضا لما
جزم به الناصب قبل ذلك في قوله ومع ذلك استاذن عن اسامة وهو لا ميز في التخلف فاذن له انتهى مع ان ذلك مخالف
بما ذكره خاتم المحدثين قدس سره في كتاب روضة الاحباب حيث نص على ان الثلاثة كانوا داخلين في جيش اسامة وبما
من شعر ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته المشهورة قال العلى متعرضا على ابي بكر بقوله **شعر** وكان في جيش اسامة
موليا عليه فاضحى لابن زيد مع ابيها ما الانتم لا علي عدم دخول ابي بكر في جيش اسامة بان النبي صلى الله عليه وآله بعد
ما انفذ جيش اسامة قال مروا ابا بكر فليصل بالناس الى آخره فمردود بما سبق من انه بعد انفاذ الجيش خروج جميع من كان
داخلا في ذلك الجيش الى تحت راية اسامة فكذا بظاهر من كلام الشهرستاني وغيره وقد عرفت ان ارادة الانفاذ في

الجملة



الجملة مع بقاء ابي بكر واخوانه في المدينة فلا ينافي حضوره في المسجد المدينة وصيرورته مامورا بالصلوة فيها
على ان كونه مامورا بالصلوة من جانب النبي صلى الله عليه وآله مع النبي صلى الله عليه وآله انه حاضر في المسجد غير خارج
الى معسكر اسامة ممنوع عند الشيعة كما مر وانما المسلم عندهم انه بعد تخلفه كان يحضر المسجد خفية لاستخبار حال
النبي صلى الله عليه وآله فامره عايشة بذلك ولما استشعر النبي صلى الله عليه وآله بذلك تكلف الخروج الى المسجد ونحى ابا بكر
عن المحراب وام بنفسه ولعل تكلفه صلى الله عليه وآله للسرعة في الخروج وتبعيد ابي بكر عن المحراب انما كان لاجل تالمه صلى
عنه وغضبه عليه في تخلفه عن جيش اسامة فتفطن **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها انه قال ان لي شيطانا يعتريني
فان استقمت فاعينوني وان زغت فقوموني وكيف يجوز نصب من يرشد العالم ثم يطلب الارشاد منهم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول هذا ليس من روايات اهل السنة بل من روايات الروافض ولئن سلمنا صحته فان لكل انسان
شيطانا كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله فسال عنه وانت ايضا يا رسول الله فقال وانا ايضا الا ان الله اعانني الله تعالى
عليه فاسلم وهذا من باب انصاف الصديق واما طلب الارشاد فهو من طلب المشورة وقد امر رسول الله صلى الله عليه وآله
بهذا في قوله تعالى وشاورهم في الامر ولم يكن هذا استرشادا بل استعانة في الراي وكذا ايضا مكتوب التابعين وكلام
الصديق ان صح الرواية من هذا الباب **واقول** اولا ان الحديث مما اتفق عليه الفريقان فلا مجال لمنع صحته ويشير بتسليم
صحته تعليل ذلك بقوله فان لكل انسان شيطانا الى آخره وثانيا انا لو سلمنا ما روي من ان لكل انسان شيطانا فهذا لا
يدفع في مقصود المصنف لان استدلاله باعتراف ابي بكر باعتراء الشيطان له والاعتراء انما يتحقق بصدور المعصية
فهذا اعتراف من ابي بكر بان شيطانه مسلط عليه بايقاعه اياه في المعصية وعلم انفكاكها عنه مع ان القول بان لكل
انسان شيطانا مناقض للقول بان بعضا منهم مسلم لان الشيطان في الحقيقة من كان كافرا بالله غالبا على من معه
كما كان لابي بكر وقد اشتبه ذلك على الناصب حال الشيطان والجن فان من الجن من يكون مسلما كما نطق به القرآن
وهو لا يوصف بالشيطان كما لا يخفى والحاصل ان الشرطية المذكورة تدل على ما فيه من طلب المشورة وطلب الارشاد فيما
مرمن ان بناء استدلال المصنف ليس عليها مردود بان طلب الاشارة والارشاد في احكام الحلال والحرام الذي يجب فيها
استقلال الامام يدل على قصور طالبه عن تلك المرتبة والمقام خصوصا اذا صدر بتلك الاسلوب من الكلام الذي
على قايله بالعجز التام **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها قول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها
فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ولو لزم منه خطاء واحد الرجلين لارتكاب احدهما امرا يوجب القتل انتهى **وقال** الناصب خفضه
اقول لم يصح عندنا رواية هذا الخبر ولو كان صح كان تحذيرا من غير ان ينعزه الناس بلا حضور العامة بالبيعة ولهذا
سماه فتنة وكان ذلك لضرورة داعية اليه وذلك ان النبي صلى الله عليه وآله توفي من غير استخلاف والامام يستخلف
النبي صلى الله عليه وآله ليعلم ان نصب الامام ليس من اصول الشرايع بل هو من الواجبات على الامة فالواجب عليهم ان ينصبوا
بعده ولهذا وكل امرها اليهم فلما توفي رسول الله صلى الله عليه وآله اراد الانصار في سقيفة بني ساعدة ان ينصبوا منهم
اميرا منهم وكان هذا سببا للاختلاف الذي كان وقوعه سببا لذهاب الاسلام لضعف القلوب وتزلزلها من
الاسلام بسبب وفات رسول الله صلى الله عليه وارتداد العرب فسارع ابو بكر وعمر الى السقيفة لرفع الاختلاف ودفع

وقد ذكر هذا الحديث القاضي عبد الجبار المعتزلي
في كتابه المسمى بالمغني في الامامة ولجاب عنها
بما اجاب به عنه شيخه ابو علي من انه ان كان
نقصا في ابي بكر لكان قوله تعالى في آدم وحوا
فوسوس لهما الشيطان وقوله فازلهما الشيطان
يوجب النقص في الانبياء ورد عليه الشريف
المرتضى في كتاب الشافي بان ابا بكر خبر عن نفسه
بطاعة الشيطان عند الغضب وانه عادته
فكيف جاز ذلك وليس هذا بمنزلة من يوسوس
له الشيطان ولا يطيعه ويدعوه الى القبيح فلا
ياتيه واما قوله تعالى فازلهما الشيطان فيه بان
المراد بالزلل ههنا حطهما من درجة
الثواب وعدهما من الافضل كما تبين في بابه
من تنزيه الانبياء فاين هذا من ذلك

البيعة ولهذا كان يقول ان البيعة الى حضور جميع الناس واتفاق كل الآراء لكان يخاف منه وقوع الفتنة والاختلاف
فتسارعوا الى عقد البيعة واكتفوا باجماع اهل الحل والعقد وهم كانوا في ذلك اليوم الانصار لانهم كانوا العسكر واهل الحل و
العقد في الخلافة هم العساكر وامراؤها فهذه الضرورة دعت الى استعجال البيعة فلما تم هذا الامر اراد عمران
يبين للناس ان بيعة ابي بكر كانت فلتة دعت اليها الضرورة فلا يعاد والى مثله ولا يجعلوه دليلا فلا يتوجه
في هذا الكلام طعن لا في ابي بكر ولا في عمر واما قوله بان خطاء احد الرجلين للارتكاب اخفهما مما يوجب القتل فهذا
كلام باطل لان الارتكاب حال الضرورة لا اثم في تركه في غير حالها الشرعي واقول يتوجه عليه اولا ان الرواية في جميع الكتب
هو الفلتة بالفاء واللام لا بالقاف والتاء والنون وانما ارتكب الناصب ابدال الحروف وخان في النقل ليبني عليه ما بناه
من المقال وثانيا ان قوله ان النبي صلى الله عليه وآله توفي من غير استخلاف ممنوع اما عند الشيعة فلما بينا من نصه على
علي واما عند اهل السنة فلما نقلنا عن فخر الدين الرازي انه قال ان النبي صلى الله عليه وآله وان لم يستخلف احدا
بالتعيين ولكنه قد استخلف بذكر الوصف والامر بالاختيار فتامل وثالثا ان قوله نصب الامام ليس من الوسائل
مدخول من وجوه ذكرناها سابقا ومن جملتها اعتراف القاضي البيضاوي في بحث الاخبار من منهاجه في الاصول بانه
من اعظم مسائل اصول الدين ومن ههنا يعلم توجه المنع على قول الناصب ولهذا وكل امرها اليهم آه ورابعا انه من اين
علم الناصب ان الانصار لو امروا على انفسهم اميرا كان ذلك سبب ذهاب الاسلام وكيف علم انه لو صار سعد بن عبادة
من كبار اصحاب النبي صلى الله عليه وآله ورئيس الانصار خليفة لوجب تلك المفسدة مع ان الناصب حصر العسكر واهل
الحل والعقد في الانصار ومن البين انهم اذا رضوا به لم يقدر غيره على ذلك على المخالفة واثارة الفتنة والفساد
فظهر ان مسارعة ابي بكر الى السقيفة انما كانت لحب الجاه والطمع في الخلافة لا لتحمل لانت يكلفها الله اهل الخلافة
واي فساد كان يتصور رضى الله بعدما سارع الى السقيفة لمنع الانصار ان يتربص معهم انتظار حضور بني هاشم
وغيرهم من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله واما فساد مخالفة بعض طوائف العرب فلما نشأ والا انكارهم صحة خلافة
ابي بكر وطعنهم في استحقاقه لذلك كما قدمنا بيانه عند استدلال المص على امامة امير المؤمنين عليه السلم بقوله تعالى يا
ايها الرسول بلغ ما انزل اليك الآية فلو انصفوا اعترفوا بانه كان الواجب عليهم في ذلك اليوم ان يجتمعوا في باب دار
النبي صلى الله عليه وآله مشتغلين بمصيبته وتعزية اهل بيته الى ان يتفرغوا للنظر في حال الامام على تقدير عدم
النص من النبي صلى الله عليه وآله مشتغلين بمصيبته وتعزية اهل بيته الى ان يتفرغوا للنظر في حال الامام على تقدير
علم النص من النبي صلى الله عليه وآله وايضا المبادرة الى تعيين الامام بحيث تركوا اهم الاشياء كتجهيز النبي صلى الله عليه
وآله وتعزيته ينافي ما ذكره عمر عند مرض النبي صلى الله عليه وآله حيث قال حسبنا كتاب الله بل نقول لو كان صادقا
في قوله هذا لكان الواجب عليه ان لا يميل الى سقيفة بني ساعدة لمدافعة الانصار ولو جوز ان يكون في مسارعته
اليها كان الموافق لما اعترف به من كفاية كتاب الله ان يقول لهم لا حاجة لنا ولكم الى تعيين امير حسبنا كتاب الله
بل نقول لو كان صادقا في قوله هذا لكان الواجب عليه الا ان يقول حسبنا ابو بكر احسن التامل فان هذا من
خواص هذا التعليق ومع ذلك حقيق كيف لم يسارعوا الى الجهاد الذي يوم بدر ويوم احد ويوم حنين وغيرها

194

من ايام غزوات النبي صلى الله عليه وآله وقد قعدوا يوم الاحزاب في خيامهم وعمرو بن عبدود يناديهم ويطلب البراز
فصمتوا وخمدوا جميعهم فلم يقم اليه احد منهم وكذلك يوم مرحب انهزموا اقبح هزيمة فلما لم يظهر منهم المسابقة
والمسارعة في تلك المشاهد لنصرة الدين علم ان مسارعتهم يوم السقيفة انما كانت لنيل الرياسة وطلب الجاه و
حب الدنيا وحسد الآل عليهم السلم كما صرح به الغزالي في كتابه الموسوم بسر العالمين ولله در القائل في شان علي عليه السلم
ومن سبقه في الخلافة وعلى الخلافة سابقوك وما سبقوك في احد ولا بدر وتلخيص الكلام ان كل من يستحق
ان يخاطب يعلم ان اهل السقيفة لو اتفقوا مع اهل البيت في وقعتهم وتوافقوا فيما اصابهم من مصيبتهم بوفات
رسول الله صلى الله عليه وآله ويسكن ما بهم من حزنهم في تجهيزه ويجتمع المهاجرون والانصار من اهل الحل والعقد واولي
القرابة واكابر الصحابة مثل علي والعباس وعقيل وسلمان وابي ذر وعمار والمقداد وحذيفة بن اليمان رضوان الله
عليهم لكان خيرا لهم واصوب والى الصلاح والرشاد اقرب ومن الشبهة والريبة ابعد لان الامر كان امرا عظيما
وخطبا جليلا وحادثة لم يسبق بمثلها في العالم فلما استعجلوا ولم يجيبوا ابهم ولم يلتفتوا اليهم مع قرابتهم ومنزلتهم
من رسول الله صلى الله عليه وآله بل لغاية حرصهم على الملك تصارعوا عن مصيبة رسول الله صلى الله عليه وآله غافلين عن
موافقة اهل بيته وتجهيزه ذاهلين كان لم يقع في الاسلام وقيعة ولم ينزل بهم مصيبة فلا جرم ظهر الفساد وكثر
العناد ووقع الخلاف والاختلاف والنفاق والشقاق حتى قال قائلهم ابسطوا يدك يا عمر او ابا عبيدة وقال عمر بل بايع ابا
بكر وقال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم فقال بعضهم منا امير ومنكم امير وقال الآخرون نحن الامراء وانتم
الوزراء وقال احدهم قتلتم سعدا وقال الآخر قتله الله وسل الزبير سيفه وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال
ابو سفيان ارضيتم يا بني هاشم ان يليكم تيمي وقيل الى غير ذلك وكان قول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها
اشارة الى هذه الفتن المحترقة الرواق المشيدة الطاق القائمة باهلها على ساق فصارت هذه الفلتة في البيعة
حجة لامير المؤمنين عليه السلم وحجة على اهل النكث حتى احتج عليهم وقال لهم لم يكن بيعتكم اياي فلتة ولم يكن امري وامركم واحدا
اني اريدكم لله وانتم تريدونني لانفسكم ايها الناس اعينوني على انفسكم وايم الله لانصفن المظلوم ولاقودن الظالم
بخزامته حتى اورده منهل الحق وان كان كارها مع ان رسول الله صلى الله عليه وآله قضى ما عليه وبلغ ما انزل اليه وبصرهم
وبشرهم وانذرهم وحذرهم واتخذ عليهم الحجة واوضح لهم المحجة وقدم اليهم بالوعيد وانذرهم بين يدي عذاب شديد
كما علم من حديث الحوض وغيره مما وقع فيه التحريض وحاشا انه اذا سلم الناصب الشقي في تاويل كلام عمر ان بيعة ابي بكر كانت
فلتة دعت اليها الضرورة فكان مثل ذلك مما دعت اليه الضرورة ايضا فاي معنى لمنع المعاودة اليه معللا بان الامر كان
حال الضرورة لا اثم في تركه في حال غيرها فظهر ان ما ذكره من الطامات انما كان للمغالطة وتفويت حقيقة المرام عن
الناظر في الكلام كما هو شان البهوت المجهول الذي اخل زمانه واختل نظامه بل نقول ان تخلف الثلثة في المدينة
من جيش اسامة صار منشأ الاختلاف بين المسلمين كما صرح به صاحب الملل والنحل فان النبي صلى الله عليه وآله كان اعلم
بعاقبة الامر بعده وانهم لو لم يتخلفوا وساروا مع اسامة لا يتوجه خلل ولا يحدث فتنة بين اهل المدينة وان توجه
يندفع باهل بيته وباقي المهاجرين والانصار فالقول بان الضرورة دعت الى الاستعجال في امامة ابي بكر تعسف وجهل

لا يخفى على اولى النهى ومن مضحكات تاويلهم لكلام عمر هذا ما نقله الشارح الجديد للتجريد حيث قال واجيب بان المعنى انها كانت فجاة وبغتة ووقى الله شر الخلاف الذى كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة فاقتلوه انتهى وارتكاب هذا القدر من التطويل فى مقام التاويل مما لا يصدر الا عن المتحير المبهوت او عن ملاحظ الموت قال المص رفع الله درجته ومنها قول ابى بكر اقيلونى اقيلونى فلست بخيركم وعلى فيكم فان كان صادقا لم يصلح للامامة والا لم يصلح لها ايضا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا الكلام فهو من باب التواضع وتاليف قلوب التابعين وحق الامام ان لا يفضل نفسه على الرعية ولا يتكبر عليهم وقد قيل الله قال هذا بعد ما شكى بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله استبداره الخلافة من غير انتظار لحضورهم فقال اقيلونى فانى لا اريد الخلافة وليس هو عندى بحق لا اقدر على طرحها وهذا من باب الاستعطاف بترك الايالة والحكومة كما روى ان امير المؤمنين عليه السلم كان يقول لا يسوى الخلافة عندى نعلا مخصوفا ومن حمل امثال هذا الكلام على ظاهر ما ذكرنا وجعلها من المطاعن فهو جاهل بعرف الكلام انتهى واقول يرد عليه اولا ان الرواية صحيحة رواها ابو عبيد القاسم بن سلام مصنف كتاب الاموال عن هشام بن عروة عن ابيه وهى مذكورة فى التجريد مسلمة عند شارحيه من اهل السنة وفى ما نقله الناصب ههنا من وجه قول ابى بكر لذلك دلالة على ثبوتها عند بعض اصحابه و فيما سياتى به فى ذيل نوع قول المص ومنها انه طلب هو وعمر احراق بيت امير المؤمنين عليه السلم الى آخره من نسبة رواية هذا القول الى اصحاب الصحاح قد حكم بصحته وثبوته عند الثقات فما اتى به من التشكيك بقوله ان صح غير صحيح ومن خواص هذا التعليق ما سنحقق ههنا من ان قول ابى بكر هذا دليل على عدم جواز تفضيل المفضول بما لا تنفث اولياء المجوزين له وثانيا ان التواضع وهضم النفس فى امر الدين والخلافة غير معقول كيف ولا يستقيم و ثوق بكلامه لعدم العلم بقصده وايضا القول المذكور كما اشار اليه الناصب انما وقع من ابى بكر عند تعريض الناس عليه بانه لا يليق بالامامة مع وجود على عليه السلم فلو كان غرضه التواضع وهضم النفس لما خص الحسن بعلى عليه السلم بل قال اقيلونى فان كل واحد منكم خير منى كما قال عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات فى البيوت وان كان هذا منه اعترافا بالواقع فتدبر وثالثا ان قوله وقد قيل هذا بعد ما شكى الى آخره مجرد تمويه وتلبيس اذ بلا نرتبط باطلا لظهور انه لا يربط بين اظهار عدم التعلق بالرياسة والخلافة على الاطلاق وبين طلبه لكافة والقضية معللا بان غيره لخير وافضل منه وما نقل عن على عليه السلم لو صح فهو من قبيل الاول فالاستشهاد به لا يصلح الا للمغالطة الصبيانية واخوان الناصب من اهل العميان نحو من جهله ما فعله من التمويه والتلبيس تفسيره قول ابى بكر فلست بخيركم وعلى فيكم بقوله فانى لا اريد الخلافة وليس هو عندى بحق لا اقدر على طرحها فان هذا الكلام مباين لما قاله ابو بكر وانما هذا الكلام آخر صدر عن عمر عند ملاقاة اويس القرنى رضى الله عنه وملاحظة تجرده ورفع تعلقاته فاراد ان يتشبه به فى المقال فقال لاويس رضى الله عنه من الذى يشترى منى الخلافة بغير واحد فقال اويس له لا يفعل ذلك عاقل ولكن اطرحها حتى ياخذها من يريدها هذا حاصل ما ذكره الشيخ العارف فريد الدين العطار قدس سره فى كتاب تذكرة الاولياء ولا يخفى ان كلام اويس رضى الله عنه صريح فى طعن عمر وانه فى ارتكاب الخلافة واعتقاد جريان البيع والشراء فيها قد خالف

النقل



العقل لان العقل الحكيم بان نصب الامام يكون من الله وشراه من ابى بكر وبيعه من عثمان مخالف للعقل والنقل وفيه تصريح ايضا بانه لا يجب ترك الخلافة وان قلبه فى تلك الدعوى لا يوافق لسانه والا لما اخلاص فيها لا يتوقف على بيعها ولو كان صادقا فى ارادة بيعها لاشتراها كل من طلحة والزبير ومعوية بجوامع الجنان والاركان فضلا من خبز مهان لكن الجا علموا ان عمر ليس بمريد بيع الخلافة واستحكما ان ابا بكر لم يكن فى اقالتها سابقا صادقا وان صدر ذلك منهما كان خدعة وريا للناس ولاجلهم لم يسارعوا الى الاشتراء ليعلموا ان عمر فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا قال المص رفع الله درجته ومنها قوله عند موته ليتنى كنت سالت رسول الله صلى الله عليه وآله هل للانصار فى هذا الامر حق وهذا شك فى صحة ما كان عليه وهو الذى رفع الانصار لما قالوا منا امير ومنكم امير بقوله الائمة من قريش فان كان الذى رواه حقا كيف حصل له الشك والا فقد دفع بالباطل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من باب الاحتياط وزيادة الايقان ولانه لما دفع الانصار عن الخلافة كان بتقواه يدعوه الى طلب النص فاما حديث الائمة من قريش فلم يروه ابو بكر بل رواه غيره من الصحابة وكان هو لا يعتمد على خبر الواحد وكان يتمنى ان يسمع هو بنفسه من رسول الله صلعم حقية الانصار فى الخلافة وهذا من غاية تقواه وحرصه على تحصيل زيادة العلم والايقان انتهى واقول قول ابى بكر فى تلك الحال التمنى صريح فى شكه ولا يعهد طلب زيادة الاطمينان بمثل تلك العبارة كما لا يخفى وما ذكره من ان ابا بكر لا يعتمد على الخبر الواحد مخالف لاصول اهل السنة فانهم يعتمدون على الخبر الواحد ولا يزالون يذمون الشيعة بتوقفهم فى مخالفة ذلك وبالجملة قول ابى بكر صريح فى قيام احتمال بطلان خلافته عنده مع ان استحقاقه للخلافة يتوقف على الجزم بذلك الاستحقاق فيكون نقضه الخلافة تصديا لامر من غير استحقاق وترويسا لسوا الاتفاق ثم اقول ان الانصار لم يدعوا الخلافة بل التمسوا امارة واحد منهم فقط كما يدل عليه قولهم منا امير ومنكم امير فلم يكن هناك وجه للشك فى انه هل كان للانصار حق فى امر الخلافة والامامة اولا حتى تدعوه تقواه الى طلب النص عليه والسؤال عنه ولعل اظهاره الشك فى حق الانصار انما كان ليوقع فى الاوهام ان كان جازما فى عدم تعلق حق اهل البيت عليهم السلم بذلك لئلا ينازعوا بعده فى خلافة عمر وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون قال المص رفع الله درجته ومنها قوله فى مرضه ليتنى كنت تركت بيت فاطمة عليها السلم ولم اكشفه وليتنى فى ظلة بنى ساعدة كنت ضربت يدى على يد احد الرجلين فكان هو الامير وكنت الوزير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من التبرى عن الايالة والخلافة كما هو دأب العارفين بالله ويكون تحذيرا لمن ياتى بعده ليعلم ان امر الخلافة صعب وفى طمع فيه كل محرص وهذا من باب الشفقة على الامة سيما الخلفاء وارباب الولايات ولا يتصور فيه طعن واما ما ذكر من ترك بيت فاطمة فلم يصح بهذا رواية قطعا انتهى واقول تخصيص ابى بكر بضرب اليد على يد احد الرجلين يدل على انه اعتقد ان المستحق للخلافة كان احد الرجلين دونه فندم ولا انفصال السابقة على نفسه فى حال المرض وقال ليتنى لم اتصد للخلافة وتمنيت ان يكون وزيرا لاحدهما يدل على انه لم يخرج عن قلبه حب الرياسة ولم يعد امر الخلافة صعبا فلم يكن غرضه ما ذكره الناصب من تقليده لدأب العارفين فى تحقيه من ان تحت بعدهم لظهور ان الوزارة اصعب من الامارة كلا ان وزر الامير على الوزير ايضا كما لا يخفى واما قصة كشف البيت فقد كشف اهل النقاب الخفاء عنها واعترف بها ابن قتيبة من اهل السنة فى كتاب السياسة وابن ابى الحديد المعتزلى فى شرح النهج وغيرهما فى غيرهما فالانكار بارد والمنكر جبس مارد قال المصنف رفع الله درجته

ان الامر يحتاج الى التنصيص الخاص من رسول الله صلى الله عليه وآله ومن لم يكن له نص فلا يكون صاحب الامر على غيرهم قد صرح في نفسه انه ان يقول على اند عليه السلم قد ابى وقد قيل انه نرد وقال بل ويكون ليطمئن قلبى وقد قيل بما غرق الاموات لم ارادات ترحم ان ذلك ما كان على ذلك فاشاء ان عيني انا بيا ان كان على ذلك قادرا فانه لم يفعل ذلك فتلك قلنا وليطمئن قلبى اى امر تعمد بسعول ان القتل ويجوز ان يكون طلب ذلك لمغفرة وقد سال ان يعرف الامر تعالى فيه فقال ليطمئن قلبى اجابتك لى على ان اقدر على قوم ولم يرد ليطمئن قلبى الى انك بقدرت ان تقتل الموتى ليطمئن تطمئن من قلبه بانك كان مطمئنا ولى نحو يريد ابو بكر من التفضل اكثر من قوله ان هذا الامر لا يصلح الا لهذا الحى من قريش و الائمة من قريش واى فرق بين ما يقال عند الموت وما يقال قبله اذا كان محفوظا معلوما لم يرتفع حكمه ولم ينسخ وبعد فظاهر الكلام لا يقتضى تخصيصه بزيادة الايقان ونحن مع الاطلاق والظاهر منه سره

ارتكاب هذه الامور انما هو من باب الفضل الذي خص به العارفين بالله لا يناسب الاولياء المعصومين عليهم السلم ولا لمن ادعى مقام الامامة

عزل ابي بكر عن اداء سورة البراءة

ومنها ان النبي صلى الله عليه وآله لم يوله شيئا من الاعمال وولى عليه غيره ومنعه لاداء سورة البراءة ثم رده فمن لم يستصلح لاداء
آيات كيف يستصلح للرياسة العامة المتضمنة لاداء جميع الاحكام الى عموم الرعايا في سائر البلاد انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول دعوى عدم توليته دعوى زورها باطل بخلاف المتواتر فانه لا نزاع بين احد في ان ابا بكر كان وزير رسول الله صلى الله عليه وآله لا يصدر
في شيء ولا يقدم على امر الا عن رايه ومشاورته وكان امير المؤمنين علي عليه السلام يقول كثيرا ما سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله
يقول ذهبت انا وابو بكر وعمر وجئت انا وابو بكر وعمر وقلت انا وابو بكر وعمر فلا امر في الاسلام ولا تولية ولا عزل الا برايهما
ومشاورتهما ثم ان في معظم الغزوات كان ابو بكر صاحب راية المهاجرين وكان في غزوة تبوك وهي آخر غزوة غزاها رسول
الله صلى الله عليه وآله وما اجتمع له من العساكر غزوة مثل ما اجتمع في هذه الغزوة وكان صاحب الراية الكبرى ابا بكر ثم انه تولى الحج
في سنة تسع من الهجرة وانما بعث عليا بقراءة سورة البراءة ونبذ العهود فقد ذكرنا سببه ثم نقول لهذا الرجل العامي الجاهل
بالاخبار والآثار كان ابو بكر يستصلح لاقامة الدين من اول قتال اهل الاسلام الى آخر ما قاتلهم الى ان زعم انه لم يقدر
على قراءة عشر من القرآن على العرب عهد الفتح وهو امير الحاج ونائب رسول الله صلى الله عليه وآله في الحج من غاية جهلك الا تعلم
الست تدعي انه لما لحقه علي رجع قبل الحج فيا ايها الجاهل من حج تلك السنة ان رجع ابو بكر اتدعي ان عليا كان امير الحاج تلك السنة
يخالف الخبر المتواتر ام تدعي انه لم يحج في سنة تسع احد فكل هذا من جهلك وبغضك اما تستحيي من ناظر في كتابك يا سفيه
البطال ثم من تولى الامامة والتقدم بالمسلمين ايام مرض رسول الله صلى الله عليه وآله اتدعي انه لم يصل بالناس او لم يامره رسول
الله صلى الله عليه وآله بالصلاة في ايام المرض وكل هذا مما يدعيه باطل ويخالف صحاح الاخبار الجارية مجرى المتواترات واي
ولاية اتم من ولاية الصلاة وقد قال ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يصل خلف احد من امته الا خلف عبد الرحمن
بن عوف في ركعة من السفر والا ابا بكر الصديق ثم انك لا تستصلحه لولاية امر من الامور رايت وويل لك مما افترى الجاهل الجاهل
انتهى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى عدم النزاع بين احد في وزارة ابي بكر لرسول الله صلى الله عليه وآله
مدفوعة بنزاع غير واحد من الشيعة في ذلك كيف وقد جرت عادة الانبياء والسلاطين على جعل الوزير كما يرشد اليه
وزارة آصف لسليمان وو وزارة هرون لموسى عليهما السلام وغير ذلك وقد ثبت وزارة علي عليه السلام للنبي صلى الله عليه وآله لقوله
صلى الله عليه وآله له عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى فمن يدعي مشاركة ابي بكر معه عليه السلام في الوزارة فعليه اقامة الدليل
دونه خرط القتاد وقوله ان النبي صلى الله عليه وآله لا يصدر في شيء ولا يقدم على امر الا عن رايه ومشاورته غير مسلم فانا نسلم
انه كان يشاورهم تاليفا لقلوبهم واستعلاما لما في باطنهم من الوفاق والنفاق لا لحاجة الى آرائهم واستعانة بنتائج علومهم
كما مر مفصلا فتذكر واما ثانيا فلان قوله وكان امير المؤمنين علي عليه السلام يقول كثيرا ما سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول الى
آخره كذب من الناصب على النبي صلى الله عليه وآله وعلى وصيه عليهما السلام ومن العجب انه يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله ثم
يرفع ذلك عن علي عليه السلام لئلا ينازع فيه الشيعة والدليل على اهمال الناصب ههنا الكذب والافتراء انه ذكر في سائر المواضع
تلك ذكر علي بقوله عليه السلام وههنا لما اراد ان يوضع الحديث على لسانه عليه السلام قرن ذكره بقوله عليه السلام ليظن الناظر ان الناصب
حيث اتى بتعظيم علي لا يستبعد ان يكذب عليه وهذا الظن انما يتوقع من حمقاء اهل السنة واما اذكياء الشيعة فلا يشكون ان يدب
عنهم مثل هذه التمحلات ثم ان قصد بذهاب النبي صلى الله عليه وآله مع ابي بكر وعمر ذهابه معهما الى عيادة مريض او تشييع جنازة

قوله تعالى حكاية عن موسى اجعل وزيرا من اهلي هرون اخي اشدد به

اوتنزه

199

او تنزه حديقة فلا اختصاص لمثل هذه المعية بهم وان قصد به ذهابه الى مبارزة عدو ودفع صائل ونحو ذلك فمن البين
انهم لم يبارزوا احدا في مدة عمرهم قط لا منفردا ولا مع مشاركة غيرهم نبيا كان او صاحبا او غيرهما وكذا الكلام في
قوله جئت انا وابو بكر واما قوله قلت انا وابو بكر فاشكل من الاولين اذ لا يظهر وجه اجتماع قوله صلى الله عليه وآله مع قولهما
في الاحكام الشرعية لانه كان بالوحي الالهي وكذا فيما يتعلق بتلك الاحكام من الامور الدنيوية والمشاركة في غير ذلك مما لا
فضيلة فيه وكيف يشاركه مع النبي صلى الله عليه وآله في القول من لم يعرف الكلالة والاب ويعترف بان كل الناس افقه منه حتى
المخدرات في الحجال واما ثالثا فلان قوله في معظم الغزوات كان ابو بكر صاحب راية المهاجرين كاذب كغيره مما تقدم على
ما يرشد اليه كتاب روضة الصفا وروضة الاحباب وغيرهما من كتب السير والمغازي نعم في بعض الغزوات كخيبر وقد
امتحنهم النبي صلى الله عليه وآله باعطاء الراية فرجعا بها وانهزموا كما عرفت سابقا واما قوله وكان في غزوة تبوك صاحب الراية
الكبرى فليس في صحيح البخاري ومسلم من ذلك عين ولا اثر ولو صح فانما كان لما ذكره صاحب كشف الغمة وغيره من ان الله تعالى
اخبر النبي صلى الله عليه وآله بانه لا يحتاج فيها الى حرب ولا يمنى بقتال وصعوبة الامور تنقاد له بغير سيف فخرج النبي صلى الله
عليه وآله بنفسه مع العسكر الكثير كما وصفه الناصب واستخلف عليا عليه السلام في اهله وولده وازواجه ومهاجرة للمدينة
فلو كان الراية في هذه الغزاة بيد علي عليه السلام جاز ان لم يكن فضيلة ولو علم الله ان نبيه صلى الله عليه وآله يحتاج في هذه الغزوة الى حرب
لم ياذن في تخلف علي عليه السلام ولم يرض بالبعد عنه وتوقفه واما رابعا فلان ما ذكره من تولي ابي بكر للحج فقد مر بيان كذب
ذلك مع بيان منشأ توهمه فيه وبيان ان ما ذكره من سبب بعث علي عليه السلام لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل واما
خامسا فلان قوله كان ابو بكر يستصلح لاقامة الدين الى آخره فان اراد به اقامة الدين وتقويمه اولا فذلك محمود في قبال الكفرة
ودفعهم بالحجة كما رفعه مسلم لكن الظاهر ان مثل ذلك لا يسمى في العرف اقامة للدين وان اراد به صرف ماله في سبيل
الله فقد عرفت ان هذا ايضا من موضوعات اوليائه وان اراد به انه كان الفا لعايشة او من جملة سواد عسكر النبي صلى الله
عليه وآله فلا تقوم به للدين بمجرد ذلك لان الانبياء والملوك ربما يكونون في الارذال المصلحة دعت اليها المقام والحال
كونه من سواد العسكر يشير الى خبر ابي هريرة ونحوه من مؤلفة القلوب واما سادسا فلان ما ذكره بقوله الى ان زعم انه لم يقدر
على قراءة عشر من القرآن الى آخره مدخول بان الخصم لا يزعم ذلك اصلا للعلم بانه لو لا اقتدار ابي بكر على قراءة العربي لما
جعله قريش معلما لصبيانهم وانما يعتقد ان الله تعالى ورسوله لم يجعلاه اهلا في اداء ذلك وعلما انه ربما خان في
الاداء كلا او بعضا مواطئة مع الكفار واخل بالمصلحة او لانه ربما استخفه قريش لجبنه ورذالة قومه ولم يمكنه من
الاداء او لانه ربما سال احد عن معنى بعض تلك الآيات فيعجز عن بيان ذلك ويفضح كما عجز عن بيان معنى الكلالة والاب وغيرهما
وكان ذلك موجبا لاهانة سيد المرسلين صلوات الله عليه وآله واما سابعا فلان قوله من حج تلك السنة ان رجع
ابو بكر اتدعي ان عليا كان امير الحاج مدخول بانا نختار ذلك قوله يخالف الخبر المتواتر قلنا اين الخبر فضلا عن تواتره وكان
الناصب نسي ما ذكره سابقا من ان الخبر المتواتر منحصر في واحد او اثنين وتوضيح هذا انا قد بينا سابقا ان ما رواه المصطفى
من جامع الاصول وغيره من الروايات المعتبرة صريحة في رجوع ابي بكر عن الطريق وان الوقت لم يكن متسعا لان ادرك ابو بكر
ايام الموسم بعد ذلك لان الانفاد مع علي عليه السلام كان في اول يوم من ذي الحجة واداها علي عليه السلام يوم عرفة ويوم النحر فكيف وصل ابو بكر

قال الشريف المرتضى رضي الله عنه في الشافي وبعد فلو سلمنا ان ولاية الموسم لم تنفسخ عن ابي بكر لكان الكلام باقيا لانه اذا كان ما ولي مع تطاول الزمان الا هذه الولاية ثم سلب شطرها والاعظم منها فليس ذلك الا تنبيها على ما ذكرناه من عدم صلاحية الرجل لذلك

بعد رجوعه من اثناء الطريق ونبيا منشا لو توهم امارة الحج وفساده فنقول ان يكون امير الحج في تلك السنة علي عليه السلم
او عتاب بن اسيد الذي كان في السنة السابقة اميرا ثم ما زعمه من ايضاحه ان اداء البراءة كان هينا بعد فتح مكة مردود
بان قضية البراءة وان وقعت بعد فتح مكة لكن المشركين قد استولوا بعد ذلك ونقضوا العهد كما صرح به الرازي
في تفسيره حيث قال روي ان النبي صلى الله عليه وآله لما خرج الى تبوك وتخلف المنافقون وارجفوا الاراجيف جعل
المشركون ينقضون العهد انتهى واذا كان الامر على هذا الوجه جاز كما ذكرنا سابقا ان الله تعالى لما علم ان ابا بكر رجل ضعيف
القلب ربما يخاف على نفسه في اداء الآيات ولم يات بما هو حق الاداء او لغير ذلك من الوجوه التي ذكرناها وليس مراد
المص انه استرجع لعدم الوثوق عليه بمعنى انه كان يسرق بعض الآيات كما فهمه الناصب واما ثامنا فلان قوله لانه
انه لم يصل بالناس آه تكلم بلسان الامامية فلا وجه للاستفهام الانكاري لظهور ان صلوة ابي بكر بالناس لم يكن
بامر النبي صلى الله عليه وآله وانما كان بامر عايشة وانه لما استشعر النبي صلى الله عليه وآله تكلف الخروج الى الصلوة بنفسه ونحى
ابا بكر عن المحراب وقد سبق ما يدل على هذا مما رواه شارح المواقف وذكره ابن ابي الحديد في قصيدته المشهورة بقوله
ع وكان في صلوته ام فيها موخرا واما روايات صحاحه فهي بمقام عندنا بل في نفس الامر كما اشبعنا الكلام فيه سابقا
واما تاسعا فلان ما ذكره بقوله وان ولاية الصلوة اتم من ولاية ... مدخول بما مر ايضا من ان الامامة الصغرى غير دال
على الامامة الكبرى بدليل انها يجوز خلف قريش وغيرهم بل عندهم انه يجوز خلف كل بر وفاجر كما مر والامامة
الكبرى لا يصح من غير قريش على قول الخصم وايضا قد صح عند الخصم ان النبي صلى الله عليه وآله قدم عبد الرحمن بن عوف حين
خلف ومضى ليصلح بين قبيلتين من الانصار فعاد وقد فاتته المغرب وقد قدم الناس عبد الرحمن بن عوف فلما
اتى النبي صلى الله عليه وآله صلى خلفه وهذا على تقدير صدقها ابلغ من تقديم ابي بكر ولم يدع احد الامامة لعبد الرحمن
بن عوف وفاقا وايضا فانها معارضة بتامير علي عليه السلم على المدينة ولم يعزله وهذا التامير ادل على الامامة من الصلوة
لانها جزئي في ضمن كلي وايضا قد نقل المص سابقا الرواية المشتملة على رده من مسند احمد بن حنبل فدل على ان الرواية
المخالفة المذكورة في كتب المتاخرين عنه موضوعة لان قصة البراءة من المتواترات فلا يجوز ان يكون خفيا على مثل احمد
مع تقدمه على غيره من المحدثين في الزمان والفضل ويكون في مدة عمره معتقدا لذلك وبالجملة لو كان الحديث الدال
على عدم الرد موجودا لذكره احمد ايضا كما ذكر حديث الرد وليس فليس واما عاشرا فلان ما رواه عن ابن عباس غير مروي
من طريق الشيعة فلا يقوم حجة عليهم كما مر مرارا وقصد الناصب الى ذلك لا يروج الا على الجاهل بان حديث الخصم لا يقوم حجة
على خصمه فتامل قال المص رفع الله درجته ومنها انه منع فاطمة ارثها فقالت له يا ابن ابي قحافة اترث اباك ولا ارث
ابي واحتج عليها برواية تفرد بها هو عن جميع المسلمين مع قلة رواياته وقلة علمه وكونه الغريم لان الصدقة تحل عليه
فقال لها ان النبي صلى الله عليه وآله قال نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة والقرآن يخالف ذلك فان صريحه
يقتضي دخول النبي صلى الله عليه وآله فيه بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وقد نص على ان الانبياء يورثون فقال الله تعالى
وورث سليمان داود وقال عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث
من آل يعقوب وناقض فعله ايضا هذه الرواية لان امير المؤمنين عليه السلم والعباس اختلفا في بغلة رسول الله صلى الله عليه

آله



وآله وسيفه وعمامته وحكم بها ميراثا لامير المؤمنين عليه السلم ولو كانت صدقة لما حلت على علي عليه السلم وكان يجب
على ابي بكر انتزاعها منه ولكان اهل البيت الذين حكى الله تعالى عنهم بانهم طهرهم تطهيرا مرتكبين ما لا يجوز نعوذ
بالله من هذه المقالات الردية والاعتقادات الفاسدة واخذ فدك من فاطمة عليها السلم وقد وهبها اياها رسول
الله صلى الله عليه وآله فلم يصدقها مع ان الله تعالى طهرها وزكاها واستعان بها النبي صلى الله عليه وآله في الدعاء على
الكفار على ما حكى الله عنهم وامره بذلك فقال الله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم وكيف
يامره الله تعالى بالاستعانة وهو سيد المرسلين بابنته وهي كاذبة في دعواها غاصبة لمال غيرها نعوذ بالله من ذلك
فجاءت بامير المؤمنين عليه السلم فشهد لها فلم يقبل شهادته وقال انه يجر الى نفسه وهذا من قلة معرفته بالاحكام ومع
ان الله تعالى قد نص في آية المباهلة انه نفس رسول الله صلى الله عليه وآله فكيف يليق بمن هو بهذه المنزلة واستعان به رسول
الله صلى الله عليه وآله بامر الله تعالى في الدعاء يوم المباهلة ان يشهد بالباطل ويكذب ويغصب المسلمين اموالهم نعوذ
بالله من هذه المقالة وشهد لها الحسنان عليهما السلم فرد شهادتهما وقال هذان ابناك لا اقبل شهادتهما لانهما يجران
نفعا بشهادتهما وهذا من قلة معرفته بالاحكام مع ان الله تعالى قد امر النبي صلى الله عليه وآله بالاستعانة بدعائهما يوم
المباهلة فقال ابناءنا وابناءكم وحكم رسول الله صلى الله عليه وآله بانهما سيدا شباب اهل الجنة فكيف يجامع هذا
شهادتهما بالزور والكذب في غصب المسلمين حقهم نعوذ بالله من ذلك ثم جاءت بام ايمن فقال امرأة لا يقبل
قولها مع ان النبي قال ام ايمن امرأة من اهل الجنة فعند ذلك غضبت عليه وعلى صاحبه وحلفت ان لا تكلمه ولا صاحبه
حتى تلقى اباها وتشكو اليه فلما حضرتها الوفاة اوصت ان تدفن ليلا ولا يدع احدا منهم يصلي عليها وقد رووا جميعا
ان النبي صلى الله عليه وآله قال يا فاطمة ان الله يغضب لغضبك ويرضى لرضاك انتهى قال ان اصحاب خصمه اقول لا بد
في هذا المقام من تحقيق خبر فدك ليتبين حقيقة الامر فنقول كانت فدك قرية من قرى خيبر ولما فتح الله تعالى خيبر
على رسول الله صلى الله عليه وآله جلا اهل فدك فبقيت فكانت مما افاء الله عليه من غير ايجاف خيل ولا ركاب فصارت من
اقسام الفيء وكان تحت يد رسول الله صلى الله عليه وآله ينفق منها على عياله واهل بيته ثم يصرف ما يفضل عن نفقتهم
في السلاح والكراع فلما توفي رسول الله صلى الله عليه وآله وترك ازواجا واهل بيت ولم يكن يحل لازواج النبي صلى الله عليه وآله
التزويج بعده لانهن كن امهات المؤمنين ولم يكن سعة في اموال الفيء حتى ينفق الخليفة على ازواجه من سائر جهات
الفيء ويترك فدك لفاطمة واولاده فجعل ابو بكر فدك مثل عمل النبي صلى الله عليه وآله فكان ينفق منها على ازواج النبي و
فاطمة واولادها وما كان يفضل من نفقتهن يصرفها في السلاح والكراع لسبيل الله كما كان يفعل رسول الله صلى الله
عليه وآله فلما انتهى الخلافة الى عمر بن الخطاب حصل في الفيء سعة وكثرت خمس الغنائم واموال الفيء والخراج فجعل
لكل واحد من ازواج النبي صلى الله عليه وآله عطاء من بيت المال ورد سهم بني النضير الى علي وعباس يجعلها فيهم
ليعملا بها كيف شاءا وقد ذكر في صحيح البخاري ان عليا وعباسا تنازعا في سهم بني النضير ورفعا امرهما الى عمر بن الخطاب فذكر
عمر ان امركم كان هكذا ثم ذكر انه تركها لهم ليعملا بها كيف شاءا هذا ما كان من امر حقيقة فدك واما دعوى فاطمة
رضي الله عنها ارث فدك وانها نحلة لها من رسول الله صلى الله عليه وآله فلم يثبت في الصحاح وان صح فكل ما ذكر من المطاعن

في ابي بكر بحكمه في فدك فليس بطعن اما ماذكر انه احتج برواية الحديث دعارض به النص فان الحديث اذا صح [...]
فهو مخصص حكم الكتاب واما ماذكر من ان ابابكر تفرد برواية هذا الحديث من بين ساير المسلمين فهذا كذب صراح
فان عمر قال بمحضر علي وعباس وجمع كثير من الصحابة انشدكم بالله هل سمعتم رسول الله صلى الله عليه وآله يقول نحن معاشر الانبيا
لا نورث ما تركناه صدقة فقالوا جميعا اللهم نعم كما رواه البخاري في صحيحه وروى ايضا في الصحيح فقال حدثنا عبد الله بن
يوسف قال حدثنا مالك عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا يقتسم ورثتي دينارا وما
تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة انتهى الحديث فكيف يقول هذا الفاجر الكاذب ان ابابكر تفرد برواية حديث
عدم توريث رسول الله صلى الله عليه وآله فان قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث ومن بيان ترجيحه على الآية قلنا
حجية خبر الواحد والترجيح بها لا حاجة بنا اليه هاهنا لان ابابكر كان حاكما بما سمعه من رسول الله صلى الله عليه وآله فلا
اشتباه عنده في سنده وعلم ايضا دلالته ما حمله عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي يمكن تطرقها اليه بقرينة الحال
فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث واما ماذكر ان ابابكر لا يسمع عنه هذا الخبر لانه
كان غريما لان الصدقة تحل عليه فمن الجهل بالفرق بين الشهادة والرواية فان الشهادة لا تسمع عن الغريم الذي ينتفع
والرواية ليست كذلك وهذا معلوم عند العامة ومجهول عنده واما ماذكر من النصوص على ان الانبيا يورثون مثل قوله تعالى
وورث سليمان داود فالمراد منه ميراث العلم والنبوة والحكمة واما دعاء زكريا فاتفق العلماء ان المراد منه النبوة [...]
والا لم يستجب دعاوه لان الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا فكيف يصح حمله على الميراث وهو لم يرث منه واما ماذكره
انه ناقض فعله في توريث علي عليه السلم في السيف والعمامة فالجواب انه اعطاهما عليا لانه كان من المصالح والصدقة في
هذا الحديث لا يراد بها الزكوة المحرمة على اهل البيت بل المراد انها من جملة بيت مال المسلمين وقد يطلق الصدقة
بالمعنى الاعم وهي كل مال يصرف لمصالح المسلمين والجنود فبهذا المعنى يشمل خمس الغنائم والفيء والخراج ومال من لا وارث
له من المسلمين والزكوات وقد يطلق ويراد به الزكوات المفروضة والصدقة المسنونة المتبرع بها وهاتان الاخيرتان
كانتا محرمتين على اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله فاعطى ابوبكر سيف رسول الله وعمامته عليا لانه كان من جملة ما
من لا وارث له من المسلمين ولو كان ميراثا لكان العباس وارثا ايضا لانه كان العم واما قوله لكان اهل البيت الذين حكى
الله عنهم بانه طهرهم مرتكبين ما لا يجوز فنقول اهل البيت على هذا التقدير كانوا مدعين لحقهم والامام يفرض عليه
ان يعامل الناس بالاحكام الشرعية ولو ان ملكا من الملائكة يدعي حقا له مع وجوب عصمته ويتيقن صدقه فليس
ان يقول هو صادق ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب بل الواجب عليه ان يطلب الحجة وقولها ما سمعت ان امير المؤمنين
عليه السلم ادعى على يهودي عند شريح القاضي فطلب منه الحجة فاتى بالحسن بن علي فلم يقبل شهادته وقال انه فرع فقال امير
المؤمنين عليه السلم لست اهلا للقضاء الا تعلم ان هذه الدعوى لحق بيت المال فههنا يسمع شهادة الفرع والغرض ان الامام
والقاضي يجب عليهما مراعات ظاهر الشرع وهو ان لا يسمع قول المدعي الا بالحجة وان تحقق عصمته من الكذب فلو
تم الحجة حكم والا توقف ولو صح قصة مرافعة فدك فابوبكر عمل فيما كان يجب عليه من طلب الحجة من المدعي وان
اعتقد عصمته من الكذب واما ماذكر ان الحسنين شهدا لها ولم يسمع ابوبكر فان صح فربما كان لصغرهما او لعلمه

شهادة



شهادة الفرع كما فعل شريح وهذا لا طعن فيه كما ذكرنا لانه مراع لقواعد الشرع والشريح حكم بطلب الحجة ولقامها
على وجه يقتضيه الشرع فلا طعن واما عدم سماع شهادة ام ايمن ان صح فلانها كانت قاصرة عن نصاب الشهادة ظاهرا
شهدت مع علي وهو من باب شهادة رجل وامرأة وكان لا بد من التكميل ولا طعن على الحاكم اذا راعى ظاهر الشرع في الاحكام
وابوبكر ليس اقل قدرا من شريح وقد عمل مع امير المؤمنين في ايام خلافته مثل هذا وهو كان قاضيا لامير المؤمنين فكيف
يتصور الطعن واما الغضب فاطمة فهو من عوارض البشرية والبشر لا يخلو من الغضب والغاضب على الغير قد يغضب لغرض من
نقص المغضوب عليه في اداء حق الله تعالى وهذا الغضب من باب العداوة الدنيوية وما ذكر من الحديث ان الله تعالى يغضب
لغضب فاطمة فالظاهر ان المراد هذا الغضب لتكون لله واقول اولا ان ماذكره من ان فدك كان من قرى خيبر مكذوب [...]
صاحب جامع الاصول عن مالك بن اوس قال كان فيما احتج به عمر انه قال كان لرسول الله صلى الله عليه وآله ثلث صفايا بنو
النضير وخيبر وفدك فاما بنو النضير فكانت الى آخر الحديث وقال ياقوت الحموي الشافعي في كتاب معجم البلدان ان فدك
قرية بالحجاز بينها وبين المدينة يومان وقيل ثلث افاءها الله تعالى على رسوله في سنة سبع صلحا وذلك ان النبي صلى الله عليه
وآله لما نزل خيبر وفتح حصونها ولم يبق الا ثلث واشتد بهم الحصار راسلوا رسول الله صلى الله عليه وآله يسألونه ان
ينزلهم على الجلاء وفعل وبلغ ذلك اهل فدك فارسلوا الى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يصالحهم على النصف من
ثمارهم واموالهم فاجابهم الى ذلك فهي مما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب فكانت خالصة لرسول الله وفيها عين
فوارة ونخيل كثيرة وهي التي قالت فاطمة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نحلنيها فقال ابوبكر اريد
بذلك شهودا ولها قصة ثم ادى اجتهاد عمر بن الخطاب بعده لما ولي الخلافة وفتحت الفتوح واتسعت على المسلمين
ان يردها الى ورثة رسول الله صلى الله عليه وآله فكان علي بن ابي طالب والعباس بن عبد المطلب رضي الله عنهما يتنازعان
فيها فكان علي يقول ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم جعلها في حيوته لفاطمة وكان العباس يابى ذلك ويقول هي ملك
لرسول الله صلى الله عليه وآله وانا وارثه فكانا يتخاصمان الى عمر فيابى ان يحكم بينهما ويقول انتما اعرف بشانكما اما انا
فقد سلمتها اليكما فاقتصدا فيما اوتي واحد منكما من قلة معرفة فلما ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة كتب الى عامله بالمدينة
يامره برد فدك الى ولد فاطمة فكانت في ايديهم ايام عمر بن عبد العزيز فلما ولي يزيد بن عبد الملك قبضها فلم تزل في
ايدي بني امية حتى ولي ابو العباس السفاح الخلافة فدفعها الى الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب فكان هو القيم عليها
يفرقها في بني علي بن ابي طالب فلما ولي المنصور وخرج عليه بنو الحسن قبضها عنهم فلما ولي المهدي بن المنصور الخلافة
اعادها عليهم ثم قبضها موسى الهادي ومن بعده الى ايام المامون فجاءه رسول بني علي بن ابي طالب فطالب بها فامر ان يسجل لهم بها فكتب
السجل وقرئ على المامون فقام دعبل وانشد شعر اصبح وجه الزمان قد ضحكا • برد مامون هاشما فدكا
في فدك اختلاف كثير في امرها بعد النبي صلى الله عليه وآله ومن رواة خبرها بحسب الاهواء وشدة المراء انتهى كلام معجم
والغرض من نقل كلامه بيان ان فدك التي ادعاها فاطمة عليها السلم ما فان الناصب لم يعرفها المتنازع فيه فكتب انه [...]
في اول نسخته عطف المشؤم ان عمر رد فدك الى علي وعباس ثم ضرب بالخط على لفظ فدك وكتب بدله سهم بني النضير
واما ماذكره هو وصاحب المعجم من ان عمر رد فدك الى علي وعباس ثم ضرب بالخط على لفظ فدك وكتب بدله سهم بني

التفضيل بما ذكره هو وصاحب المعجم من ان عمر تمثل بخطاب العلي وعباس فهو كاذب مناقض لما ذكره صاحب المعجم
في ترجمة صنعاء اليمن من حديث معمر عن الزهري عن مالك بن اوس بن الحدثان حيث ذكر فيه ان عمر قال لعلي وعباس
فجئتماني تطلب ميراثك من ابن اخيك ويطلب هذا ميراث امرأته من ابيها الى آخره فان هذا لا يدل على سوء كرم ادبه
بالنسبة الى رسول الله صلى الله عليه وآله وبالنسبة الى علي وعباس عليهما ما يدل على شدة في ذلك واشاعه عن رده فذلك
اليهما ولعل البخاري لما اطلع على قبح الطعن على عمر فيما اتى به من تلك العبارة المشتملة على سوء الادب بالنسبة الى
رسول الله صلى الله عليه وآله حتى عد ذلك عبد الرزاق بن همام الصنعاني المحدث من حماقات عمر وشنع عليه وعليهم
حاول اصلاح ما افسد الدهر وحذف تلك العبارات الدالة على سوء الادب رفعا للشناعة عن عمر كما ارتكب مثل ذلك
في كثير من الاحاديث ولهذا صار كتابه معتبرا بينهم كما ذكرناه سابقا ولنعم ما قال صاحب المعجم ان في امر فدك اختلافا
كثيرا من رواة خبرها بحسب الاهواء وشدة المداراة وايضا ينافي ذلك ما رواه الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في تاريخ
الخلفاء من ان فدك كان بعد ذلك حيوة ابي بكر وعمر ثم اقطعها مروان ولما ولي عمر بن عبد العزيز قد رده فدكا الى بني
هاشم ويروى ايضا انه ردها الى اولاد فاطمة عليها السلم انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان رسول الله كان ينفق على ازواجه
وسائر عياله ومصالحه من فدك كذب صريح بل كان نخلات من خيبرها مما اصطفاه الله تعالى لنبيه ولو كان كذلك لكذب
الازواج فاطمة عليها السلم في تلك الدعوى ويقلن لها انه صلعم كان ينفق منها علينا وعليك الى حين وفاته فكيف
تدعي الاختصاص بالهبة والنحلة فليس فعلم ان فاطمة عليها السلم كانت صادقة في دعواها وصح ما روي من ان فدكا
كانت بيد وكيل فاطمة ع وان ابا بكر اخذها من يده وثالثا ان قوله واما دعوى فاطمة عليها السلم ارث فدك وانها
منحولة لها من رسول الله صلى الله عليه وآله فلم يثبت في الصحاح مردود بان دعواها عليها السلم للارث مذكور في اواخر
باب غزوة خيبر من كتاب البخاري حيث روى باسناده الى عايشة انها قالت ان فاطمة ارسلت الى ابي بكر تسأله ميراثها
من رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا نورث ما تركناه صدقة والله لو لا ما نجد لا محل ثبوت دعوى فاطمة فدكا وبطلان ادعاء
الناصب لذلك انه لم يكن هناك شيء سوى فدك بيد اهل البيت عليهم السلم حتى يحتاج ابو بكر في اخذه عن يد عقيبهم الى
ذكر ذلك الحديث فافهم واما دعوى النحلة فقد مر نقلا عن كتاب المعجم وقد روي من عدة طرق من طريق غيره ايضا
والظاهر انها عليها السلم ادعت النحلة اولا ثم لما رأت انهم عكسوا قضية الشرع في سؤالها وطلبوا منها البينة على ان
ما في يدها منحولة اياها قالت لهم ان لم تقبلوا النحلة فالارث ثابت فدفعوا ذلك بما اخترعوه من قولهم نحن معاشر
الانبياء لا نورث ورابعا ان ما ذكره من ان الحديث اذا صح بشرائطه خصص حكم الكتاب ممنوع في غير الحديث المتواتر و
المشهور كما وافق فيه ابو حنيفة واما الخبر الواحد فهو اذا كان مخالفا للكتاب فهو مردود لقوله صلى الله عليه وآله اذا
روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه ولا يخفى ان المراد بالحديث في هذا الحديث مثل هذا
الخبر الواحد الذي تفرد به ابو بكر دون السنة المتواترة والاحاد المشهورة ولعل من جوز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد بنى فيه
على تحكم فعل ابي بكر وقد عرفت ما فيه على انه يجوز ان يكون ذلك الحديث الذي تفرد ابو بكر بروايته من قبيل الغرانيق العلى الذي
جوز اهل السنة القاء الشيطان له على لسان النبي صلى الله عليه وآله وكيف يستبعد ذلك مع ما روي سابقا عن ابي بكر من انه

الطعن

قال

199

قال ان لي شيطانا يعتريني الى آخره وخامسا ان ما رواه عن عمر من انه ذكر حديث منع الارث بحضور جمع من الصحابة
فصدقوه وما بعده من حديث ابي هريرة مردود بانه مكذوب بان لا يقوم حجة علينا وانما الذي يقوم حجة في
هذا المقام هو الحديث المتفق عليه بين الفريقين كما مر والدليل على ذلك ان المنصف المتأمل يجزم بانه لا وجه لان
يكون مثل هذا الخبر موجودا ولم يسمعه غير ابي بكر حتى ورثة النبي صلى الله عليه وآله وعلي وفاطمة والحسن والحسين
عليهما السلم مع انهما كانا مداومين في ملازمة النبي صلى الله عليه وآله وبالجملة كيف يبين رسول الله صلعم هذا الحكم
لغير ورثته ويخفيه عن ورثته ولا يوصي اليهم بذلك حتى يقعوا في الدعوى الباطل والتماس الحرام مع انه عليه السلم كان
مامورا بخصوصها بانذار عشيرته الاقربين وقد اخرج في جامع الاصول حديث شهر بن حوشب عن الترمذي وابي داود
ان النبي صلى الله عليه وآله قال ان الرجل ليعمل والمرأة بطاعة الله تعالى ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران في
الوصية فيجب لهما النار فاي ضرر اعظم من ان يكون النبي صلى الله عليه وآله كتم ذلك عن وصيه وعن ريحانته واودعه
اجنبيا لا قرابة له فيه وحاشاه من ذلك اذ هو رؤف رحيم بالاباعد فضلا عن الاقارب ان قلت كفى تعريفا
واعلاما بذلك الخبر الذي ذكره النبي صلى الله عليه وآله لابي بكر من كبار اصحابه قلت الكفاية ممنوعة لان ابا بكر انما غلب على
فاطمة عليها السلم بذلك الخبر من حيث انه صار خليفة وقاضيا وادعى انه علمه وتحصل بذلك من الخبر المذكور علم
القاطع كان في اجراء الحكم ومن البين انه لو لم يصر ابو بكر خليفة بل كان الخليفة غيره لما كان لذلك الخبر الواحد حجية
اصلا في اثبات كون تركة النبي صلى الله عليه وآله صدقة اما عند الخليفة على تقدير كونه غير ابي بكر فلان شهادة الواحد مردود
فضلا عن روايته في مقام الشهادة واما عند المدعية عليها اعني فاطمة عليها السلم فلما ظهر من انها قد انكرت ذلك الخبر
وغضبت على ابي بكر في حكمه بما ذكر ولا مجال لان يقال ان النبي صلى الله عليه وآله لما علم ان ابا بكر للخلافة لم يحتج الى اعلامها
ذلك الخبر لان هذا خلاف ما عليه جمهور اهل السنة من عدم النص والتعيين لاحد وقد اعترف به الناصب فيما مر
فتذكر على ان ما ذكر في حديث ابي هريرة من قوله لا يقتسم ورثتي دينارا الى آخره لا يدل على عدم الميراث غايته ان يكون صريحا في
عدم الاقتسام مصرفه الى غيرهم تنزها وتبرعا ويؤيد هذا قوله ورثتي فافهم ولو سلم دلالته على عدم الميراث فلا
يدل على عدم النحلة التي ادعاها فاطمة عليها السلم اذ على هذا التقدير كان فدك تحت يد فاطمة عليها السلم يوم وفات النبي
صلى الله عليه وآله فقد خرج عن مدلول قوله وما تركت الى آخره وفي هذا الحديث كما خرج عن مدلول الخبر الذي رواه ابو بكر
بقوله ما تركناه صدقة اذ لا يصدق على ما انتقل من مال النبي صلى الله عليه وآله بالهبة والنحلة في ايام حيوته الى ملك الغير انه
مما تركه النبي صلى الله عليه وآله وذلك ظاهر جدا وسادسا ان ما ذكره من السؤال بقوله فان قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا
الحديث ومن بيان ترجيحه على الآية فهو شيء لا يسلم عند الشيعة اما الاول فلان الخبر الواحد اذا رواه عدل غير متهم في
حجة عند الشيعة فهم انما يسألون عن وجه حجيته مع تفرد الراوي المتهم في روايته كما مر ومع ذلك لا يصير ما ذكره من الجواب
جوابا واما السؤال عن ترجيح الخبر فهو غير معقول وانما المعقول المذكور في هذا المقام السؤال عن تخصيص الآية بالخبر وقد
عرفت ما فيه ايضا واما ما ذكره من ان ابا بكر علم ايضا دلالة على ما حمله عليه من المعنى الى آخره فمردود بانه كيف يدعى علم ابي بكر
بمدلول ذلك مع ما اشتهر من جهله وعدم علمه بكثير من مدلولات الكتاب كالكلالة والاب وغيرهما مستوفيا وقد احتمل

عن فيه ان يكون قوله صدقة تمييزا ويكون معنى الحديث ان ما تركناه على وجه الصدقة لا يورثه احد وقد
وهم الراوي معه ابو بكر في ذلك الاحتمال ان النبي صلى الله عليه وآله قد وقف على لفظ الصدقة فظنه ابو بكر موقوفا
على الرفع بالخبرية لا على النصب بكونه تمييزا والتعيين انما هو شان اهل الاستبصار لا كل قاصر يكثر منه العثار ونقل
الناصب ان الاعتبار بقرينة الحال الذي علم بها ابو بكر انتفاء الاحتمال الاخر في ذلك الحديث وقرينة حال ابي بكر وعمر في ارادتهما
الظلم على اهل البيت عليهم السلم وهذا مسلم لا شك فيه وسابعا ان ما ذكره من ان الشهادة لا تتم من العزيز الذي يجر النفع
والرواية ليست كذلك غير مسلم بل الاهتمام بشان الرواية ينبغي ان يكون اكثر لما ذكره صاحب النقود وغيره من ان الرواية
مثبتة لشرع عام لكونها متعلقة بالدينية سيما العامة محل الاهتمام على ان غرض المع احتمال ارادة ابي بكر في روايته
ذلك جر نفع لنفسه يوجب تهمته بالكذب فيها فلا تقبل منه ولم يقل احد بان التهمة لا توجب رد الرواية وهذا
معلوم عند اولي التحصيل ولا يخفى عليه واما كون ما ذكره الناصب معلوما عند العامة فلا استبعاد فيه لانها من
موضوعات رؤس العامة فلا بعد في كونها معلومة للعامة دون الخاصة فافهم وثامنا ان ما ذكره من ان الميراث
في قوله تعالى وورث سليمان داود وفي الآية ميراث العلم والنبوة مردود بان الميراث حقيقة في ارث المال لغة وشرعا
فاطلاقه على غيره مجاز لا يصار اليه الا بالقرينة وليس فليس وايضا لو كانت النبوة والعلم مما يورث لم يكن على وجه
الارض الا الانبياء والعلماء اذ الميراث لا يجوز ان يكون لواحد من الورثة دون آخر فاول الخلق انه كان نبيا هو
آدم عليه السلم فلو ورث ولده نبوته وعلمه لوجب ان يكون جميع ولد آدم انبياء وعلماء وكذلك اولاد اولاده الى يوم
القيمة ويلزم ايضا كما قال هذا ان الحكم بان ورثة محمد صلى الله عليه وآله قد ورثوا نبوته فهم انبياء فلا يجوز تقديم
ابي بكر عليهم وان صح الخلافة كما ذكره في انكار تجويز تقديم المهدي على عيسى عليهما السلم والعجب من الناصب
انهم لا يثبتون على طريقة واحدة لانهم اذا قال لهم الامامية ينبغي ان يكون الخلافة لعلي عليه السلم لئلا يخرج سلطان محمد صلى
الله عليه وآله من داره وقعر بيته قالوا هذه سنة هرقلية لا يجتمع النبوة والامامة في بيت واحد وههنا يثبتون ما ذموه
الهرقلي ويقولون ان النبي يجوز لمثله النبي ويرث منه النبوة وتاسعا ان ما ذكره من اتفاق العلماء على ان المراد من معارف
زكريا النبوة والحبورة والا لم يستجب دعاؤه لان الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا الى آخره مردود بما في تفسير الثعلبي
وغيره حيث رووا عن ابن عباس والحسن والضحاك ان المراد به وراثة المال فكيف يتجه دعوى الاتفاق وكذا دعوى
الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا مردود بما في الكشاف وتفسير محمد بن جرير الطبري وغيرهما من التصريح بخلافه
وايضا لو تم ما استدل به بقوله لو كان المراد وراثة المال لما استجاب دعاءه لدل على عدم استجابة دعائه مطلقا
لان يحيى لما قتل قبل زكريا فلم يصل اليه ميراث نبوة زكريا ايضا والحاصل ان الميراث ان كان يقتضي البعدية في حيازة
المال فكذلك يقتضي البعدية من المورث في حيازة النبوة والحل ان استجابة الدعاء انما يلزم لو مات يحيى قبل
زكريا باجله المسمى واما على تقدير قتله فلا يلزم ذلك اذ لو لم يقتل لبقي وورث من زكريا كما هو الحق في مسئلة الاجل
ويمكن ان يقال ان استجابة الدعاء ليس من شرائط النبوة خصوصا في كل امر حتى يقدح ذلك في نبوة زكريا عليه السلم ولهذا
ما اجابه سبحانه وتعالى الا بقوله يا زكريا انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا الآية فهم على ان الاجابة الحمل

الاية



الآية على ارث النبوة لان الموالي في قول زكريا اني خفت الموالي من ورائي هم الذين يرثون المال بالضرورة ولا
يرثون النبوة بالاجماع ولان الموالي التي يخاف عنهم ما كانوا صالحين للنبوة لانهم كانوا اشرارا فلم يجعلهم الله انبياء
فالمراد بقوله خفت الموالي الى آخره خفت تضييع الموالي مالي وانفاقهم اياه في معصية الله عز وجل ولانهم لو كانوا
لها لما كان معنى الخوف من وصول ارث النبوة اليهم وطلب غيرهم لانه عليه السلم عالم بان الله تعالى لم يبعث النبوة الا لمن يكون
اهلا لها وعاشرا ان ما اجاب به عن مناقضة فعل ابي بكر في توريث علي عليه السلم في السيف والعمامة بانه اعطاهما عليا
لانه كان من المصالح الى آخره مدخول بان المروي ان عليا والعباس اختلفا في تلك الاشياء من حيث الميراث وحكم بها ابو بكر
لعلي من حيث الميراث اما لان ابن العم اذا كان اباه عم الميت من الاب والام اولى من العم الذي كان عم الميت من
جانب الاب فقط لان المتقرب الى الميت بسببين اولى من المتقرب اليه بسبب واحد واما لعدم توريث العم مع البنت
كما هو مذهب اهل البيت عليهم السلم ويؤيد ذلك ما نقلناه من كتاب المعجم وذكره صاحب جامع الاصول من انه اخرج البخاري
ومسلم والترمذي وابو داود والنسائي حديث مالك بن اوس بن الحدثان قال ارسل الي عمر فجئته حين تعالى النهار
والحديث في النزاع في سهم رسول الله صلى الله عليه وآله وفيه قول عمر للعباس وعلي فجئتما انت تطلب ميراثك من ابن اخيك
وجاء هذا يطلب ميراث امرأته من ابيها وفيه من طريق مسلم قال ابو بكر قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا نورث ما تركناه صدقة
فرايتماه كاذبا آثما غادرا خائنا انتهى ومما ذكرنا اتضح ايضا فساد قول الناصب ولو كان ميراثا لكان العباس وارثا اليه لانه
كان العم ولو كان تلك الاشياء من بيت المال لكان على ابي بكر ان ياخذها منهم في اول خلافته وحين تخلف علي عليه السلم عن
بيعته وقبل منازعة علي وعباس فيها ولما كان النزاع علي وعباس فيها مرتين في زمان خلافة ابي بكر وزمان خلافة عمر
كما يظهر من جامع الاصول وجه فتوجه ايضا لو كان من بيت المال وكان اعطوها لعلي عليه السلم من باب المصالح فان كان
السيف لم يكن صالحا للعباس لكونه صالحا لعلي عليه السلم اجمع فقد كانت العمامة صالحة له وكان العدل او تطييب خاطرهما يقتضي
فصل النزاع بينهما بتوزيعهما بينهما على الوجه الذي اشرنا اليه وان لم يقع ذلك دل على ان حيازتها كان لعلي بجهة الميراث
والحادي عشر ان قوله ليس للامام ان يقول انه صادق ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب الى آخره مناقشة ضعيفة اخذها
من كلام صاحب المواقف والشارح الجديد للتجريد حيث قالا يجب على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة
المدعي وان شاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد انتهى وهذا المأخوذ عنه ايضا ظاهر لانه قد
فرض العصمة فيحصل العلم الضروري للحاكم بان المدعي صادق وايضا قالا ان للحاكم ان يحكم بما علمه فكان يلزم ان الحكم بان
المال يثبت بشاهد ويمين وكان فدك مالا في تصرف فاطمة عليها السلم بلا منازع فيكون اخراج وكيلها عنه و
منعها منه وطلب الشهود فيه وعدم قبول تلك الشهود باطلا وايضا المدعي انما افتقر الى الشهود لارتفاع التهمة عنه وجواز
ادعائه بالباطل فاستظهر بالشهود على قوله لانه لا يطمع كثير من الناس في اموال غيرهم وجحد الحقوق الواجبة عليهم واذا
كانت العصمة مغنية عن الشهادة وجب القطع على قول فاطمة عليها السلم وعلى ظلم مانعها ومطالبها البينة عليها و
يشهد على صحة ما ذكرناه ان النبي صلى الله عليه وآله استشهد على قوله في بيعة الناقة الاعرابي فشهد له خزيمة بن
ثابت فقال له النبي صلى الله عليه وآله من اين علمت يا خزيمة ان هذه الناقة لي اشهدت ابتياعي لها فقال لا ولكني علمت

انها لك من حيث علمت صدقك وعصمتك فاجاز النبي صلى الله عليه وآله شهادته بشهادة رجلين وحكم بقوله
فلولا ان العصمة دليل الصدق وبغنى عن الشهادة لما صوب النبي صلى الله عليه وآله شهادة خزيمة على ما لم يره ولم
يحضره واستدلاله عليه بدليل صدقه وعصمته ويشبه هذا قال مالك بن انس على ما نقل عنه ابن حزم من انه اذا هلكت
الوديعة او ادعى من اودعت عنده ردها الى المودع فلا يمين عليه اذا كان ثقة واذا وجب قبول قول فاطمة عليها السلام
بدلائل صدقها واستغنت عن الشهود لها اثبات ان الذي منعها حقها واوجب عليها الشهود على صحة قولها قد جار
في حكمه وظلم في فعله واذى الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله بايذاء فاطمة عليها السلام وقد قال الله تعالى ان الذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا مهينا وبالجملة اطلاق آية الشهادة دعوى بها مما خصه فعل
النبي صلى الله عليه وآله بمن عدا المعلومين عصمتهم وصدقهم هذا ومن جملة دلائل عصمة فاطمة عليها السلام ما اتفق على
نقله الامة من قوله صلعم من اذى فاطمة فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله تعالى فلولا ان فاطمة عليها السلام كانت معصومة
من الخطاء مبرأة من الزلل لجاز منها وقوع ما يجب اذاها به بالادب والعقوبة ولو وجب ذلك لوجب اذاها ولو جاز اذاها
لجاز اذى رسول الله صلى الله عليه وآله والاذى لله تعالى فلما بطل ذلك دل على انها كانت معصومة حسب ما ذكرنا ثم
الخبر تقصيلت صاحب المواقف في هذا المقام انه بعد ما منع عصمة فاطمة عليها السلام بحمل قوله صلى الله عليه وآله بضعة
مني على المجاز قال وايضا عصمة النبي قد تقدم ما فيها انتهى فليتطلع العاقل المؤمن الى هذا الرجل المتعصب انه يقدح في عصمة
النبي صلى الله عليه وآله وبضعته لئلا يلزم قدح في ابي بكر ولي عصبيته فظلم انزيد من هذا قاتلهم الله انى يؤفكون واما
الثاني عشر فلان ما نقله من مرافعة علي عليه السلام مع اليهودي عند شريح فهو مما افتراه الخصوم لهدم حجة الشيعة فلا يكون
مسموعا وكفى في بطلان حكم شريح قول علي عليه السلام لست اهلا للقضاء الخ واما قوله الغرض ان الامام والقاضي يجب عليهما
مراعاة ظاهر الشرع الى آخره فممنوع بانه انما يجب مراعاتهما للظاهر اذا لم يحصل العلم لهما بالباطن يقينا والعلم الضروري
حاصل بصدق المعصوم كما مر وبهذا يعلم ان ابا بكر لم يعمل في قصة فدك بما كان يجب عليه واما الثالث عشر فلان قوله
لم يسمع ابو بكر شهادة الحسنين لصغرهما ولعدم سماع شهادة الفرع مردود بانه كيف خفي على امير المؤمنين باب مدينة
العلم ان شهادتهما غير مقبولة للفرعية وللصغر ولو كان عالما كيف اقامهما شاهدين على ان عدم استماع شهادة الفرع
انما ذهب اليه من ذهب اليه مستندا بفعل ابي بكر فلا حجة فيه واما الرابع عشر فلان ما ذكره من ان شهادة ام ايمن كانت
قاصرة عن نصاب الشهادة معلول بان الحكم بالشاهد واليمين قد دل عليه الخبر وليس نسخا لمقتضى الآية كما توهم اما اولا
فلان الآية دلت على جواز الحكم بالشاهد والشاهدين ولم يتعرض لان شهادتهما حجة وليس فيها ما يدل على امتناع الحكم
بحجة اخرى الا بالنظر الى المفهوم ولا حجة فيه فرفعه ليس بنسخ حتى لا يجوز بخبر الواحد واما ثانيا فلان قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان تخيير بين استشهاد رجلين او رجل وامرأتين والحكم بالشاهد
واليمين زيادة في التخيير وهي ليست نسخا ومن قال ان الحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه الآية يلزم ان يكون التيمم
بالنبيذ نسخا لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وقد علم بهذا ان الحكم بنقص شهادة الرجل والمرأة عن نصاب
الشهادة شيء توهمه بعض الجمهور من مفهوم الآية واختلفوا لهذا الوهم ما هو الحق في المسئلة مع ان اكثر الجمهور يقول

بوافقنا



بوافقنا من تكميل البينة باليمين كما هو المشهور المذكور في كتبهم وبالجملة لا كلام في ان هذه المسئلة كمسئلة تخصيص
الكتاب بالخبر الواحد خلافية بل الخلاف ههنا رجوع جدا حتى قال شارح الينابيع ان ثبوت المال بشاهد ويمين مذهب
الخلفاء الاربعة وغيرهم فهل يكون وجه لو فرض توجه راي ابي بكر على الطرف الآخر اوجب تضييع حق اهل البيت عليهم السلام و
اخذ ضياعهم وعقارهم الا اقتصاد اضرارهم والاهتمام في فقرهم وافتقارهم ولما تولى الناصب وابو بكر ليس اقل قدرا من
شريح الى آخره ففيه انه على تقدير مساواة ابي بكر مع شريح يتوجه عليه من الطعن ما طعن به امير المؤمنين عليه السلام على شريح
بقوله لست اهلا للقضاء الخ ومن لا يكون اهلا للقضاء لا يكون اهلا للخلافة واما الخامس عشر فلان ما ذكره من ان غضب
فاطمة كان من العوارض البشرية الى آخره يدل على اعتقاده ان غضب فاطمة عليها السلام مع استدامته الى حين وفاتها كان غضبا
باطلا وان الغضب الباطل مستثنى من قوله صلى الله عليه وآله ان الله يغضب لغضب فاطمة وفيه ان الله تعالى وكذا رسوله يجب ان
يغضب لكل مسلم ومعاهد اذا غضب بغير الحق وان هذا الحديث وحديث من اذاها اذاني رواهما العلماء في باب مناقبها
عليها السلام فوجب اختصاصها فيه بمنقبة ليست لغيرها بسبب اطلاق النبي صلى الله عليه وآله في الحديثين وايراد كلمة من او ما
المفيدتين للعموم كما تقرر في الاصول فدل على انها عليها السلام لا يصدر عنها غضب باطل وهو من اقوى الادلة على عصمتها
ولعن من غضب عليها بعد الجنا والتي نقول لو انه ذهب شرع الاحسان والتكرم ولم لم يعامل ابو بكر مع فاطمة عليها السلام
في فدك ما عامل النبي صلى الله عليه وآله مع زينب بنته في التماسه صلى الله عليه وآله عن المسلمين في ايام سبيهم ان يردوا
اليها المال العظيم الذي بعثته لفداء زوجها ابي العاص حيث اسر يوم بدر كما فصل ابن ابي الحديد الكلام في ذلك في
شرح نهج البلاغة وبالجملة لو استنزل ابو بكر المسلمين عن فدك واستوهبه عنهم كما استوهب رسول الله صلى الله عليه وآله
المسلمين من فداء ابي العاص بان قال هذه بنت نبيكم صلى الله عليه وآله تطلب هذه النحلات افتطيبون بها انفسكم الا لما
سفوها ذلك وحيث لم يتأسوا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم في شرع الاحسان والتكرم فلا اقل من ان يستحق اللعنة بمعنى
البعد عن رتبة الابرار ان قلت يتوجه على ما ذكره ابن ابي الحديد انا نمنع امكان استيهاب ابي بكر فدكا من المسلمين على
قياس ما امكن النبي صلى الله عليه وآله استيهاب ما بعثته زينب لاجل فداء ابي العاص لان المال الذي بعثته كان مشتركا
بين جمع محصور من المسلمين هم غزاة يوم بدر فامكن الاستيهاب منهم بخلاف فدك فانه كان صدقة مشتركة بين
سائر المسلمين الغير المحصورين قلت لو سلم كثرة المسلمين الموجودين في صدر خلافة ابي بكر وقبل فتح البلاد وبسط
الاسلام كثرة لا تدخل تحت ضبط ابي بكر نقول من البين ان تلك الصدقة لم يكن صدقة واجبة محرمة على
اهل البيت عليهم السلام بل انما كانت الصدقة المستحبة المباحة عليهم ايضا والصدقة المستحبة مما يجوز للامام تخصيصها
ببعض المسلمين دون بعض كما روي من سيرة الخلفاء سيما عثمان من انه اعطى حكم ابن العاص طريد رسول الله صلى الله
عليه وآله ثلث مال افريقية وقيل الخمس منها فلو كان ابو بكر في مقام التكرم مع اهل بيت سيد الانام لخص فدكا بفاطمة
عليها السلام ولما جوز ايذاءها المستعقب للطعن والملام الى يوم القيام والتعقيد ليدل على استيجاب تلك الصدقة ان
من جملة تركة النبي صلى الله عليه وآله السيف والدرع والعمامة والبغلة فلو كانت تركة النبي صلى الله عليه وآله صدقة
واجبة لكان كل ذلك داخلا في التركة معدودا من الصدقة الواجبة مع انها على امير المؤمنين فكيف جاز ظلم ترك ذلك عنده

حكى بعض الشافعية عند ذكر الخلاف قول
الشافعي في مسئلة حكم القاضي بعلمه انه قال
الشافعي اقضي بعلمي وهو اقوى من شاهدين
وبشاهدين او بشاهد وامرأتين وهو
اقوى من شاهد ويمين وبشاهد ويمين
وهو اقوى من النكول ورد اليمين انتهى

ما يفيد كون غضبها عليها السلام في فدك باطلا [illegible]
[illegible] كانت [illegible] في الامرين [illegible]
اجتمعت الامة [illegible]
عليها السلم [illegible]
[illegible] الصحيح [illegible]
[illegible] البينة [illegible]

وكيف اشتغل امير المؤمنين عليه السلم التصرف في ذلك مع علمه بانه محرم حرمه الله عليه وايضا يدل عليه ما رواه جماعة
منهم ابن حجر المتأخر في صواعقه من ان العباس رافع عليا الى ابي بكر في مطالبة بالميراث من رسول الله صلى الله عليه وآله من
الدرع والبغلة والسيف والعمامة وزعم انه عم رسول الله صلعم وانه اولى بتركة الرسول صلى الله عليه وآله من ابن العم
فحكم ابو بكر بها لعلي عليه السلم وكذا يدل عليه ما رواه جلال الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من ان فدكا كان
بعد ذلك حبوة ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان وان عمر بن عبد العزيز قد رد فدكا الى بني هاشم اشتهر وان ستخبر بان
جعل ابي بكر وعمر فدكا حبوة لانفسهما دون سائر المسلمين كما ذكره السيوطي يدل على انهما لو ارادا اعطاءها لفاطمة
عليها السلم لما نازعهما احد من المسلمين ولما تجر اليهما حرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم الحمية الجاهلية
فراموا بذلك الغصب والظلم فقر اهل البيت وهضم شوكتهم وانفضاض من حوليهم وتشتت اشياعهم واتباعهم من
حواليهم ليانسوا بذلك على خلافتهم الباطلة هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا وسيعلم الذين
ظلموا اي منقلب ينقلبون ثم ان ههنا حكاية مناسبة لهذا المقام فلا بأس علينا لو اطلنا بذكرها الكلام وهو ان يحيى بن
خالد البرمكي سأل عن هشام بن الحكم من تلامذة الامام ابي عبد الله جعفر الصادق عليه السلم بحضرة هرون الرشيد فقال
خبرني يا هشام من الحق هل يكون في جهتين مختلفين قال هشام الظاهر لا قال فخبرني عن علي عليه السلم والعباس لما اختصما
الى ابي بكر في الميراث ايهما كان المحق من المبطل اذ كنت لا تقول انهما كانا محقين ولا مبطلين قال هشام فنظرت فاذا
انني ان قلت ان عليا عليه السلم كان مبطلا كفرت وخرجت من مذهبي وان قلت ان العباس رحمه الله عليه كان مبطلا
ضرب الرشيد عنقي ووردت علي مسئلة لم اكن سئلت عنها قبل ذلك الوقت ولا اعددت لها جوابا فذكرت قول
ابي عبد الله عليه السلم وهو يقول يا هشام لا تزال مؤيدا بروح القدس ما نصرتنا بلسانك فعلمت اني لا اخذل وعن لي
الجواب في الحال فقلت له لم يكن لاحدهما خطاء حقيقة وكانا جميعا محقين ولهذا نظير قد نطق به القرآن في قصة
داود عليه السلم حيث يقول الله عز وجل وهل اتيك نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله خصمان بغى بعضنا على بعض
فأي الملكين كان مخطئا وايهما كان مصيبا ام تقول انهما كانا مخطئين فجوابك في ذلك جوابي بعينه فقال يحيى
لست اقول ان الملكين اخطأ بل اقول انهما اصابا وذلك انهما لم يختصما في الحقيقة ولا اختلفا في الحكم وانما اظهرا
ذلك لينبها داود عليه السلم في الخطيئة ويعرفاه الحكم ويوقفاه عليه قال قلت له كذلك علي عليه السلم والعباس رضه لم
يختلفا في الحكم ولا اختصما في الحقيقة وانما اظهر الاختلاف والخصومة لينبها ابا بكر على غلطه ويوقفاه على
خطائه ويدلاه على حقهما في الميراث ولم يكونا في ريب من امرهما وانما كان ذلك منهما على حد ما كان من
الملكين فاستحسن الرشيد ذلك الجواب تمه المصر رفع الله درجته منها انه طلب هو وعمر بن الخطاب احراق بيت امير
المؤمنين وفيه امير المؤمنين عليه السلم وفاطمة وابناهما وجماعة من بني هاشم لاجل ترك مبايعة ابي بكر ذكر الطبري في
تاريخه قال اتى عمر بن الخطاب منزل علي عليه السلم فقال والله لاحرقن عليكم او لتخرجن للبيعة وذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي
في عصابة فيهم اسيد بن الحصين وسلمة بن اسلم فقال اخرجوا او لنحرقنها عليكم ونقل ابن خزابه في غرره قال زيد بن اسلم
كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة حين امتنع علي واصحابه عن البيعة ان يبايعوا فقال عمر لفاطمة اخرجي من في البيت





والا احرقته ومن فيه قال وفي البيت علي وفاطمة والحسن والحسين وجماعة من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله فقالت
فاطمة تحرق علي ولدي قال اي والله او ليخرجن وليبايعن وقال ابن عبد ربه وهو من اعيان السنة ان عليا والعباس
قعدا في بيت فاطمة وقال له ابو بكر ان ابيا فقاتلهما فاقبل بقبس من نار على ان يضرم عليهما النار فلقيته فاطمة
فقالت يا ابن الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال نعم ونحوه روى مصنف كتاب المحاسن وانفاس الجواهر فلينظر العاقل من نفسه
هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء وان كان هذا النقل صحيحا عن ائمتهم وانهم قصدوا بيت النبي صلى الله عليه وآله لاحراق
اولاده على تقدير لا يجوز فيه هذا الانتقام ولا يحل بسببه هذه العقوبة مع مشاهدتهم تعظيم النبي صلى الله عليه وآله لهم وكان
ذات يوم يخطب فعثر الحسن عليه السلم وهو طفل صغير فنزل عن منبره وقطع الخطبة وحمله على كتفه واصعده المنبر
ثم اكمل الخطبة وبال الحسين عليه السلم يوما في حجره وهو صغير فزجروه فقال عليه السلم لا تزرموا على ولدي بوله ومع ان
جماعة اخرى لم يبايعوا فهلا امر بقتلهم وبأي اعتبار وجب الانقياد الى هذه البيعة والنقض عنها والحال عليها او لا
العقل فهذا بعض ما نقله السنة من المطاعن في ابي بكر والذنب فيه على الرواة من السنة انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول من اسمج ما افتراه الروافض هذا الخبر وهو احراق عمر بيت فاطمة وما ذكر ان الطبري ذكره في التاريخ فالطبري
من الروافض مشهور بالتشيع حتى ان علماء بغداد هجروه لغلوه في الرفض والتعصب وهجروا كتبه ورواياته واخباره
وكل من نقل هذا الخبر فلا شك انه رافضي متعصب يريد ابداء القدح والطعن على الاصحاب لان العاقل المؤمن الخبير
باخبار السلف ظاهر عليه ان هذا الخبر كذب صراح وافتراء بين لا يكون اقبح منه ولا ابعد من احوال السلف و
ذلك لوجوه سبعة الاول ان بيت فاطمة كان متصلا ببيوت ازواج النبي صلى الله عليه وآله ومتصلا بالمسجد
وقبر النبي وهل كان عمر يحرق بيوت النبي والمسجد والقبر المكرم نعوذ بالله من هذا الاعتقاد الفاسد لان
بيوتهم كانت متلاصقة معمولة من الطين والسعف اليابس فاذا اخذ الحريق في بيت كان يحترق جميع البيوت
والمسجد والقبر الكريم اكان عمر يقدم على احراق جميع هذا ولا يخاف لومة لائم واعتراض معترض من تامل هذا علم
انه من المفتريات الصريحة الثاني ان حمية بني هاشم واشراف بني عبد مناف وصناديد قريش كانوا مع علي وهم كانوا
في البيت وعندهم السيوف اليمانية واذا بلغ امرهم الى ان يحرقوا في البيت اتراهم طرحوا الغيرة وتركوا الحمية رأسا
ولم يخرجوا بالسيوف المسللة فيقتلوا من قصد احراقهم بالنار الثالث دفع الصائل على النفس واجب وترك الدفع
اثم وأي صولة على النفس اشد من صولة الاحراق فكان يجب على علي ان يدفعه ولا قدح في عصمته الرابع لو صح هذا
لدل على كمال العجز على حاشاه عن ذلك فان غاية عجز الرجل ان يحرق هو واهل بيته وامرأته في داره وهو لا يقدر على
الدفع ومثل هذا العجز يقدح في صحة الامامة الخامس ان امراء الانصار واكابر الصحابة كانوا مسلمين منقادين محبين
لرسول الله صلى الله عليه وآله اتراهم سكتوا ولم يكلموا ابا بكر في هذا وان احراق اهل بيت النبي لا يجوز ولا يحسن ادنى
لو كان هذا امرا واقعا لكان اقبح واشنع من قتل عثمان وقتل الحسين وكان ينبغي ان يكون منقولا في جميع الكتب
لتبقى في العزايم والرقيات على نقل امثال هذا وما رأينا احدا روى هذا الا ان الروافض ينسبونه الى الطبري ونحن
ما رأينا هذا في تاريخه وان كان في تاريخه فلا اعتداد به لانه من الواقعات العظيمة المشهورة وفي امثال هذا لا يكتفى

برواية واحد لم يوافقه احد واهل الحديث يحكمون بان هذا منكر شاذ لان الوقايع العظيمة يتوفر الدواعي الى
نقلها وحكايتها فاذا نقل مثل هذه الواقعة احد من الناس او جماعة من المجهولين المتعصبين فهو غير مقبولة
عند اهل الحديث السابع انه ناقض هذا رواية الصحاح فان ارباب الصحاح ذكروا في بيعة علي لابي بكر ان بني هاشم لم يبايعوا
ابا بكر الا بعد وفاة فاطمة ولم يتعرض ابو بكر لهم وتركهم على حالهم وكانوا يترددون عند ابي بكر ويدخلون في
المشاورات والمصالح والمهمات وتدبير الجيوش فلما توفيت فاطمة عليها السلام بعث امير المؤمنين علي عليه السلام الى ابي بكر
وقال ائتنا وحدك فجاءه ابو بكر في بيته فجلسا وتحدثا ثم قال علي لابي بكر انك استاثرت هذا الامر دوننا ما كنا نمنعك
عن هذا الامر ولا نحن نستخير اهل لهذا ولكن كان ينبغي ان توخره الى حضورنا فقال ابو بكر يا ابا الحسن كان الانصار يخوضون في
هذا الامر لانفسهم وكانوا يريدون ان ينصبوا اميرا منهم وكان يخاف منهم الفتنة فتسارعت الى اطفاء الفتنة واخذت
بيعة الانصار وان كان لك في هذا الامر رغبة فانا اخطب الناس واقيل بيعتهم وابايعك والناس فقال امير المؤمنين ع
الموعد بيني وبينك بعد صلوة الظهر فلما صلوا الظهر رقى ابو بكر المنبر وقال ايها المسلمون قلت بخيركم وعلي فيكم فقام علي
وخطب وقال ان بيني وبين ابي بكر شيئا فانه استاثر هذا الامر دوننا ولم يتوقف بحضورنا وهو اولى بالخلافة
ثم قال ابسط يدك لابايعك فبايعه في محضر الناس وبايع بنو هاشم ودام الامر هذا رواية الصحاح في بيعة علي لابي بكر و
هذا كان اطوار الصحابة وهم لم يكونوا للملك طالبين ولا في الحكومة راغبين وكان اميرهم كفقيرهم فان ابا بكر لم
ينصب نفسه اماما ليأكل من اموال الناس ويتنعم باللذائذ فان اصحاب الصحاح من الروايات اتفقوا على انه لما ولي الخلافة
اصبح يمشي في السوق وعلى رقبته الثياب يبيعها فجاءه اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وقالوا يا خليفة رسول الله ان
الناس يحتاجون وتحولت في السوق فقال ان لي عيالا لا علم لهم اعمل في السوق احتاجوا او لا تعطي لكم فلا وقات الصلوة واقيم امر
الخلافة والعمل في السوق لقوت عيالي فجلس امير المؤمنين علي واكابر الصحابة كعمر بن الخطاب وعباس وعثمان في المسجد
قالوا اعينوا شيئا لابي بكر من بيت مال المسلمين لسد خلته في عياله ويترك عمل السوق لئلا يضيع امر المسلمين فعينوا
لكل سنة الف درهم فاخذ في السنتين من ايام خلافته اربعة آلاف درهم من بيت المال فلما قرب وفاته قال لعائشة
بيعوا ما في تحت يدي وادوا ما اخذت من بيت المال الى عمر ليصرفه في مصالح المسلمين فاني لا اريد ان آخذ
بهذا العمل شيئا فلما ادى ما اخذ من بيت المال بعث الى عمر اجانة وحلبا واثوابا عتيقة كانت عنده فلما راها عمر
بكى وقال لقد اتعب من جاء بعده واوصى ابو بكر ان يكفن في ثوبين لبسهما في ايام حيوته وقال ان الحي احق بالجديد
هكذا كان سيرتهم في الخلافة ثم ان ابن المطهر الاعرابي اخذ يكتب لهم المطاعن فلعن من شوم طاعن هذا ما ذكره
من مطاعن الصديق وشيخ المهاجرين والجماعة الذي وفقنا لابطال مطاعنه على وجه يرتضيه المؤمن الموافق ويتالم
المخالف المنافق لظهور حجته وبهور برهانه ثم بعد هذا يذكر مطاعن عمر الفاروق ونحن على ما وعدنا
قبل هذا نذكر اولا شيئا يسيرا من فضائل امير المؤمنين عمر كما ثبت في الصحاح فنقول وبالله التوفيق امير المؤمنين عمر
بن الخطاب من عدي بن كعب بن لوي ونسبه يتصل برسول الله صلى الله عليه وآله في كعب بن لوي وهو كان قبل البعثة
من اكابر قريش وصناديدها وامه كانت حنتمة اخت وليد بن المغيرة وكان عمر في الجاهلية مهيبا اعظما مقبول





القول وكان رياسة بني قريش والاستيلاء والقوة انتهت الى عمرو ابو جهل وابو الحكم بن هشام ولما بعث
رسول الله صلى الله عليه وآله واستولى الكفار على المسلمين وضعف امر الاسلام واختفى رسول الله صلى الله عليه وآله
في بيت الارقم مخافة سطوة الكفار ولم يقدر احد ان يظهر الاسلام دعا رسول الله صلى الله عليه وآله اللهم اعز الاسلام
بابي الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب فوقع الدعاء له فاسلم عمر صبيحة ليلة دعا فيها رسول الله صلى الله عليه وآله ودخل
على رسول الله صلى الله عليه وآله وهو كمل الاربعين لان باسلامه كمل عدد المسلمين باربعين وقال لرسول الله صلى الله عليه
وآله يا رسول الله اللات والعزى يعبدان علانية ونعبد الله تعالى سرا فخرج هو والنبي صلى الله عليه وآله وساير الاصحاب ويقدمهم
حمزة وعمر حتى دخلوا المسجد وصلوا في الحرم وطافوا ورجعوا الى بيتهم وقال اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ما زلنا
في عزة منذ اسلم عمر ثم كان وزيرا لرسول الله صلى الله عليه وآله طول حيوته لا يصدر عن امر الا برايه ومشاورته وكان ينطق الحكمة
على لسانه كما روي في الصحاح عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله تعالى وضع الحق على لسان عمر وقلبه وفي
الصحاح عن عقبة بن عامر قال قال النبي صلى الله عليه وآله لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب وكان مهيبا في اعين المنافقين
والكفار وارباب الفساد روي في الصحاح عن سعد بن ابي وقاص قال استاذن عمر بن الخطاب على رسول الله صلى الله
عليه وآله وعنده نسوة من قريش يكلمنه عالية اصواتهن فلما استاذن عمر قمن فبادرن الحجاب فدخل عمر ورسول
الله صلى الله عليه وآله يضحك فقال اضحك الله سنك يا رسول الله مم تضحك فقال النبي صلى الله عليه وآله عجبت من هؤلاء
اللاتي كن عندي فلما سمعن صوتك ابتدرن الحجاب قال عمر يا عدوات انفسهن اتهبنني ولا تهبن رسول
الله صلى الله عليه وآله فقلن نعم انت افظ واغلظ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله يا ابن الخطاب والذي نفسي بيده ما
لقيك الشيطان سالكا فجا قط الا سلك فجا غير فجك وهذا الحديث نقله جمهور اصحاب الصحاح ولا شك في صحته
لاحد وهذا حجة على الروافض حيث يقولون ان بيعة ابي بكر كان باختيار عمر بن الخطاب فانه لو صح ما ذكروا انه كان
باختياره فهو حق لا شك بدليل هذا الحديث لانه سالك فجا يسلك الشيطان فجا غيره وكل فج يكون مقابلا
فج الشيطان فهو فج الحق لا شك وهذا من الالزامات العجيبة التي ليس لهم جواب عن هذا البتة وفضائل عمر لا تعد
ولا تحصى وقد كان راسخا في العلم متصلبا في الدين مع الاشداء على الكفار كما هو مشهور معلوم لا ينكره الا الروافض الجهلة
روي في الصحاح عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال بينا انا نائم رايت الناس يعرضون علي وعليهم قمص منها ما يبلغ الثدي
ومنها ما دون ذلك وعرض علي عمر بن الخطاب وعليه قميص يجره قالوا فما اولته يا رسول الله قال الدين ثم انه اقدم بصحبة رسول الله
صلى الله عليه وآله وحضر معه في جميع غزواته وكان صاحب المشاورة وكثيرا ما كان يقول لرسول الله صلى الله عليه وآله افعل كذا ولا
تفعل وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يفعل برايه وينزل القرآن على تصديقه روي في الصحاح عن رسول الله صلى الله عليه وآله
انه قال لقد كان فيما قبلكم من الامم محدثون فان يك في امتي احد فانه عمر وفي قصة اسارى بدر انه لما شاور رسول الله صلى الله عليه
وآله ابا بكر فاختار الفداء وشاور عمر فاختار قتلهم فمال رسول الله صلى الله عليه وآله الى قول ابي بكر واختار الفداء وانزل الله
تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الحيوة الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم فكان
في المشاورة قول عمر مختار الله ثم ان الاعرابي ابن المطهر لم يصوب رايه في اختيار خلافة ابي بكر ثم لما توفي رسول الله

ابابكر

عليه وآله كان يوافق ابي بكر في تهيئة الجيوش واقامة مراسم الدين والجهاد فلما انتهت اليه الخلافة اقام باعبائها
عشر سنين وفتح جميع اقطار البلاد واخذ الملك من قيصر وكسرى وعمل ما هو اعظم من ان يذكر ولولا عمر لم يكن قوام
الاسلام والسنة قائمة وسيرته في الخلافة غنية عن الذكر والتعريف حتى ان بعض العلماء قال سير عمر في الخلافة كثيرة و
اجلها انه لبث في الخلافة مدة عشر سنين ولم يمر عليه يوم واحد الا وقد فتح الله المسلمين مدينة او عسكر الا لم يضع عمر
جديدا الا من فتح جديد وغنيمة جديدة ومع هذا لم يغير عمر سيرته وطريقته ولبس الخشن واكل الخشن وكان كاحد من
المسلمين في تواضعه وتردده في الاسواق ولبس لباس الخلقة وكان يحمل الطعام على رقبته لايتام الفقراء واولاد الشهداء
وبالجملة الاخبار في هذا اكثر من ان يحصى ثم جاء في آخر الزمان اعرابي مكودن النجس ابن المطهر فوضع عليه المطاعن
وها نحن نجري على عادتنا في نقل كلامه والرد عليه فنقول وبالله التوفيق ومنه الاعانة وعليه التكلان انتهى واقول يرد
على ما ذكره ما لا يحصى من الرد والايراد منها سماجة افترائه على المصنف بنسبة احراق بيت فاطمة عليها السلم الى عمر لظهور ان
المصنف لم يخبر بتحقق الاحراق بل بقصد الاحراق وجمع اسبابه واخافة اهل البيت وتهديدهم بذلك وهذا ليس بفرية بل هو
مما رواه المصنف عن جماعة من ثقات اهل السنة كما مر وقد روى ذلك ايضا الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام من
علماء المعتزلة ومنها ان هذا الناصب الشقي مع ادعائه الاطلاع على التواريخ واحوال العلماء والتصنيف فيه وكونه من اهل الحديث
لم يعرف بعد ان محمد بن جرير الطبري الشيعي غير محمد بن جرير الطبري الشافعي فان هذا صاحب التاريخ الكبير والتفسير وذاك صاحب
كتاب الايضاح وغيره في الامامة وهذا محمد بن جرير بن كثير بن غالب وذاك محمد بن جرير بن رستم وقد كتب النواوي
في كتابه الموسوم بتهذيب الاسماء ورقتين في ترجمة محمد بن جرير صاحب التاريخ وقال محمد بن جرير تكرر ذكره في الروضة
وهو الامام البارع في انواع العلوم وهو ابو جعفر محمد بن جرير بن كثير بن غالب الطبري وهو في طبقة الترمذي والنسائي سمع
عبد الملك بن ابي الشوارب واحمد بن منيع البغوي ومحمد بن حميد الرازي والوليد بن شجاع وابا كريب محمد بن العلاء ويعقوب
بن ابراهيم الدورقي وابا سعيد الاشج وعمرو بن علي ومحمد بن بشار وغيرهم من شيوخ البخاري ومسلم حدث عنه احمد بن
كامل ومحمد بن عبد الله الشافعي ومخلد بن جعفر وخلائق قال الحافظ ابو بكر الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد استوطن الطبري بغداد
فاقام بها حتى توفي وكان احد الائمة العلماء يحكم بقوله ويرجع الى رأيه لمعرفته وفضله وكان قد جمع من العلوم ما لم يشاركه
فيه احد من اهل عصره وكان حافظا لكتاب الله تعالى عارفا بالقرآن بصيرا بالمعاني فقيها في احكام القرآن عالما بالسنن و
طرقها صحيحها وسقيمها ناسخها ومنسوخها عارفا باقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم في الاحكام عارفا بايام الناس
واخبارهم وله كتاب التاريخ المشهور وكتاب في التفسير لم يصنف احد مثله انتهى ما اردنا نقله وسيكذب هذا الناصب نفسه
ويعترف فيما سيجي من قصة نفي عثمان لابي ذر الى الربذة بان الطبري كان من ارباب صحة الخبر بل يكذب نفسه بعيد ذلك
باسطر حيث قال وما رأينا احدا روى هذا الا ان الروافض ينسبونه الى الطبري الى آخره فان هذه العبارة مشعرة بان
الطبري ليس من الروافض فافهم واما الواقدي فهو على ما ذكره السمعاني في كتاب الانساب ابو عبد الله محمد بن عمر بن واقد
الواقدي المدني قال السمعاني هو مولى لاسلم سمع ابن ابي ذئب ومعمر بن راشد ومالك بن انس ومحمد بن عجلان وربيعة بن
عثمان وابن جريج واسامة بن زيد وعبد الحميد بن جعفر وسفيان الثوري وجماعة كثيرة سوى هؤلاء روى عنه كاتبه محمد بن

سعد



سعد ابو حسان الزيادي ومحمد بن اسحق الصغاني واحمد بن عبيد بن ناصح والحرث بن ابي اسامة وغيرهم وهو ممن طبق
شرق الارض وغربها ذكره ولم يخف على احد عرف الاخبار يعرف الناس امره وسارت الركبان بكتبه في فنون العلم من
المغازي والسير والطبقات واخبار النبي صلى الله عليه وآله والاحداث التي كانت في وقته وبعد وفاته صلى الله عليه وآله
وكتب الفقه واختلاف الناس في الحديث وغير ذلك وكان جوادا كريما سخيا مشهورا بالسخاء ولي القضاء بالجانب الشرقي منها
وذكر انه ولد سنة ثلثين ومائة وتوفي في ذي الحجة سنة سبع ومائتين وقيل انه لما انتقل من بغداد من الجانب الغربي
الى الشرقي حمل كتبه على عشرين ومائة وقر وقيل كان له ستمائة قمطر من الكتب وقيل ان حفظه كان اكثر من كتبه انتهى
وكذا الحال في ابن عبد ربه وابن خزابه فظهر ان الانكار تعنت وعناد ثم التحقيق فيها ان ما ذكره سود الله وجهه في الوجه
الاول من ان بيت فاطمة عليها السلم كانت متصلا ببيوت ازواج النبي صلعم لكن كونه متصلا بالمسجد وقبر النبي صلى الله عليه
وآله غير مسلم لما روي ان بيت فاطمة عليها السلم كان في وسط البيوت فلا يلزم من احراق بيت فاطمة احراق المسجد واما
ما ذكره من ان البيوت كانت معمولة من السعف اليابس فان اراد ان السعف اليابس كان مأخوذا في بعض ادوات
البيت فمسلم ولا يلزم من ذلك مع كثرة ما هناك من الادوات الطينية او الحجرية تعدي الاحراق الى المسجد والقبر
مع احتمال ان عمر لو استحيى من ذلك لاقام هناك من يدفع التعدي بالماء والتراب وان اراد انها كانت مبنية من
مجرد الخشبات والسعف فكذب ظاهر ومن الاخبار على ان من لا يبالي باحراق فاطمة التي هي بضعة من النبي صلى الله عليه
وآله واولادها الذين هم اولاده صلى الله عليه وآله لا يبالي باحراق صورة قبر النبي صلى الله عليه وآله ومسجده بل نقول
ان غصب الخلافة واخذ فدك منها اشد من جميع ذلك بمراتب فمن لا يخاف لومة لائم في ذلك فبالطريق الاولى ان لا
يخاف في هذا ثم ان ما ذكره المصنف هو قصد الاحراق لا الوقوع كما مر ومنها ان ما ذكره في الوجه الثاني والثالث والرابع غير
متوجه لان الامر لم يبلغ الى وقوع الاضرام والاحراق وانما وقع مقدماته كما مر ولو كان بلغ الامر الى وقوع ذلك لاخذتهم
الغيرة والحمية كما قال ودفعوا الصائل على كل حال ومع هذا كانوا في هذا السكوت مراعين لما وصى به النبي صلى الله عليه
وآله عليا عليه السلم من الصبر وعدم منابذة الثلثة اتقاء من ذلك على المسلمين المستضعفين وحفظا للدين لئلا يرجع الناس
الى الجاهلية الاولى فتثور القبائل مرتدين بالفتنة في طلب ثارات الجاهلية الى غير ذلك من المصالح الخفية والجلية كما
نقله ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة على ان ذلك معارض بفعل عثمان يوم الدار فانه لما دخل عليه محمد بن ابي بكر و
اخذ بلحيته ليقتله وضرب بجنوب قبضة سهام على وجهه سلم عثمان نفسه للقتل ولم يطل يداه ولا سل سيفا على محمد
ثم ومنها ان ما ذكره في الوجه الخامس من ان اكثر الانصار واكابر الصحابة كانوا مسلمين الى آخره مردود بما سبق من ان
الكثرة والغلبة انما كان في طوايف قريش ومواليهم الذين اتفقوا على اخذ الخلافة عن علي عليه السلم لما كان في صدورهم
من ضغاين ثارات الجاهلية وكان الانصار مغلوبين في ذلك الزمان ولهذا لم يتمكنوا من نصب امير منهم على انفسهم
ومع هذا فقد احتال قريش في تفريق كلمة الانصار بحسد واثارة بين الاوس والخزرج العداوة القديمة التي كانت بينهم
وقد اصلحها رسول الله صلى الله عليه وآله ولهذا اختلفوا على نبيهم سعد بن عبادة يوم السقيفة وانتهى امره من الهجر الى
هربا الى الشام كما مر وقد روي ان بعد بيعة اوس على ابي بكر قال الخزرجي لبشير ابن اوس ما حملك على ما صنعت الا الحسد

الاضرام

ابن عمك سعدوا لما الكلم في ذلك فغضبوا وقوم من سلمان وابي ذر ومقداد وبريدة ومالك بن نويرة الحنفي
لقد اسمعت لو ناديت حيا ولكن لا حياة لمن تنادي ونارا لو نفخت لها اضاءت ولكن انت تنفخ
شعر
في رماد ومنها ان الوجه السادس مدخول بما مر من ان الكلام في الاخافة بالنار لا في القاء النار عليهم وان كان
هذا القدر ايضا افجع من قتل عثمان واما قتل الحسين عليه السلام فلو سلم ان ذلك كان افجع منه لكن قد حصل الفرق بما ذكرنا من
قصد الاخافة بالاحراق وفعلية الاحراق وقصد احراق بيت النبي صلى الله عليه وآله لا يكون افجع من فعلية قتل الحسين عليه السلام
بل القضية منعكسة نعم الاهانة الحاصلة من مجرد ذلك القصد والاخافة قد انجر الى جرأة من بعدهم على قتل الحسين
عليه السلام كما اشتهر انه سأل واحد من بعض اكابر السادة هل قتلوا الحسين عليه السلام في ارض كربلا قال لا بل في سقيفة بني ساعدة
يوم بويع ابا بكر فافهم واما ما ذكره في هذا الوجه من انه لم ير الخبر في تاريخ الطبري فهو صادق فيه لان السالبة تصدق بانتفاء
وجود الموضوع وهو لم ير اصل التاريخ البتة لندرته في بلاد العجم خصوصا في زمانه فصدق انه لم يره فيه لكن فيه
ما فيه واما ما ذكره فيه من ان في امثال هذه الواقعة العظيمة لا يكتفى برواية واحد الى آخره ففيه ان المص لم يكتف في
اثبات ذلك على رواية واحد من اهل السنة بل ذكر رواية اربعة من علماء اهل السنة وهم الطبري والواقدي وابن
عبد ربه وابن خيرانة فالاعراض عن ذلك مع تصريح المص بالتفصيل تحيث وتجنن كما لا يخفى واما ما ذكره من ان الاول
اهل الحديث يحكمون بان هذا منكر شاذ لان الوقايع العظيمة الى آخره فمدفوع بان الخبر كان متواترا في الطبقة الاولى
غاية الامر ان بني امية لما بالغوا في اخفاء حقية علي عليه السلام وبطلان من نازعه في الخلافة حكموا باخفاء تلك ونفي
تواتره في الطبقة الثانية وما لثالثة من اهل السنة وبقي تواتره بحاله بين الشيعة وبقاؤه آحادا بين اهل السنة ايضا
مع مبالغة الاعداء في كتمانه دليل على قوته على ان حكمه بشذوذه ونكارته مخالف لاصطلاح اهل الحديث فان المنكر من
الحديث على ما ذكره الطيبي في مقدمة شرحه للمشكوة هو ما تفرد به من ليس ثقة وهذا الخبر كما عرفت قد رواه اربعة
من الثقات بل ازيد ومعنى الشاذ في اصطلاحهم قريب من المنكر وايضا قد سبق في اوايل بحث النبوة نقلا عن المواهب
اللدنية للقسطلاني ان الطرق اذا كثرت وتباينت دل ذلك على ان للخبر اصلا وعينا فقررناه ظهر ان حكم الناصب
بجهالة الجماعة المذكورة وتعصبهم في مذهب الشيعة تعصب محض بل تجاهل بحت لا يجديه نفعا ومنها ان ما ذكره في الوجه
السابع رواية عن الصحاح من ان ابا بكر لم يتعرض لهم الى آخره مردود بان ليس في صحيح البخاري ولا مسلم ان ابا بكر لم يتعرض لهم
غاية الامر انهما ساكتان عن رواية ذلك فلا منافاة وايضا المقصود الاصلي من تلك الصحاح ذكر احاديث رسول الله صلى
الله عليه وآله واما احاديث الصحابة وقصصهم سيما ما جرى بينهم بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله فقد يذكر استطرادا
وما نحن فيه واقعة جرت بعد رسول الله صلى الله عليه وآله فلو لم يذكر فيها لكان له وجه واما ما ذكره من انهم كانوا يترددون
عند ابي بكر قبل بيعتهم اياه فهو من اضافات الناصب ليس منه في صحاحهم عين ولا اثر واما قوله فلما توفيت فاطمة عليها السلام
بعث امير المؤمنين الى ابي بكر الى آخره فهو ايضا صحيح لكن انما وقع ذلك لانهم غلبوا بعد وفاة فاطمة على علي عليه السلام وزاد
جرأتهم عليه فانهم كانوا يستحيون من فاطمة عليها السلام في اعين الناس ولهذا قال البخاري انه لما ماتت فاطمة التمس وجوه
الناس من علي عليه السلام فالتجأ الى بيعة ابي بكر والناصب قد حذف هذا المال فيه من المصلحة فافهم وايضا في روايتهم انه


ثم ابا بكر ان يدخل على علي عليه السلام واصحابه وحده وهذا يدل على ان كلا من الجانبين كانوا في معرض تهمة الغدر
بالآخر فكيف كانوا يترددون عند ابي بكر قبل بيعتهم اياه واما ما ذكر في بيان عذر ابي بكر في تصدي الخلافة من ان
الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا اميرا منهم الى آخره فمدخول ببعض الوجه لما مر من ان الانصار كانوا يريدون اميرا
منهم على طايفتهم فقط لا خليفة على كل الامة وانما كان ارادتهم لذلك بعد ظنهم تقاعد علي عليه السلام عن الخلافة كما سبق فلا
يصلح ذلك عذرا لابي بكر في مسارعته بالامر كما لا يخفى واكثر ما رواه الناصب ههنا من ارباب الصحاح سقام مع ان كثيرا
فيها للزيادة والنقصان على وفق مطلب الفاسد ومنها ان ما ذكره من ان ابا بكر لم ينصب نفسه اماما ليأكل من اموال
الناس ويتنعم بالدنيا الى آخره لو صح لا يفيد في مقصوده لما مر رواية عن مولانا الحسين عليهما السلام ان في الناس من
علي بن م
خسر الدنيا والآخرة بترك الدنيا للدنيا ويرى ان لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة الاموال والنعم المباحة المحللة فيترك
ذلك اجمع طلبا للرياسة حتى اذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد انتهى والذي يدل على ان ابا بكر
كان من هذا القبيل الادلة الدالة على غصبه الخلافة وتقمصه للامامة بالجلافة الى غير ذلك من المطاعن والمثالب
الدالة على تصديه بدون الاستحقاق واما ما ذكره من ان ابا بكر لما ولي الخلافة اصبح يمشي في السوق وعلى رقبته
الاثواب يبيعها الى آخره فليس مستبعد ولا يدل ذلك على زهده وفضيلته لما مر من ان خياطة الاثواب وبيعها كان
حرفته التي اعتادها في الاسلام والعادة طبيعة ثانية يعسر انفكاكها ولنعم ما قيل نظم بالخير فروش را چه هيچ كالخير
فروشد اي برادر واما ما ذكره من قول الاصحاب عينوا لابي بكر من بيت المال شيئا ليترك عمل السوق ولا يضيع امر المسلمين
فلا ادري ان ضياع امر المسلمين كان يتحقق بترك ابي بكر لعمل السوق هل كان يتفرغ لتعليم المسائل الشرعية
او باظهار آثار الشجاعة وقيادة الجيوش ولعمري ان خياطته وعمله في السوق كان انفع من ذلك للمسلمين وبالجملة هذا
كلام مضحك جدا ومنها ان ما ذكره من وصية ابي بكر لعايشة ببيع جميع ما في تحت يده لاداء ما اخذ من بيت المال للطعام
انه كان مستورا لم يخبر وامره غير معلوم هذا الناصب الشقي الذي كان له معهم تعارف وائتلاف في مجندة الارواح
ولا قليل لغيره من اولياء ابي بكر عنه خبر ولا اثر لما عشم عنه اثر واما قوله وامر ابو بكر ان يدفن في ثوبيه التي
لبسهما ايام حيوته الى آخره ففيه اخلال وتقصير اذ كان المناسب ان يزيد على ذلك ويضم اليه ما افتراه ايضا لمراوليا
من انه مات شهيدا بعد سنة بالسم الذي جعله يهودي في طعامه ثم يعلل وصيته بدفنه في ثوبيه بان من مقررات الشرع
ان الشهيد يدفن في ثيابه اللهم الا ان يقال ابى عن ذلك ما ذكره مؤلف روضة الاحباب من ان ذلك الثوب قد ضم
~~مع ثوبين جديدين كفن فيهما واما ما ذكره مؤلف روضة الاحباب من ان ذلك الثوب قد ضم مع ثوبين جديدين كفن~~
مع ثوبين جديدين كفن فيهما واما ما ذكره من وصف المطهر بالاعرابي فهو مناف لوصفه سابقا بانه شيطي وكانه اراد الاعرابي بكسر الهمزة
من الاعراب بمعنى الاظهار بان يكون الغرض انه يظهر اسرار المخالفين ويهتك استارهم ومع كونه مشوشا على المخالفين
وجهه ظاهر واما اللعن فآثار توجهه الى هذا الناصب الشقي اظهر من توجهه الى غيره فانه طرد في ايام حيوته عن جنة ابراره
بالقهر الى نيران ما وراء النهر ودفن في قبور امثاله من نواصب الكفر وقد شاء المص قدس سره في عزة الدنيا والدين
ودفن في مرقد شهيدا على الا مولى الثقلين امير المؤمنين وكانه قيل في ذلك نظم حشر غلامان علي با علي حشر غلامان

نسب

عمر باعمر ومنها ان ما ذكره من اتصال نسب عمر في الاب العاشر الى آباء النبي صلى الله عليه وآله مع تعبد الله (اتصال)
لا يسمن ولا يغني من جوع فان آباء النبي صلى الله عليه وآله كانوا عندنا موحدين مسلمين ووافقنا في ذلك بعض
اهل السنة ايضا كالشيخ جلال الدين السيوطي في رسايله الثلثة المعمولة في هذا الباب وآباء عمر الى التاسع كانوا كفارا
مشركين كما لا يخفى وقد سمعت قوله تعالى في قصة نوح وانه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الآية واما قوله ان عمر كان
قبل البعثة من اكابر قريش وصناديدها فكذب ظاهر لم يذكره احد وغاية امره قبل الاسلام انه بعد ما كان
خطابا كما سينقله المص عن ابن عبد ربه في كتاب العقد صار على ما ذكره صاحب الاستيعاب سفيرا
في الوقايع التي كانت تقع بين طوايف قريش او بينهم وبين غيرهم وفي روضة الاحباب وغيرها انه عند اظهار
تفاخر بعض قبايل العرب مع بعض هو كان يفاخر من قبل قريش ويذكر مدايحهم ومثل هذا الرجل في لسان اهل ايران
يسمى لتاكو بحوش آمد كو وفي لسان اهل الهند بيتهريات فروش واما ما ذكره في نسبه من ان امه اخت [illegible]
المغيرة ففيه ان المعهود في مثل هذا المقام نسبة المرء والمرأة الى الاب دون الاخ ثم انهم اختلفوا في ام عمر فقال
بعضهم ان امه حنتمة بنت هاشم بن المغيرة وانكر صاحب الاستيعاب كون حنتمة بنت هاشم وقال انها هي ابنة
عمها وهو رد على الناصب كما لا يخفى ويؤيده ما حكي ان حنتمة المذكورة رآها هشام بن المغيرة بن الوليد حين رماها
مرمية في الطريق فاخذها وربّاها ولما بلغت وقع عليها نظر الخطاب فخطبها عن هشام فنكحها اياه وهذا هو
الحق رواه محمد بن شهر آشوب وغيره لكن لما رأى الناصبة ان في هذا شناعة لهم اضطربوا واختلفوا في امه
فاغل زمامهم واختل كلامهم كما ترى واما ما ذكره من انه كان في الجاهلية مهيبا ففي تقييد ذلك بايام الجاهلية
جهل او تقصير لان هيبة الاسلام ينبغي ان يكون اكثر من هيبة الكفر ولان ابن عباس رضي الله عنه وصفه في مسألة
العول بانه كان مهيبا فهبته وكان هذا في ايام الاسلام واما كونه معظما ايام الكفر فغير ظاهر اذ غاية امره
كما عرفت نقلا عن الاستيعاب وروضة الاحباب سفارة قريش وذكر مدايحهم عند المفاخرة ومثل هذا الرجل لا يكون
معظما عند اهله كما نرى ونسمع والله اعلم واما ما ذكره من ان رياسة شبان قريش كانت له فلم نتصوره محصلا
فليبين ذلك اولياؤه حتى ننظر في صحته وفساده واما ما رواه من دعاء النبي صلى الله عليه وآله بقوله اللهم اعز
الاسلام بابي الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب فهو من موضوعاتهم اذ من البين ان عمر لم يكن عديلا لابي الحكم لا
في العظمة ولا في الشجاعة ولا في الخيل والحشم بل لم يكن نسبة بينهما الا في البشرية فكيف يتوقع النبي صلى الله عليه وآله
عز الدين باسلامه كتوقعه عزه باسلام عمر واما قوله ودخل على رسول الله صلى الله عليه وآله وهو مكمل الاربعين لا
باسلامه تكمل عدد المسلمين باربعين ففيه كذب في كلا التكميلين اما في الاول فلانه قد زاد على اربعين في ذلك
الوقت ولعل الشيخ الغبي رزق فهما وذكاء في هذا المقام فاحترز عن القول بالزيادة مع صدقه لاستلزامه الخلل
في اسلام عمر لما رواه عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من بلغ اربعين ولم يحمل العصا فقد عصا وفسروا العصا
بالاسلام ويدل على الزيادة اختلافهم في تعيين سنه حال وفاته قال صاحب الاستيعاب اختلف في سن عمر يوم مات
فقيل توفي وهو ابن ثلث وستين كسن النبي صلى الله عليه وآله وسن ابي بكر يوم توفي وقيل ابن بضع وخمسين وقيل

ابن خمس

٢٠٩

ابن خمس وخمسين وقيل ابن اربع وخمسين وقيل اثنين وخمسين وقيل ستين انتهى ومن هذا يعلم حال [illegible]
ابي بكر ولعل الناصب لاجل ما ذكرناه ايضا لم يتعرض سابقا عند بيان ترجمة ابي بكر لبيان مبدأ اسلامه ومبلغ عمره في
ذلك الزمان فافهم واما في الثاني فلان صاحب روضة الاحباب قال ان اسلامه كان بعد اربعين رجلا واحدى عشرة نسوة
وعلى قول تسع وثلثين رجلا وثلث عشرة نسوة وعلى قول ثالث خمس واربعين رجلا واحدى عشرة نسوة وعلى قول رابع واربعين رجلا
وعشر نسوة انتهى الا ان يبنى على القول الاول او الرابع ويحذف النساء عن الاعتبار وفيه ما فيه مع ان في تحليل احد التكميلين
بالآخر مخافة وسماجة لا تخفى واما ما حكاه من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله من انهم قالوا ما زلنا في عز منذ اسلم عمر ففيه
كذب مبني على ما سبق من كذبهم على رسول الله صلى الله عليه وآله انه دعى بقوله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم او بعمر بن الخطاب و
كيف يتصور العز عند اسلامه مع ان بعد اسلامه هاجر جماعة من المسلمين الى الحبشة وهاجر النبي صلى الله عليه وآله مع جماعة
الى المدينة وهرب من بقي في مكة كما رواه ابو بريدة رضي الله عنهم واما ما ذكره من ان عمر كان وزير الرسول صلى الله عليه وآله طول حياته (?)
لا يصدر من امر الا برايه ومشاورته ففيه ما مر من الكلام في تحقيق كل من الوزارة والراي والمشورة فتذكر على ان الحصر المستفاد [illegible]
بقوله لا يصدر من امر الا برايه الى آخره قد ذكره الناصب سابقا في شان ابي بكر ايضا فلا يصحان معا الا اذا ثبت موافقة راييهما
ذلك م
في جميع ما شاورهما النبي صلى الله عليه وآله فيه وينقضه ما سيرويه الناصب بعيد هذا من ان رسول الله صلى الله عليه وآله
شاور ابا بكر في اسارى بدر فاختار الفداء وشاور عمر فاختار قتلهم فمال رسول الله صلى الله عليه وآله الى قول ابي بكر
واختار الفداء انتهى واما ما رواه من انه صلى الله عليه وآله قال ان الله تعالى وضع الحق والسكينة على لسان عمر فهو من
موضوعات القوم وكيف ينطق من له حياء بان السكينة تنطق على لسان عمر مع ان هفوات لسان عمر وخبطه مما تنبه عليه اكثر
من العقلاء [illegible] ولم يسمع من رجاله [illegible] حتى قال في سبعين مسألة على ما اشتهر لولا علي لهلك عمر وما رواه الناصب في
تصديق ذلك عن ابن عمر من قبيل استشهاد ابن آوى بذنبه انتهى الا ان يراد بالحق الذي وضعه الله على لسان عمر قوله كل الناس
افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال فان هذا ليس الا مخبر الحال واما ما ذكره من ان النبي صلى الله عليه وآله قال لو كان بعدي نبي
تلى وجه م
لكان عمر ففيه انه موضوع كما بقيه يدل على ان عمر كان مستجمعا للصفات النفسية الكاملة الحاصلة في الانبياء عليهم السلام فيصير مساويا
لما ذكره الناصب سابقا من مساواة النبي صلى الله عليه وآله في الصفات النفسية المعجزة لينال صاحبها منصب النبوة فتذكر واما
ما ذكره من ان عمر كان مهيبا حتى ان المنافقين والكفار ففيه ان هذا مع ما فيه من نوع تكلف لما سبق مدخول بانا لم نسمع كونه
مهيبا في اعين الكفار والمنافقين بل كان الامر بالعكس ولهذا انهزم منهم في خيبر وحنين وغيرهما من غزوات النبي صلى الله عليه
في اعين المسلمين كما قال ابن عباس
انه كان مهيبا م
وآله نعم كان مهيبا فهبته وهذه المهابة لم يكن ناشية عن صولته في الدين كما هو شان المتقين بل كان كهيبة الغول من
غلاظة طبعه وفظاظته وكراهة منظره وخشونته كما قيل في هجو ولد عبد الرحمن الجامي نظم جامي آن كه دريا با نهاد [illegible]
هيبت جهل كرد طبع بانك بر راست كوهم جيست كوهري او فتاده در بيرون واما ما ذكره من حديث سعد بن ابي وقاص
وزعم انه من الآيات للشيعة فاوهن من بيت العنكبوت وكيف يصير حديث سعد بن ابي وقاص الذي هو من اعداء امير
المؤمنين عليه السلام واشياعها مما ذكر في كتب اهل السنة حجة الزامية للشيعة وهو ظاهر على ادنى محصل وما نسب الى
الشيعة من انهم يقولون ان بيعة ابي بكر كان باختيار عمر ليس من مخترعات الشيعة بل هو العروة الوثقى لمحققي اهل السنة

بعدما انصفوا ورجعوا اخيرا عن اثبات الاجماع فهو مذكور في كتاب المواقف وقد ذكرناه سابقا فتذكر ثم اقول
ان الظاهر من حديث سعد تعلق الحكم بما سلكه عمر في سائر ما مضى من ايام حيوته الى زمان هذا الخطاب فلو صح لزم ان يكون
ما مضى عليه من الكفر والفسق حقا وكذا الاسلام بالجملة وبطلانه ظاهر وايضا لا يفيد ثبوت عدالته في سائر ايام بقائه على ظاهر الاسلام
كما هو مطلوب الخصم اذ غاية ما يلزم منه ان يكون ما سلكه قبل مخاطبة النبي صلى الله عليه وآله اياه بهذا الخطاب حقا لا ما سلكه
في سائر الاحوال ولو في الاستقبال حتى ما سلكه في بيعة ابي بكر من الضلال والاضلال على انا نقول ان هذا الحديث لنا لا علينا
فانه صلى الله عليه وآله مع جوامع الكلم والظاهر انه اراد بقوله سلك الشيطان فجا غير فج عمر انه يفر من الشيطان في ذلك الفج
فتطرق قلبه ولا يبقى له حاجة الى ان يسلك ذلك الفج بنفسه وذلك يدل على كمال شيطنته وعصيانه والحاصل ان المراد من
هذا الحديث استعظام سلوك عمر سبيل الضلال والاضلال كما ان سلوك علي عليه السلام في حديث اخر ما لبس الشيطان من الفتنة
الا اتاهم من قبل النساء واستعظام جهة الاضلال الحاصل من قبل النساء على ما صرح به سيد المحققين قدس سره الشريف
في اواخر بحث القصص من حاشيته على المطول ومما يؤيد التوجيه المذكور ما روي في المشهور من ان النبي صلى الله عليه
وآله قد اتاه ابليس عليه اللعنة ليتوب على يده فقال له النبي صلى الله عليه وآله انما يقبل الله تعالى توبتك اذا زرت قبر آدم
عليه السلم فرجع قاصدا لزيارته فلقيه عمر في الطريق وسأله عن حاله فاخبره ابليس بما جرى بينه وبين النبي صلى الله عليه وآله
وما امره به من زيارة قبر آدم عليه السلم لتقبل توبته فقال له عمر ويحك يا ابليس انت ما سجدت بامر الله تعالى لآدم حين حيوته
مع ما له من الحسن والقبول ثم تسجد له بعد وفاته ورضاه بامر الرسول فرجع ابليس باغوائه عما ندبه النبي صلى الله عليه وآله
اليه وسلك الفج الذي كان عليه فقال بعض الشعراء مخاطبا لعمر شعر ان كان ابليس اغوى الناس كلهم ⁂ فانت يا عمر اغويت
ابليسا ⁂ ولعمري ان حال هذا الناصب الاحمق الهذار ⁂ فيما اتى به من الالزام الاقشار ⁂ يشبه حال الحمار الذي قيل في
حقه في بعض الاشعار شعر ذهب الحمار ليستفيد لنفسه ⁂ قرنا فآب وماله اذنان ⁂ ولو حمل هذا الحديث على معنى ما
ابن حجر في صواعقه من ان الشيطان ليفرق منك يا عمر وما رواه من ان الشيطان لم يلق عمر الا خر لوجهه فنقول بعد تسليم
ان الحديث المحمول اليه ليس موضوعا يا ويلكم ان الشيطان لم يهب آدم وهو في الجنة محفوف بالملائكة حتى دخل اليه واخرجه
منها ولم يهب اسباط يعقوب حيث القى بينهم العداوة والبغضاء ولم يهب موسى بن عمران حيث قتل الرجل قال ان هذا
من عمل الشيطان وقال الله تعالى وما ارسلنا قبلك من رسول الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته وروى جابر عن رسول
الله صلعم انه قال ان الشيطان ليغان في قلبي كل يوم سبعين مرة حتى استغفر الله تعالى فالشيطان لم يهب ولم يفر عن رسول
الله صلى الله عليه وآله ولا من الرسل قبله وانتم جعلتموه يهاب من عمر ويفر منه ويسلك طريقا غير طريقه اما قال الله
تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان وكان عمر من القوم المنهزمين فكيف يستزله وهو
هائب ولقد تحيرتم لا ادرون كيف تكذبون وقد ورد في كلامكم اشياء تزيد في وجوهكم وانتم كالحوت واما ما ذكره الناصب
من ان عمر كان راسخا في العلم فالظاهر انه بنى على ما ذكره سابقا من انه لا يعتبر في الملكة الراسخة في شيء من الاخلاق صدور
ما ينافي ذلك فجاز ان تصدر عن صاحب ملكة العصمة ذنوب لا يحصى وعن صاحب ملكة الشجاعة فرار لا يتناهى وعن صاحب
ملكة العلم جهالات لا تستقصى ولا تتفكر فكان الرجل في الجهل ثابتا وراسخا فيه كما لا يخفى على البينة واما ما روى من

قوله م



صحابهم التقام من حديث حقيقة عمر وتاويل ذلك بالدين فغير ان الظاهر من جر القميص حتى ذيله على الارض فهو ابلغ
بان يأول بامر يجر اليوم تحت رجليه وحاشا من النبي صلى الله عليه وآله ان يؤول جر القول الذي يدل على البطر والتبختر ويستلزم
توعد القادورات بالدين واي مناسبة لذلك بالدين واما قوله وحضر عمر جميع غزواته فغير مسلم كما يدل عليه كلام بعض
الاصحاب وقوله كان صاحب المشاورة تكرار مكرر لا طائل تحته وقد بين ما فيه مكررا وما ذكره من ان النبي صلى الله عليه وآله كان
يعمل برأيه مدفوع بما مر من مخالفته له في اسارى بدر وغيره وما ذكره من ان القرآن كان ينزل على تصديقه فغير مسلم وان ما
رواه من الصحاح عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لقد كان فيما قبلكم من الامم محدثون الى آخره لو سلم صحته فالظاهر
ان الحديث المذكور فيه بتخفيف الدال لا بتشديده بمعنى المبتدع في الدين وبدع عمر من اداء صلوة التراويح جماعة وغيرها
مما سيذكر له في مطاعن عمر فانتظر قليلا واما ما ذكره من شورته صلى الله عليه وآله في قصة اسارى بدر وان القرآن
نزل على اختيار قول عمر فقد قدمنا الاشارة الى انه لا يجوز ان يظن احد مع الرسل سيما رسولنا صلى الله عليه وآله انهم
يستعملون آراءهم وتدبيرهم دون تدبير الله وامره ولهذا هم يصيرون عن امر الله ونهيه وتدبيره في جميع ما تصرفوا فيه
من حرب او سلم الى التقديم الى التاخير الى غير ذلك ومن كان الله مدبره ومختارا له في تصرفاته كان مستغنيا عن
مشاورة رعيته وتدبيرهم وهذا ما لا يجوز ان يظنه ذو فهم في رسول ولا نبي ولا حجة يحتج بها على عباده
فشورته صلى الله عليه وآله مع اصحابه في اسارى بدر وغير ذلك من الامور كان لاختيار حالهم واستعلام بواطنهم
خلوص الوداد او شوائب الفساد ولما اشار النبي صلى الله عليه وآله على الوجه المعهود الى الاصحاب في تلك الاسارى اشار
اليه جماعة منهم ابو بكر بالفداء وجماعة اخرى منهم عمر بالقتل وليس قبلي ولو سلم فما كان في ذلك مدح لعمر ففيه
نقم لابي بكر فلا يجدي استراحة الناصب في ذكره وههنا كلام آخر للسيد المرتضى قدس سره وحاصله ان ما اشار
عمر انما كان موافقا لاصل الوحي السابق الذي خالفه الاصحاب بالاسر في كتاب الاسرى عنى قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق
واضربوا منهم كل بنان فبعدما خالفوا وارتكبوا الاسر تغيرت المصلحة وكان استبقاؤهم اولى والنبي لم يعمل برأي
ابي بكر لا بعد ان وافق ما نزل الوحي به عليه وعلى هذا تنعكس القضية لان رأي عمر لم يوافق الوحي الثاني الذي وقع
عليه القرآن ولهذا وافق الوحي الاول الذي خالفوه ولا جله وقع العتاب والله اعلم بالصواب واما ما ذكره الناصب
انه لما توفي رسول الله صلى الله عليه وآله كان يوافق ابا بكر في تهيئة الجيوش واقامة مراسم الدين الى آخره فمردود بمخالفة
عمر لابي بكر في قتال مانعي الزكوة وغير ذلك نعم كان موافقا له في غصب الخلافة واخذ فدك وسائر ما ظلموا به اهل البيت
عليهم السلم واما فتح البلاد فانما كان باشارة علي عليه السلم وتدبيره وفي هذا المقام سر آخر لا يخفى على المتأمل واما قوله لو لا عمر
لم يكن قواعد الاسلام والسنة قائمة ففيه ان اقامة قواعد الاسلام والسنة انما يكون بالعلم باحكامهما وقد عرفت
جهل عمر بهما نعم كان يروج بعض القواعد تقليدا ودفعا للتهمة وحفظا للسلطنة المنهوبة واما قوله ان سيرته في
الخلافة غنية عن الذكر والتعريف فمسلم لكن في اعطائه الولاية للفساق كمغيرة بن شعبة ونحوه حتى لا يخرجوا عليه ويمضي امر
خلافته ولهذا كان عبد الرحمن بن عوف يطلب البيعة عن علي عليه السلم بشرط ان يعمل فيهم بسيرة الشيخين وامتنع عليه السلم
عن ذلك لما عرف من ضلال سيرتهما حتى عدلوا عنه الى عثمان وخذلوا عليا عليه السلم واما عدم تغيير عمر ما كان في زمانه

الضمير راجع الى الجبل الخصي اي
ثاني الجبل القريش المشهور بجعل
ارجاع الضمير الى عمر فانه ابعد
كان حطابا احتطابا جاهلا مسمى

رسول الله صلى الله عليه وآله من عدم الظلم على احاد الامة فضلا عن اهل البيت عليهم السلم كما روي عن مولانا الصادق
عليه السلم انه لما سئل عنه لماذا كان الخلق يميلون الى ابي بكر وعمر دون عثمان فاجاب عنه بانهما كانا عادلان بالنسبة
الى جمهور الخلايق لا بالنسبة الى اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله واما عثمان فكان ظلمه عاما فلهذا اتفقوا على
قتله هذا ما حضرنا في ابطال ما ذكره في فضايل عمر وسياتي انشاء الله تعالى في ابطال ما ذكره لاصلاح مطاعنه ما يلوح
عليه موافقة التوفيق واصابة الحق بالتحقيق وبالله التوفيق وهو خير صاحب ورفيق قال المصنف رفع الله درجته
المطلب الثاني في المطاعن التي رواها السنة عن عمر بن الخطاب نقل الجمهور عن عمر مطاعن كثيرة منها قولهم
عن النبي صلى الله عليه وآله لما طلب في حال مرضه دواة وكتفا ليكتب فيه كتابا لا يختلفون بعده واراد ان ينص حال
موته على ابن عمه علي عليه السلم فمنعهم عمر وقال ان نبيكم ليهجر فوقعت الغوغا واختلفوا وضجر النبي صلعم فقال اهله
انه لا ينبغي عند النبي صلى الله عليه وآله هذه الغوغا فاختلفوا فقال بعضهم احضروا ما طلب ومنع آخرون فقال
النبي صلى الله عليه وآله ابعدوا وهذا الكلام في صحيح مسلم وهل يجوز مواجهة العامي بمثل هذا السفه فكيف بسيد
المرسلين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث مذكور في الصحاح ولكن الحق شيئا وغيره ما الصحيح انه
لما طلب رسول الله صلى الله عليه وآله الدواة والكتف قال عمر ان رسول الله صلى الله عليه وآله قد غلبه الوجع وعندنا كتاب
الله فقال بعضهم احضروا ما طلب وقال بعضهم لا تحضروا ووقع الاختلاف فقال رسول الله صلى الله عليه وآله
قوموا عني ولا ينبغي عندي التنازع واما قوله ان نبيكم ليهجر فليس في البخاري وان سلمنا صحة الرواية فالهجر هو الكلام
الذي يوليه المريض فيكون المعنى موافقا لما هو في بعض الصحاح والمراد انه يتكلم بكلام المرض وهو متوجع فلا
اساءة ادب في هذا واما منع عمر عن كتابة الكتاب فقال العلماء ان عمر خاف ان يكتب رسول الله صلى الله عليه وآله
شيئا لا يفهمه المنافقون لغلبة وجعه فيقع الاختلاف بين المسلمين وقال بعضهم ان رسول الله صلى الله عليه وآله تكلم
بكلام المرض لا انه يريد الكتابة كما يقول المريض ناولوني فلانا وفلانا وهو لا يريد والاولى والاظهر ان عمر كان في ايام صحة
رسول الله صلى الله عليه وآله كثيرا ما كان يقول له افعل فلانا ولا تفعل فلانا وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يوافقه
في رايه فكان له هذا المنصب والمقام عند رسول الله صلى الله عليه وآله ايام الصحة فجرى على عادته لان الكتابة لم
يكن من رايه كما ذكرنا ومن علم احوال عمر مع رسول الله صلى الله عليه وآله طول الصحبة لم يتعجب من هذا الامر وما ذكر انه
اراد ان ينص حال موته على خلافة علي عليه السلم فهذا من باب الاخبار بالغيب ولم لا يريد ان ينص بخلافة ابي بكر وقد
وافق هذا ما رويناه عن عائشة انه قال ادعي لي ابا بكر ابا الحق حتى اكتب له كتابا ثم هذا لما نقض بها لكلا من النص ففيه
خرق فانه يدعي النص فذلك المشهد ثم يقول انه اراد ان ينص وهذا اعتراف منه بعدم النص انتهى واقول كان الناصب الشقي
اقتدى في هذا الفصل بامامه عمر فلم يات الا بالهذيان والهذر فان عبارة الحديث في صحيح مسلم واتفق على الوجه الذي
نقله المص ولفظ هجر ايضا مذكور في صحيح البخاري غاية الامر انهم في ذكر قايل المصلحة ظاهرا ونظر المتامل في اطراف
الكلام الملم فقد صرح بصحيح ويقول ان هذا الكلام في صحيح مسلم وهذا الشقي الجيل يتجاهل ويقول في الجوابات
قوله ان نبيكم ليهجر ليس في البخاري ثم ان الشيخ ابن حجر العسقلاني قال في مقدمة شرحه للبخاري موافقا لما في كتب اللغة

ادعاه

المداولة



المتداولة ان الهجر الهذيان ويطلق على كثرة الكلام الذي لا معنى له انتهى وهذا الناصب الشقي عدل الى تغييره
وتفسيره بكلام المريض تفسيرا بلازم لا يكون صريحا في معنى الهذيان حتى يتاتى له ان يقول ليس فيه اساءة ادب من عمر مع
ان الامر كما كان فان قولنا فلان يتكلم بكلام المرض معناه في متعارف العرف انه يهذي ويهجر فعاد اساءة الادب غضا
طريا ثم كيف نظن في شان النبي صلى الله عليه وآله ان يهذي ويتكلم بكلام غيره من المرضى مع ما ورد في شانه من قوله
تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ومع ما ذكر في المشكوة وغيره انه صلوات الله عليه وآله بعد طلب كتابة الكتاب
ومخالفة الاصحاب وصدور العتاب امرهم بثلث قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت
اجيزهم والاخرة وهل يكون هذا مقالة من غلبة الوجع ويتكلم بهذيان المرضى كلا لا يتكلم بنسبة هذا الى سيد الانبياء
الا الذين في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا وقد اعترف النووي بل ما نقله عنه الكرماني في شرح البخاري بشرف النبي صلى
الله عليه وآله في مرضه ايضا عن كلام المرضى حيث قال في الجواب عما اورد في هذا المقام من الطعن على عمر اعلم ان النبي صلى
الله عليه وآله معصوم من الكذب ومن تغيير شيء من الاحكام الشرعية في حال صحته وحال مرضه ومن ترك بيان ما امر
وتبليغ ما اوجب الله عليه تبليغه وليس هو معصوما من الامراض والاسقام العارضة للاجسام مما لا نقص فيه ولا فساد
في شريعته ثم قال وقول عمر حسبنا كتاب الله رد على من نازعه لا على امر النبي صلى الله عليه وآله انتهى وفي كلام الاخير بحث
سيجيء عن قريب انشاء الله تعالى واما ما نقله الناصب عن علماء السوء من ان عمر خاف ان يكتب النبي صلى الله عليه وآله
شيئا لا يفهمه المنافقون الى آخره ففيه ان حاصله يرجع الى الخوف من ان يكتب صلى الله عليه وآله هذيانا وهذا اقوى دليل
على نفاقهم في الدين وخروجهم عن الطريق الواضح المبين واين يقع في المدينة من المنافقين من يحتاجوا الى عرض كتاب
النبي صلى الله عليه وآله او يعتد بفهمه ويصار في ذلك اليه ثم كيف يوجب اعوجاج فهم شرذمة قليلة من المنافقين
الخاملين وقوع الاختلاف بين جماهير المسلمين الذين كانوا لا وضاع الكلام فاهمين لولا ان غالب من يعتني بهم بالمسلمين
كانوا مخالفين للنبي وآله الطاهرين مع انا نعلم ان طعن المنافقين وشرهم لم يكن اشد واقبح مما فعله هو بعض الصحب
صلى الله عليه وآله من نسبته الى الهجر والهذيان ومن العجب ان النبي صلعم قال ايتوني بقرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا
بعده ابدا ولم يقبلوا قوله ولم ينقادوا لامره بل قالوا فيه مرة قد غلبه الوجع واخرى اهجر او ليهجر ولما كتب ابو بكر
في مرض موته اني استخلفت عمر فان عدل فذاك ظني به ورايي فيه وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب الى آخره قبلوا
وصيته وانقادوا لامره واخذوه بمنزلة النصوص مع ان كتاب ابي بكر كان على وجه يقيم الناظر في مقام الطعن والترديد
حيث تردد فيه في شان عمر بقوله فان عدل وان بدل كما ترى ووصية النبي صلى الله عليه وآله كان على وجه القطع
واليقين حيث قال اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدي ابدا والعجب من هذا انهم يستدلون على خلافة عمر بان ابا بكر نص عليه
بها مع ان ذلك وقع منه في حال المرض ايضا باجماع الكل فكيف لا يحتمل كلام ابي بكر الهذيان والهذر ويحتمل كلام النبي
صلى الله عليه وآله قلت فهل كان ابو بكر اكمل من النبي صلى الله عليه وآله واتم ولنعم ما قال بعضهم في هذا المعنى شعر اوصى
النبي فقال قايلهم ٭ قد ظل يهجر سيد البشر ٭ وراوا ابا بكر اصاب فلم ٭ يهجر وقد اوصى الى عمر ٭ وبالجملة منع النبي صلى الله
عليه وآله عن كتابة الوصية التي وصفها بكونها رافعا للضلالة عن الامة قبيح شرعا وعقلا ويلزم منه ضلالة عمر واضلاله المسلمين

وايقاظ الفتنة وايقاعها بين المؤمنين كما صرح به القاضي امير حسين الميبذي الشافعي في شرحه للديوان المنسوب الى امير
المؤمنين عليه السلم حيث قال بالفارسية اول فتنه كه در ميان اهل اسلام واقع شد آن بود كه پيغمبر صلى الله عليه وآله در
مرض موت فرمود هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا وعمر گفت ان النبي قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن حسبكم كتاب
الله وتنازع بمرتبه رسيد كه پيغمبر صلى الله عليه وآله فرمود قوموا عني لا ينبغي عند التنازع انتهى فعلى هذا يكون منع عمر سببا
لضلالة الخلق وايقاظ الفتنة التي قد استمرت بين المسلمين وقد صح عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الفتنة نائمة لعن الله
من ايقظها فافهم وايضا قوله حسبنا كتاب الله كلام مموه لا يرجع الحاصل سوى نقض عهد الغدير والعقد على حضرة الامير
لان كتاب الله تعالى قرآن صامت غير ناطق وقد اشتمل على المجمل والمأول والمتشابه والظاهر والمطلق والعام والناسخ و
المنسوخ والمحتمل المشترك والمشكل ونحوها لا يقدر كل احد ان يستنبط حقايق احكامه فيحتاج الى امام عالم راسخ ناطق
بحقايقه كاشف عن دقايقه وقد اعترف بذلك المولى الفاضل العارف قطب الدين الانصاري الشيرازي الشافعي في بعض
مكاتيبه حيث قال بالفارسية لا ريب له عناد طريقان يافت وكفتن انكه چون كتاب الله وسنت رسول الله صلى الله عليه وآله
در ميانست بمرشد چه حاجتست بآن ماند كه مريض گويد چون كتب هست كه طبيب والطبا نوشته اند مرا باطبا چه رجوع
بايد كرد كه اين سخن غلطست بر اهل فكر ونظر بر آنكه فهم كتب طب ميسرست واستنباط از آن بي شك مراجعت باهل
استنباط مي بايد كرد ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم كتاب حقيقي صدور اهل
علمست كه بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم ميرسيدند دفاتر چنانچه حضرت امير المؤمنين عليه السلم فرموده انا
كلام الله الناطق وهذا الكلام له الصامت انتهى وايضا اكثر الاحكام الشرعية انما استنبط من الاحاديث النبوية ولان كتاب
الله تعالى فاياتها الاحكامية لا يبلغ خمسمائة آية وظاهر ان الاحكام المستنبطة منها الى الآن كم يكون فكيف يصح ان
يقول عمر ان في جميع احكام الدين حسبنا كتاب الله نعم حسبه كتاب الله خصما انتقاما منه يوم القيمة حيث اضاع عدله
قرينه المدلول عليهما بقوله صلى الله عليه وآله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الحديث واما قول الناصب
ليكون المعنى موافقا لما هو في بعض الصحاح الآخر ففيه اعتراف بما انكره قبيل ذلك من وقوع لفظ الهجر في الصحاح فافهم
ثم تمثيله في اصلاح الكلام بقوله كما يقول المريض ناولوني فلانا وفلانا وهو لا يريد عين الاعتراف يكون ذلك هذيانا
فكيف يصلح به ما افسده الدهر واما ما ذكره من ان عمر كان يقول كثيرا النبي صلى الله عليه وآله في ايام صحته افعل فلانا
ولا تفعل فلانا الى آخره فحاشا النبي صلى الله عليه وآله عن ان يحتاج الى آمر وناه ودافع وزاجر ولعل الاشتباه الامر على
الناصب اذ الظاهر ان الذي كان يقول له عمر ذلك هو صاحبه ابو بكر الذي كان يلتمس الناس في خلافته ويقول ان
لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان زغت فقوموني كيف وقد ادب الله تعالى اصحاب النبي صلى الله عليه
وآله ونهاهم في محكم كتابه ان يتقدموا بين يديه ويكلموا اسمه من غير سبق الاذن وان يرفعوا اصواتهم فوق صوته وان
يجهروا له في القول الى غير ذلك من الآداب واما قوله ومن علم احوال عمر مع رسول الله صلى الله عليه وآله طول صحبته
لم يتعجب من هذا فجوابه بان من علم مقام رسول الله صلى الله عليه وآله وعظم شانه ونير برهانه وتاييده بالوحي الالهي
وآمن به من صميم القلب وخلوص البال كان حقيقا بان يتعجب من هذا تعجبه من وقوع المحال واما ما ذكره من ان قوله

المعم



المعم انه صلى الله عليه وآله اراد ان ينص حال مرضه على خلافة علي عليه السلم من باب الاخبار بالغيب ففيه ان الاطلاع على
الغيب قد يكون بالهام الله وتاييده بالحدس والتخمين كما ورد من قوله صلى الله عليه وآله اتقوا فراسة المؤمن وقد
علم ذلك السلف الحاضرون هناك بقراين موجبة لعلمهم بذلك واخبروا بين يديهم فلا يلزم الاخبار بالغيب
واما ما ذكره من انه لم لا يريد ان ينص بخلافة ابي بكر ففيه انه لو احتمل ارادة النبي صلى الله عليه وآله لهذا لما منعه عمر
ومن معه لما بيناه سابقا من محبة كل واحد منهما لصاحبه وبغضهما لعلي عليه السلم ولان سبق النص في يوم الغدير
على علي عليه السلم كان قرينة واضحة على انه صلى الله عليه وآله اراد ان يجدد عهده ووصيته ويؤكد الحجة عليهم فنهض فلان
عمر واراد عليه ونسبه الى الهذيان كما مر ومن انكر ذلك فقد ابان بهتانه وعدوانه واما ما رواه عن عائشة فلا موافقة له مع ما
ادعاه وقد بينا ما فيه عند نقل الحديث بتمامه في جملة النصوص الواردة بحسب زعمه في ابي بكر نعم قد زاد ههنا
لفظة لمرء في قوله اكتب له وصرف تتمة الحديث ليخدع امثاله من الاغبياء ويوهم في اذهانهم انه دليل على النص وهو في
هذه الخيانة والتمويه حقيق بان يسفه من الجهل اسفههم كما ختم الله على قلبه بالنقص واما ما زعمه من ان ارادة النبي
صلى الله عليه وآله للنص على علي عليه السلم حال مرضه ناشئ من سبق النص عليه حال صحته فدليل على انه لم يعرف معنى التأكيد و
يلزم ان يكون تكرار النصوص في الكتاب والسنة تأكيدا واهتماما بشأنه من باب تحصيل الحاصل وتطويل وتفصيل
الكلام وتحقيق المرام في هذا المقام الذي زلت فيه اقدام الافهام ان اصل الرواية المتفق عليها بين الفريقين ان النبي
صلى الله عليه وآله ايتوني بدواة وقرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدي فمنع عمر وجعله طعنا عليه وقدحا في استحقاقه
الخلافة اضطربت الناصبة في اصلاح ذلك فرجح بعضهم رواية انه قال اهجر بهمزة الاستفهام وصيغة الفعل الماضي
وبعضهم رواية اهجرا بالهمزة ولفظ المصدر وبعضهم بدله عن اصله وروى انه قال ان النبي غلبه الوجع ولن يصلح
العطار ما افسده الدهر اذ لا وجه للاستفهام في ذلك ايضا لان الوصية كانت سنة مؤكدة في شريعة النبي صلى الله عليه
وآله ولم يكن في كلامه المشتمل على طلب الكتاب ليكتب ما يصون اصحابه عن الضلالة بعده شيء لا يليق صدوره بالعقلاء
الاصحاء فالذي حمله عمر على الاستفهام المذكور مع ان توجه الاستفهام في رتبة فتح الجزم ايضا لدلالته على تجويز
عمر صدور الهجر والهذيان عن النبي صلى الله عليه وآله وهذا ايضا سوء ادب واستخفاف وجهل بعلو مقام النبي صلى الله عليه
وآله فلا مخلص عن الطعن بهذا ايضا واما حمله على الاستفهام الانكاري فغير مرضي ومن ذا الذي ظهر عنده من
الحاضرين هناك اعتقاد ان النبي صلى الله عليه وآله يهجر حتى احتاج عمر الى الانكار عليه بذلك الاستفهام الانكاري
وايضا لا ارتباط له بما ذكره بعده متصلا به من قوله حسبنا كتاب الله لظهور ان هذا انما يلايم بعد الجزم بكون ما
قاله النبي صلى الله عليه وآله هجرا غير منبعث من الله عن تحتم الاستنباط من كتاب الله تعالى وايضا لو كان عمر قايلا لذلك على
وجه الاستفهام سيما الاستفهام الانكاري لما انجر الامر الى المنازعة والاختلاف بين القوم الحاضرين هناك كما هو
المشهور المتواتر ان منع عمر عن احضار الكتاب وغلظته في رسالة العبارة المشتملة على الهذيان والهذر افضى الى
النزاع والاختلاف هذا وقد نقل القاضي عياض المالكي في كتابه الموسوم بالشفا في توجيه هذا الاختلاف وجوها
رأينا ان ننقلها مع بيان ما فيها من الهذيان والهذر الصادر عن اولياء عمر توضيحا للمرام وسدا لباب العصاة

بالاوهام فنقول قال قد اختلف العلماء في معنى الحديث وكيف اختلفوا بعد امره لهم ان يأتوه بالكتاب
فقال بعضهم اوامر النبي صلى الله عليه وآله يفهم ايجابها من ندبها وندبها من اباحتها بقراين فلعل قد ظهر من قراين
قوله عليه السلام لبعضهم ما فهموا انه لم يكن منه عزمة بل امر رده الى اختيارهم وبعضهم لم يفهم ذلك فقال استفهموه
فلما اختلفوا كف عنه اذ لم يكن عزمة ولما رأوه من صواب رأي عمر ثم هؤلاء قالوا ويكون امتناع عمر اما اشفاقا
على النبي صلى الله عليه وآله من تكليفه في تلك الحال املاء الكتاب وان تدخل عليه مشقة من ذلك كما قال ان النبي
اشتد به الوجع وقيل خشي عمر ان يكتب امورا يعجزون عنها فيحصلون في الحرج بالمخالفة ورأى ان الارفق بالامة
في تلك الامور سعة الاجتهاد وحكم النظر وطلب الصواب فيكون المصيب والمخطئ ماجورا وقد علم عمر تقرر الشرع
وتاسيس الملة وان قال اليوم اكملت لكم دينكم وقوله عليه السلام اوصيكم بكتاب الله وعترتي وقول عمر حسبنا كتاب
الله رد على من نازعه لا على امر النبي صلعم وقد قيل ان عمر قد خشي تطرق المنافقين ومن في قلبه مرض لما كتب
ذلك الكتاب في الخلوة وان يتقولوا في ذلك الاقاويل كادعاء الرافضة الوصية وغير ذلك وقالت طائفة اخرى
ان معنى الحديث ان النبي صلى الله عليه وآله كان مجيبا في هذا الكتاب لما طلب عنه لا انه ابتداء بالامر بل اقتضاه
منه بعض اصحابه فاجاب رغبتهم وكره ذلك غيرهم للعلل التي ذكرناها واستدل في مثل هذه القصة بقول العباس
لعلي انطلق بنا الى رسول الله صلى الله عليه وآله فان كان الامر فينا علمناه وكراهة علي عليه السلام هذا وقوله والله لا افعل
واستدل بقوله دعوني فالذي انا فيه خير اي الذي انا فيه خير من ارسال الامر وترككم وكتاب الله وان تدعوني
من الذي طلبتم وذكر ان الذي طلب كتابة امر الخلافة بعده وتعيين ذلك انتهى واقول كل هذيان وهجر اما الاول
فلانه مجرد احتمال ورجم بالغيب ورمي في الظلام مار ميت وكيف لا يفهم عزم النبي صلى الله عليه وآله في ذلك
مع انه بصيغة الامر الذي للوجوب كما سياق تحقيقه وتاكيده بقوله لن تضلوا ابدا واما قوله ولما رأوه من صواب
رأي عمر ففيه انه من اين علم اصابة رأيه وما وجه تصويبهم ذلك اللهم الا ان يقال انهم فهموا انه صلى الله عليه وآله
يريد بيان النص على خلافة علي عليه السلام بعده كما يقوله الامامية فصوب الموافقون لعمر الكارهون لخلافة علي عليه السلام
منع عمر عن ذلك وح يثبت مطلوب الامامية ويصير جميع التوجيهات المذكورة بل جميع المناقشات التي ذكرها اهل
السنة في باب الامامة لغوا باطلا كما لا يخفى واما ما ذكره من تعليل امتناع عمر عن كتابة ذلك باشفاقه على النبي صلى
الله عليه وآله وان لا يتكلف في تلك الحال مشقة املاء الكتاب فمدفوع بانه صلعم لم يكن كاتبا يكتب تلك الوصية
مع ثقلها عليه الكتابة غيظه وحركة يده وقلمه حتى يحصل له تعب المشقة بما اشتهر من قولهم مشقتان لا تثلثهما مشقة
الاقدام ومشق الاقلام لانه صلى الله عليه وآله كان اميا لا يكتب ولا يقرأ من الكتاب شيئا وانما كان املاؤه بان يلقي عبارة
الوصية الى الكاتب ولا مشقة في ذلك مع قلتها كما لا يخفى وايضا لو لم يكن قادرا على ذلك لما امرهم باحضار الكتاب على الوجه
الاكمل مع انه صلى الله عليه وآله حيث اوحى بقصد بالملائكة فلا وجه لذلك الاشفاق البارد فان النبي صلعم اعلم بحال
نفسه واشفق على نفسه من غيره واما ما ذكره من انه خشي عمر ان يكتب امورا يعجزون عنها فيحصلون في الحرج بالمخالفة
الى اخره ففيه ان هذا الخوف مما لا وجه له لانه قد يتفق قبل ذلك في طول ايام نزول الوحي وملازمة النبي صلى الله عليه وآله


حيث علموا يقينا ان الله تعالى ورسوله لم يكلفوا احدا بشيء من التكاليف الشاقة وقد سمعوا قوله تعالى في مواضع كثيرة
من كتابه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله يريد الله بكم العسر وقوله صلى الله عليه وآله بعثت بالملة السهلة السمحة
الحنيفية فمن اين نشأ خوفه ان يكتب النبي صلى الله عليه وآله في هذه الحالة ما يعجز عنه الامة اللهم الا ان يقال انه ظن
لما كان النبي صلى الله عليه وآله في تلك الحالة في معرض التكلم بالهذيان والخلط والخبط في الكلام كما حكم به عمر احتمل ان يكتب
ما يخالف قانون ايام الصحة وهذا مما وقع فيه امر يراعيه كما لا يخفى واما الثاني وهو المصدر بقوله وقيل خشي عمر الى اخره
ففيه ان مراعاة عمر مصلحة مخالفة لامر النبي صلى الله عليه وآله عين الكفر لقوله تعالى ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا
ان يكون لهم الخيرة واما ما ذكره من انه قد علم عمر تقرر الشرع وتاسيس الملة وان الله تعالى قال اليوم اكملت لكم دينكم الآية
ففيه اولا ان ما طلب النبي صلى الله عليه وآله وقصده من كتابة الكتاب لا فايدة له بعد كمال الشرع فلا حاجة اليه وهذا في الحقيقة
اعادة كلام عمر والحكم بهذيان النبي صلى الله عليه وآله والا فاوامره صلى الله عليه وآله لا يكون الا بموجب الوحي فلا يكون الا
لفايدة جديدة والرد عليه يكون ردا على الوحي والراد عليه راد على الله تعالى وهو في حد الشرك بالله تعالى وايضا لو كان
معنى قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ما فهمه عمر للزم عدم صدور شيء من احكام الدين عن النبي صلى الله عليه وآله بعد نزول
هذه الآية ولا يقول به الا جاهل او معاند واما الثالث وهو المعنون بقوله وقد قيل ان عمر خشي تطرق المنافقين الى اخره
ففيه ان هذا لا يصلح سببا لرد امر النبي صلى الله عليه وآله وطعن المنافقين ومن في قلبه مرض لم يزل قايما عندهم في كتاب
الله تعالى فضلا عن سنته وخطابه بذلك انما كان لخلاص المؤمنين من اصحابه لا سيما وقد اكد بقوله لن تضلوا ابدا
واما ما زعمه من ترتب فايدة الاجر على المصيب والمخطئ فمدفوع بمعارضة ان الحكم الاجتهادي الخطاء ربما ترتب
عليه مشقة عامة لجميع الامة وهذا لا يوازيه فايدة حصول الاجر للمخطئ فقط واما ما ذكره من كتابة ذلك في الخلوة فكذب
ظاهر لما روي في المشهور من حضور بني هاشم ووجوه المهاجرين والانصار عند النبي صلى الله عليه وآله يومئذ و
يؤيد ذلك ما روي من كثرة اللغط والصوت عند تنازعهم في كتابة الكتاب وعدمه واما ما ذكره من تنظير احتمال تطرق
المنافقين في ذلك بادعاء الرافضة الوصية ففيه ان ادعاء الرافضة لذلك انما وقع بالمنع عن الكتابة فلو ترك النبي صلى الله
عليه وآله حتى يكتب الكتاب في شأن ابي بكر كما زعمه النواصب على ما ترتب لما ادعى الشيعة ذلك وبالجملة المفسدة التي زعمها
في ادعاء الشيعة انما وقعت من منع عمر الكتابة لا من الكتابة كما ظنه فالتنظير ليس كما ينبغي وايضا نحن نعلم كما اشرنا اليه
سابقا ان طعن المنافقين لم يكن اشد واقبح مما فعله هو بحضرة النبي صلى الله عليه وآله من نسبته الى الهجر والهذيان فعلم
ان منعه من ذلك الكتاب لم يكن الخوف مما قاله من المنافقين بل لامر اخر فاسد لا يخفى على اولي النهى وايضا لو كان
غرضه ذلك من كتابة النبي صلى الله عليه وآله عند غلبة الوجع وشدة المرض لكان اولى له الخوف والمنع عند ما كتب ابو بكر في
مرضه الوصية المتضمنة لاستخلاف عمر مع ان عليا عليه السلام قد طعن فيه في الخطبة الشقشقية بقوله فيا عجبا بينا هو يستقيلها
في حيوته اذ عقدها لآخر بعد وفاته لا يقال لم يمنع عمر كتابة ابي بكر لعدم حضوره عند حال تحرير الكتابة لانا نقول على هذا
كان الواجب انكاره وتخفيه عند ما وصل اليه دفعا للخوف الذي يجب رعايته لدينه خصوصا وقد كان كتاب ابي بكر
على وجه يتهم الناظر في مقام الطعن والتردد حيث تردد فيه في شأن عمر كما ذكرنا سابقا فكتب انه ان عدل فذاك ظني به

وان لم يبدل فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وفي رواية ان بدل وجان فلكل امرئ ما اكتسب آه كما ذكر في
شرح المقاصد وغيره وعصمة النبي صلى الله عليه وآله كانت على وجه القطع واليقين حيث قال اكتب لكم كتابا لن
تضلوا بعده ابدا وايضا يدفع انكار عمر على كتابة ابي بكر الوصية له ما روي من انه لما كتب ابو بكر وصيته وارسله
بيد رجلين ليقراه على الناس قال الرجلان مخاطبين للناس هذا ما كتبه ابو بكر فان قبلتموه نقراه والا نرده فقال
طلحة نقراه وان كان فيه عمر فقال له عمر حتى انه عرفت ذكرى فيه فقال طلحة وليته امس وتركته اليوم واما الرابع وهو
المفتتح بقوله وقد قيل انه كان من النبي صلى الله عليه وآله بطريق المشورة والاختيار الى آخره ففيه انه لم يكن تلك الحالة حالة
الاختبار والابتلاء سيما وقد علم النبي صلى الله عليه وآله حالهم في طول مدة صحبتهم واختبرهم فيه مرارا ولم يكن ايضا
من قبيل طرح الامام المسئلة على القوم ليختبر ما عندهم من العلم لان مقاماتهم قد تقررت كما قال تعالى وما منا الا له
مقام معلوم واما الخامس وهو المبتدأ بقوله وقالت طائفة ان معنى الحديث آه ففيه ان هذا احتمال يجزم به الامامية
حيث قالوا كان مقصوده صلى الله عليه وآله ان يكتب شيئا في تعيين علي عليه السلم للخلافة بعده كما اشار اليه هذا القائل
آخرا بقوله ولكن ان الذي طلب كتابة امر الخلافة بعده وتعيين ذلك ولو اعرضنا عن ذلك نقول لا فرق بين الامر
الذي ابتداه به النبي صلى الله عليه وآله من عند نفسه وبين ما اقتضاه غيره ثم امر به صلى الله عليه وآله في وجوب امتثاله
لان الكل بمقتضى الوحي كما عرفت واما استدلال هذه الطائفة بقول العباس رض لعلي عليه السلم انطلق بنا الى رسول الله
صلى الله عليه وآله آه فاول ما فيه ان عليا عليه السلم كان ملازما في خدمة النبي صلى الله عليه وآله ايام مرضه فلا معنى
لقول العباس له انطلق بنا اليه ولهذا افترى هذا القول على عباس تلك الطائفة الذين فسروا معنى الحديث على ما ذكر وثانيه
ان هذا غير مذكور في صحاح القوم وايضا اذا كره علي عليه السلم السؤال عن ذلك وحلف ان لا يفعل كما ذكره المفترى
فمن الذي سال الخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وآله واقتضاه منه واما استدلالهم بقوله صلى الله عليه وآله دعوني
فالذي انا فيه خير لو سلم صحته فلا دلالة فيه على ما زعموه لان ذلك انما كان ردا على نزاع الحاضرين هناك
وغيره من التنازع كما لا يخفى لان قوله صلى الله عليه وآله دعوني نبأ في رد اجابته عنهم وكان امره بقوله هلموا اكتب لكم
اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدي وهو ظاهر جدا والعجب من القوم كيف يحملون ظواهر الآيات التي فيها عتاب الانبياء
عليهم السلم على ظواهرها ويحكمون عليهم بالمعاصي والخطاء مع دلالة العقل على وجوب تنزيههم عن ذلك
مع وجود المحامل لظواهر تلك الآيات يتركونها ويحملونها ويجعلون كلام عمر الذي ظاهره المنكر ومرتبته اقل من
مراتب الانبياء باضعاف على غير ظاهرها ويمنعون من جواز حمله على ظاهره مع ان كلامه لا محمل له ويتركون الحمل
بغير تاويل واضح وهل لا ساووا بينه وبين الانبياء الذين هم في محل التعظيم وما ذاك الا من قلة الانصاف وكثرة
الاعتساف وشدة تسترهم للحق الابلج وتسرعهم الى ترويج الباطل اللجلج ثم اقول يمكن ان يستدل من هذا الحديث
ونظايره الواقعة في مرض النبي صلى الله عليه وآله على ارادته صلى الله عليه وآله التنصيص على خلافة علي عم في ذلك الكتاب
بوجوه الاول انه يمنع عمر وتخوفه كونه مريد الخلافة لابي بكر ليكون تمهيدا اياها اولا ووسيلة الى تقمصه اياها ثانيا
فمنع منع النبي صلى الله عليه وآله عن كتابة تلك الكتاب وبالغ في استقرار خلافة ابي بكر حتى حمل الناس في بيعته

الفضلاء

٢١١ بسبب تلك الشائع كما ذكره التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال كيف يتصور القدح من عمر في امامة ابي بكر
مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وانعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه وكان هذا العهد بينهما اعني
قبل ذلك باتفاق جمهور من حضر من المعاندين لعلي عليه السلم وحده واهذا العهد باتفاق ابي عبيدة الجراح بعد تنصيص النبي
صلى الله عليه وآله وسلم بخلافة علي عليه السلم في غدير خم ولهذا الغرض تخلفوا عن جيش اسامة ونحن نعلم قطعا انه لو لم يعلم عمر ان
النبي صلى الله عليه وآله يريد ان يؤكد ما صرح به من خلافة علي عم في يوم الغدير ومنعه لما منع النبي صلى الله عليه وآله عن الكتابة ولم
يا عمر مقابل النبي صلى الله عليه وآله بما يؤدي من الكفر والهذيان الثاني تحسر ابن عباس وحزنه عند تذكره تلك الواقعة وكثرة
بكائه بكاء شديدا بل ومعه الحصى كما رواه البخاري ومن البين انه لو لم يتحقق له ارادة النبي صلى الله عليه وآله كتابة الوصية في خلافة علي
عليه السلم لما عرض له الحزن والبكاء وهذه الحيثية اذ لم يقع بعد النبي صلى الله عليه وآله بين امته رزية وحيثية توجب حزن ابن
عباس وبكائه هذه المثابة والتعبير عنها بقوله الرزية كل الرزية سوى الاختلاف في امر الخلافة وانه خلافة ابن ابي قحافة
الثالث ما نقلهم كرهذا السنة رواية ابن عباس مشتملا على ذكر وصايا ثلث في مقام الاجمال وسكوتهم عن الثالث ونسيانهم
له في مقام التفصيل حيث روى البخاري في كتابه في باب هل يستشفع لاهل الذمة انه اوصى صلى الله عليه وآله عند موته بثلث
اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم ونسيت الثالثة وفي باب مرض النبي صلى الله عليه وآله
ووفاته واوصاهم بثلث قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد والثالث اما ان سكت عنهما واما ان قال
فنسيتها انتهى وفي حاشية البخاري قال سفيان ونسيت الثالثة هو قول سليمان الاحول وقيل هو سعيد بن جبير وقيل ابن
عيينة وقيل سليمان بن ابي مسلم انتهى فان الرواة المذكورين لو علموا ان الوصية وقعت بخلافة ابي بكر لم يدعها وانما سكتوا
منها لكونها متضمنة بخلافة علي عليه السلم كما ادعاه الشيعة وايضا فقد ثبت انه كان في البيت عند النبي صلى الله عليه وآله جماعة
كثيرة من الصحابة فكيف لم يرو الحديث المذكور غير ابن عباس ولم يحفظ احد منهم على ما نسيه من هذا الا ليعلم ما قد
واخفاء الحق بالباطل والله يحق الحق ويبطل الباطل بقيت اياته قال اللهم رفع الله درجته ومنها ايجاب بيعة ابي بكر على الجميع الخلق
ومخاصمته على ذلك وقصد بيت النبوة وذرية الرسول الذين فرض الله تعالى مودتهم واكد النبي صلى الله عليه وآله محبة مولاهم
في مولاتهم والحث بمحبتهم وجعل الحسن والحسين والرابع الائمة فقال اللهم هؤلاء وهيجوا عليه احرق بالنار وكيف
يحمل عليه ايجاب شيء على جميع الخلق من غير ان يوجبه الله تعالى او نبيه او يامرا به او انه كان اعلم منهما بمصالح العباد او كانا قد
اشتباه في نصب ابي بكر اماما وفوضت الامر باسرها اليه فذلك وحكموا على تقصيهم فليراجع العاقل المنصف من نفسه ولينظر
هل يستحسن لنفسه المصير الى هذه الاعتقادات الردية مع ان النبي صلى الله عليه وآله كان اشرف الانبياء وشريعته اتم
الشرايع وتمنع من اليهود بالجزية ولم يوجب عليهم بايعته قهرا واجبارا وكذا من النصارى والمجوس ولم يعاتبهم بالاكراه
فكيف استجاز هؤلاء الصحابة قصد اهل البيت بذلك مع ان مسئلة الامامة عندهم ليست من اصول العقايد ولا من
اركان الدين بل هي مما يتعلق بمصالح العباد في امور الدنيا فكيف يعاقب من يمتنع من الدخول فيه وهلا قصدوا ابو سعد بن عبادة
وغيرهم مثل سلمان وابي ذر والمقداد واكابر الصحابة لما امتنعوا من البيعة واسامة بن زيد لم يبايع الى ان مات وقال
رسول الله صلى الله عليه وآله امرني عليكم فمن امرك علي يا ابا بكر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت ان خلافة ابي بكر

ثبت بالاجماع فكل اجماع فان سبباه ويكون شخصا او اشخاصا ثم يشايع الناس في الموافقة والقبول حتى يتم واجماع خلافة
ابي بكر كان سبباه عمر وابو عبيدة وهما كانا من اهل الحل والعقد ومن اكابر الصحابة وعمر كان من المحدثين وكان وزير رسول الله
صلى الله عليه وآله وابو عبيدة كان من الامناء وقال فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امين هذه الامة ابو عبيدة بن الجراح فكانا
سبب الاجماع وليس هو الموجب وهذا ظاهر وما ذكره من احراق بيت اهل البيت فقد بينا انه من موضوعات الرفضة بوجوه
عقلية ونقلية انتهى اقول قد اسلفنا من ان الاجماع لم يتحقق على بيعة ابي بكر لا اولا ولا آخرا لتخلف سعد بن عبادة واولاده و
اتباعه اولا وآخرا كما ذكرناه سابقا وكذا اسامة بن زيد كما ذكره المصنف واما ما ذكره من ان سبباه كل اجماع يكون شخصا او اشخاصا
الآخرين فهو مقدمة كاذبة مخترعة للناصب مخالفة لما اعتبره الاصوليون في حقيقة الاجماع من اتفاق اهل الحل والعقد على امر
في وقت واحد اذ لو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم قبل موافقة المتأخر فلا معنى لحصول الاجماع على خلافة ابي
بكر تدريجا ولو سلم هذا فمن اين علم عمر ان هذه المسألة صالحة للاجماع عليها حتى صار سبباه لها واوجب على نفسه بانفراده الاهتمام
في ذلك والزام الناس على الاجتماع وهل سمع احد في غير هذا الاجماع المختل المشؤوم بلوغ الاهتمام والجبر والالزام الى حيث يجمعوا
على صعيد واحد وجلسوا واحدا واحدا وشهروا سيفا آخر قالوا لا ننصرف بل قصدوا احراق بيت آخرين سبحانك هذا بهتان عظيم
ثم ما ذكره من ان عمر كان من المحدثين ان كان بدون تشديد الدال فهو مسلم لانا نجزم بانه صنع الكهانات وسبب حدوث
البدع والاحداث وان كان بالتشديد ناظرا الى الحديث الذي رواه الناصب سابقا في فضائله فقد مر انه موضوع غير مسلم عند
اصحابنا واما ابو عبيدة الجراح فتسميته بالامين انما وقع من ابي بكر وعمر تعظيما لهما لرجوعهما معاضدة اياهما في اخذ الخلافة
عن اهل البيت عليهم السلام كما اشار اليه بعض الشعراء في قوله شعر غلط الامين فجازها عن حيدره * والله ما كان الامين امينا
ودعاه مع الامين ابو عبيدة كما قلنا وقد ذكر في روضة الصفا وغيره من كتب التواريخ والسير معارضة ابي عبيدة مع علي عليه السلام
عندما طلبوه لاخذ بيعة ابي بكر منه وقد غلط في ذلك شارح المواقف قدس سره زعم في فصل ذكر فرق الغلاة من الفرق
الاسلامية ان ذلك الشعر من اشعار الغلاة وانهم ارادوا بالامين جبرئيل عليه السلام وقصدوا ان جبرئيل غلط في تبليغ
الرسالة من علي الى محمد عليهما السلام واما انكار الناصب لاحراق بيت اهل البيت فمسلم لكن المصنف قدس سره لم يدع احراق البيت
وانما ادعى قصدهم لاحراقه واخافة المجتمعين فيه من اهل البيت وغيرهم وهذا مما لا يمكن انكاره كما مر مرارا قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انه قد بلغ من قلة المعرفة انه لم يعلم ان الموت يجوز على النبي صلى الله عليه وآله بل انكر ذلك لما قالوا
قد مات رسول الله صلى الله عليه وآله فقال والله ما مات محمد حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم فقال له ابو بكر اما سمعت
قول الله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم فقال
ايقنت بوفاته وكاني لم اسمع هذه الآية ومن هذه حاله كيف يجوز ان يكون اماما واجب الطاعة على جميع الخلق انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول في الصحاح ان رسول الله صلى الله عليه وآله لما توفي قام عمر في المسجد وقال ان ناسا يزعمون
ان رسول الله صلى الله عليه وآله توفي والله ما ذهب بل ذهب الى ربه كما ذهب موسى الى ربه في الطور وسيعود ويقطع ايدي رجال
وارجلهم بما قالوا انه مات فدخل ابو بكر وقال لعمر اجلس فما جلس وكان يتكلم بمثل ذلك الكلام حتى قام ابو بكر في ناحية
اخرى من المسجد فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فهو حي باق لا يموت ثم قرأ هذه

لكن

الآية



الآية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الآية فلما سمع عمر هذه المقالة
رجع الى قول ابي بكر وقال كاني لم اسمع هذه الآية واختلفوا في تلك الحال التي غلبه حتى حكم بان النبي صلى الله عليه وآله لم يمت
فقال بعضهم اراد ان لا يستولي المنافقون وخاف ان لو اشتهر موت النبي صلى الله عليه قبل البيعة بخليفة تشتت امر الاسلام
فاراد ان يظهر القوة والشوكة على المنافقين ليرتدعوا عما اهموا به من ايقاع الفتنة والايضاع خلال المسلمين كما كان دابهم
وقال بعضهم كان هذا الحال من غلبة حكم المحبة وشدة المصيبة ان قلبه كان لا يأذن له ان يحكم بموت النبي صلى الله عليه
وآله وهذا كان امرا عم جميع محبة النبي صلى الله عليه وآله حتى جن بعضهم وعمي بعضهم من كثرة الهم ولم يقبل بعضهم فغلب
شدة حال المصيبة فخرج من رجال العلم والمعرفة وتكلم بعدم موته وانه ذهب الى مناجاة ربه وامثال هذا لا يكون طعنا
انتهى واقول كل من التوجيهين المذكورين في تاويل جهل عمر بما مات عنه رجوعه في الحال الى قول ابي بكر والاعتذار بقوله
كاني لم اسمع الآية ويرده على خصوص الاول ان نسبة هذه المرتبة من التملق والتوله في حكم غلبة المحبة الى عمر وجعله
موقوفا الا اذا كان النبي صلى الله عليه وآله بحيث لا يجوز عليه الموت ينافي ما سبق من تجويزه الهذيان عليه بل تجويزه الموت عليه
عند منع الكتاب بقوله حسبنا كتاب الله فان معناه ان كتاب الله يكفي بعد موته وكذا ينافي قوله وفعله اخيرا عند تخلفهم
عن جيش اسامة بانا نصبر حتى نرى ما يظهر من حال النبي صلى الله عليه وآله بل ينافي اصل تخلفهم من ذلك الجيش كما لا يخفى و
يتوجه على الثاني انه لو كان لعمر شدة محبة مع النبي صلى الله عليه وآله لما ترك تجهيزه والصلوة عليه ودفنه وتعزيته
اشتغالا عن ذلك باخذ البيعة لابي بكر وايضا يتوجه عليه ما مر من ان منافقي المدينة الذين خاف منهم عمر لم يكونوا في
آخر زمان حيوة النبي صلى الله عليه وآله بحيث يقدرون على ايقاع الفتنة بين المسلمين ولقد كانوا فرقة قليلة خاسئة
كما لا يخفى نعم لو اراد من المنافقين من يشمل هؤلاء وغيرهم من الصحابة الذين اعتقد الشيعة نفاقهم صح ثبت
وقد وقع منهم الفتنة التي ابتلي بها الائمة الطاهرون الى ان يكشف الغمة المهدي المنتظر من آل محمد عليهم السلام فافهم الكلام واما ما ذكر
من خروج عمر عن رجال العلم والمعرفة فنقول في جوابه ثبت العرش ثم انقش واين كان لعمر حال علم ومعرفة حتى يخرج منها الى غيره
ولا نوجه الطعن عليه بجهله المستمر نعم الحال الثابت له هو التوبيخ على خطائه قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه امر برجم امرأة
حاملة فقال له امير المؤمنين عليه السلام ان كان لك عليها سبيل فليس لك على ما في بطنها سبيل فقال لولا علي لهلك عمر ومنها انه
امر برجم مجنونة فنبهه امير المؤمنين عليه السلام وقال القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فقال لولا علي لهلك عمر وهذا يدل على قلة
معرفته وعدم تنبهه لظواهر الشريعة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الائمة المجتهدون قد يعرض لهم الخطاء في الاحكام
اما لغفلة او نسيان او عروض حالة يدعو الى الاستعجال في الحكم والانسان لا يخلو من السهو والنسيان والعلماء وارباب
الفتوى يرجعونهم الى الحكم الحق ولهذا يستحب للحاكم ان يشاور العلماء ولا يحكم الا بحضرة اهل الفتوى وان صح ما ذكر من
حكم عمر في الحامل والمجنون فربما كان لشيء مما ذكرناه ولا يكون هذا طعنا وكيف يصح لاحد ان يطعن في علم وقد شاركه
النبي صلى الله عليه وآله في علمه كما ورد في الصحاح عن ابن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول بينا انا نائم اتيت
بقدح لبن فشربت حتى اني لارى الري يخرج في اظفاري ثم اعطيت فضلي عمر بن الخطاب قالوا فما اولته يا رسول الله قال
العلم انتهى واقول قد مر انه لا يجوز الاجتهاد على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذا على الامام القائم مقامه اذ بالاجتهاد لا

كما
هذا الحال
لولا
عمر

وايضا المجتهد
يحصل الجزم بان ما يقوله من عند الله تعالى لان يكون براية والامام يجب ان يكون مخبرا عن الله تعالى
قد يخطى فى جوز على الامام الخطاء وذلك ينافى الامة لما بينا من اشتراط العصمة فيها ثم ماذكره فى علة خطاء عمر من
عروض حالة يدعو الى الاستعجال لقتل مسلم او رجمه مع ما علم من الشريعة من مراعاة الاحتياط فى الدماء ومع ما اشتهر
به الناصب من استحباب مشاورة الحاكم للعلماء وان لا يحكم الا بمحضر اهل الفتوى ولقد انصف فى ذلك القاضى الارموى
فى كتاب الاربعين حيث قال لا يقال عمر لم يتفحص عن حالها ولم يعلم كونها حاملا قبل ان نبهه على ترك رجمها لان هذا
يقتضى ان عمر ما كان محتاطا فى سفك الدماء وهو شر من الاول انتهى وبالجملة حال عمر فى ذلك الحكم لا يخلو عن امرين
اما الجهل الصرف او استخفافه باحكام الشرع وعدم توجهه بتحقيق حال المحكوم عليه وكيفية القضية وعلى التقديرين
لا يليق بالامامة واما ما ذكر من ان ارباب الفتوى يرجعون الرؤساء الى الحكم الحق ففيه ان ذلك انما يكون فى غير
من له الرياسة العامة فى الدين والدنيا ولو سلم فربما لا يحضر هناك من يرد ذلك الامام الى الحكم الحق فيقع منه الفساد
ايضا لم يكن ما نحن فيه من قبيل المسائل الغامضة التى يحتاج فيها الى مراجعة العلماء ومطارحة الفضلاء
ولو كان محتاجا الى ذلك ولم يفعل لزم ما سبق من الاستخفاف وعدم المبالاة بالدين فليختر ما شاء واما استبعاده
جهل عمر بقوله وكيف يجوز لاحد ان يطعن فى علم عمر فانما نشاء من اشتباه حيلة عمر ومكره عليه بعقله وعلمه وقد يقع
ما يدفع الاشتباه على وجه اتم لكن يحتاج فهمه الى توجه فتوجه واما ما رواه من حديث ابن عمر فى فضل ابيه فقد
مران مثله لا يصح عند الشيعة ولا يقوم حجة عليهم سيما والراوى ابن عمر فيصير من قبيل استشهاد ابن آوى بذنبه
كما مر مرارا والظاهر ان مضمون الحديث مما رآه ابن عمر فى منامه على ان الحديث لا يدل على مشاركة عمر مع النبى صلعم وانما
يدل على شربه من قليل الفضل الذى سوه الكرام من اصحاب الكاس وا لجام على الارض وهذا لا يروى ولا يشبع كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع من المغالات فى المهر وقال من غالى فى مهر ابنته اجعله فى بيت المال لشبهة
انه راى النبى صلى الله عليه وآله زوج فاطمة عليها السلم بخمسمائة درهم فقامت امراة اليه ونبهته بقوله تعالى وآتيتم
احديهن قنطارا على جواز ذلك فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات فى البيوت واعتذر قاضى القضاة بانه طلب
الاستحباب فى ترك المغالات والتواضع فى قوله كل الناس افقه من عمر خطاء فانه لا يجوز ارتكاب المحرم وهو اخذ المهر و
جعله فى بيت المال لاجل فعل مستحب والرواية منافية لان المروى انه حرمه ومنع حتى قالت المراة كيف تمنعنا ما
احله الله لنا فى محكم كتابه واما التواضع فانه لو كان الامر كما قال عمر لا تقتضى اظهار القبيح وتصويب الخطاء ولو كان
العذر صحيحا لكان هو المصيب والمراة مخطئة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول شان ائمة الاسلام وخلفاء النبى
ان يحفظوا صورة سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وكان سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسيرته فى المهر ترك المغالات
لانه زوج بناته وتزوج نسائه بالمهر القليل وترك المغالات فاراد عمر ان يحفظ صورة سنة رسول الله فى الامة فامرهم
بترك المغالاة والاجماع على ان الامام له ان يامر بالسنة ان يحفظوها ولا يختص امره بالواجبات بل له الامر باشاعة
المندوبات وهذا مما لا نزاع فيه كما اجاب قاضى القضاة بانه طلب الاستحباب فى ترك المغالاة والتواضع فى قوله واما
تخطيه قاضى القضاة فى جوابه فخطاء بين لانه لم يرتكب المحرم بل هدده به وللامام ان يهدد ويوعد بالقتل والتعذيب

والاستط



والاستطلاع فاوعد الناس وهددهم باخذ المال ان لم يتركوا المغالاة فلا يكون ارتكاب محرم ولم يرو انه
اخذ شيئا من المهور الغالية ووضعها فى بيت المال ولو فعله لا يرتكب محرما على زعمه ثم قال والرواية منافية
لان المروى انه حرمه فهذا غير مسلم ولما كان ظاهر امره ينافى ما ذكرته المراة من جواز المغالاة بنص الكتاب رجع وتواضع
بقوله كل الناس افقه من عمر وقد كان عمر رجاعا الى احكام الله تعالى وقافا عند كتاب الله وكان متواضعا غاية التواضع
والخشوع عند ذكر الله تعالى حتى انه قيل قال له رجل اتق الله فوضع خده على الارض وهذا من كمال تواضعه واما قوله لو كان
الامر كما قال عمر لا تقتضى اظهار القبيح ولا تصويب الخطاء لانه تواضع بترك الحق والصحيح واخذ الباطل وتقرير حق
يلزم ما يقول انتهى واقول ان اراد وقوع الاجماع على ان شان الامام ان يامر الانام امرا مستحبا بحفظ السنة وفعلها
ويقول لهم على وجه الترغيب ان هذا سنة رسول الله صلى الله عليه وآله فان فعلتموه تاسيا به كان احب واولى فمسلم لكن
منع عمر على الوجه المنقول المشتمل على التهديد المذكور بعيد عن هذا اباه بينا وان اراد الاجماع على ان له ان يامرهم امرا
ايجابيا ويوجب عليهم فعل السنة ويلجئهم على تركها فلا نسلم وقوع الاجماع على ذلك وهل يقول عاقل فضلا عن مسلم
ان السنة تصير واجبا بايجاب عمر واما قوله ولا يختص امره بالواجبات فلغو من الكلام لا ربط له بكلام المصنف قدس سره
اذ ليس فى كلامه ما يشعر بدعوى الاختصاص كما لا يخفى واما ما ذكره فى توجيه كلام المصنف قاضى القضاة من انه لم يرتكب
المحرم ففيه ان التهديد على فعل السنة بحيث يدل على ايجاب تركها محرم قطعا قوله للامام ان يهدد ويوعد بالقتل والتعذيب
قلنا نعم لكن لترك واجب او فعل حرام لا لترك مستحب او مباح جائز واما قوله ولم يرو انه اخذ شيئا من المهور
الغالية فمما لا طائل تحته فانه كما لا يجوز اخذ المحرم لا يجوز الامر باخذ المحرم ولا القصد اليه ولعمرى هذه الكلمات
مغالطات لا تصلح الا لاضلال العوام ولا الاطفال وكذا قوله ولما كان ظاهر امره ينافى ما ذكرته المراة الى آخره فانك
قد علمت ان ظاهر امره وباطنه كلاهما ينافيان ذلك فلا يتفرع عليه اظهار التواضع واما حكمه على الملازمة المدلول
عليها بقول المصنف لو كان الامر كما قال عمر لا تقتضى اظهار القبيح وتصويب الخطاء بانه بين البطلان فبين البطلان
لظهور انه لو كان الامر كما قال عمر من وجوب مهر السنة وعدم جواز المغالاة ولما اظهر جواز المغالاة تواضعا
مع المراة ومماشاة معه فى تسليم ذلك الجواز الخطاء فى نفس الامر للزم اظهار القبيح وتصويب خطاء المراة لزوما
لا سترة به والحاصل انه لو كان الحق فى ذلك مع عمر دون المراة فيصير تواضعه سهوا فيه تقريرا لخلاف الحق وهو معصية
وضلالة كما لا يخفى واما ما ذكره من ان عمر كان رجاعا الى احكام الله متواضعا عند ذكر الله فهو ينافى فى رجوعه عن حكم الله
المبيحة للمغالاة فى المهر وكذا ينافى ما سيجىء من قصة ابلاغ النبى صلى الله عليه وآله ابا هريرة لان يبشر المؤمنين بان من
كان ايمانه بالله يقينيا يدخله الله الجنة فلما ذكر ابو هريرة ذلك لعمر ضرب على صدر ابى هريرة حتى قعد على استه
فرجع ابو هريرة باكيا شاكيا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وبالجملة الرجل مشهور بالغلظة والفظاظة لا بالتواضع و
الخشوع الاتى بعض هنات خلواته ووضع الخد على الارض عند ذكر قول القائل له اتق الله ان وقع كان على سبيل السخرية
على ذلك الرجل بل على غيره فافهم واما قوله لانه تواضع بترك الحق الى آخره ففيه ان ما صدر عن عمر لم يكن الا المنع
عن المغالاة فان اراد بترك الحق ترك منع المغالاة فليس منع المغالاة حقا حتى يكون تركه تركا للحق وان اراد ترك الحث

على متابعة السنة كما يظهر من سوق كلام الناصب فذلك لم يفهم من كلام عمر بشيء من ذلك كلا وان اراد معنى
آخر فلا بد من تصويره حتى ينظر فيه قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه تسور على قوم ووجدهم على منكر فقالوا
اخطات من جهات تجسست وقد قال الله تعالى ولا تجسسوا ودخلت الدار من غير الباب والله تعالى يقول ولا
تاتوا البيوت من ظهورها واتوا البيوت من ابوابها ودخلت بغير اذن وقد قال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستانسوا
ولم تسلم وقد قال الله تعالى وتسلموا على اهلها فلحقه الخجل اجاب قاضي القضاة بان له ان يجتهد في ازالة المنكر ولحقه
الخجل لانه لم يصادف الامر على ما قيل له وهذا خطاء لانه لا يجوز للمحتسب ان يجتهد في الحرام ومخالفة الكتاب والسنة
خصوصا مع عدم علمه ولا ظنه ولهذا ظهر كذب الافتراء على ابطاله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول جواب قاضي
القضاة صحيح وتخطئته خطاء وظاهر لان هذا ليس من باب الاجتهاد في الحرام فان الاجتهاد في الحرام فيما لا يكون
لحكم الحرام معارض وههنا ليس كذلك لان ازالة المنكر على المحتسب والامام واجب بقدر الوسع والامكان فهذا
يجوز التجسس فيجوز فيه الاجتهاد الا يرى ان رسول الله صلى الله عليه وآله امر بكسر القدور التي طبخت فيها لحوم
الحمر الاهلية مع ان الكسر اتلاف مال الغير وهو حرام بالنص والاجماع ومع ذلك امر به لان ازالة المنكر كانت تدعو
الى ذلك الامر فاذا المنكر اذا دعت الى ارتكاب محظور الا به يجوز للمحتسب الاقدام عليه اما سمعت ان المحتسب
له ان يكسر الدنان التي فيها الخمر اذا لم تيسر الاهراق بدون الكسر فيجوز ان عمر اجتهد فدخل الدار وتجسس على ما
ذكرنا ثم لما ذكروا القرآن تغير اجتهاده فتركهم وخرج وامثال هذه الامور لا يبعد عن ائمة العدل انتهى واقول
مراد المصنف قدس سره ان قوله تعالى لا تجسسوا عام ولا يجوز تخصيص الكتاب بالراي والاجتهاد كما تقرر في الاصول
فيكون الاجتهاد في ذلك حراما وللمعارض لذلك فتوهم اجتهاده باطلا وهذا مما لا يتوجه عليه شيء اصلا ولهذا
يجب عمر عن شيء من جهات تخطئتهم اياه ولقوله وليس ازالة المنكر انما يجب بقدر الوسع والامكان الشرعي دون
الامكان العقلي فان ازالة المنكر بغير الامكان العقلي بما لا يجوز العقل ايضا فضلا عن الشرع ولهذا قد تقرر في
الشرع للامر بالمعروف والنهي عن المنكر مراتب وشرائط مخصوصة وذكروا انه لا يجوز التجاوز من الادنى الى الاعلى ما لم
يحصل المطلوب بالادنى الى غير ذلك وبالجملة الامكان الشرعي للتجسس بالتسور ونحوه انما يتحقق باخبار عدلين من
اشراف مخصوص يشتمل على ايقاع منكر لا يمكن تداركه اذا فات كالقتل والزنا على ما صرح به بعض الشافعية في كتاب الانوار
وقد نقل [illegible] عن عمر في ذلك انه لم يكن يبلو ما فعله من التسور على شيء من ذلك كما اشار اليه المصنف قدس سره
فازالة المنكر في القضية المذكورة لما صارت لازمة للتسور والتجسس المنهي الخارج عن الامكان الشرعي فقد دخل
تحت مطلق التجسس المنهي وهكذا ينبغي التامل والتجسس ثم اقول لما يتوجه على جواب قاضي القضاة انه مناقض لما ذكر
من اصل القضية حيث اخذ فيها انه وجدهم على منكر واذا كان المفروض انه وجدهم على منكر كيف يجاب بانه لحقه الخجل
لانه لم يصادف الامر على ما قيل له وهذه المسالة سوالا وجوابا مذكور ايضا في كتاب الشافي على الوجه الذي ذكره
المصنف ههنا ولم يتعرض لما ذكرناه من المناقضة فتامل واما قوله مع ان الكسر اتلاف مال الغير وهو حرام بالنص و
الاجماع ومع ذلك امر به الى آخره مردود بان النبي صلى الله عليه وآله صاحب الشرع فيكون قياسه لفعل عمر الاول بالنبي صلى



عليه وآله في مخالفة نص القرآن باطل اذ غاية الامر فيما فعله النبي صلى الله عليه وآله وامر به من كسر الدنان ونحوه
تخصيص الكتاب بالسنة التي هو قسم من الوحي الالهي وهو جائز لنا كما تقرر في الاصول فضلا عن النبي صلى الله عليه وآله و
اما قوله اما سمعت ان المحتسب له ان يكسر الى آخره ففيه اولا ان المحتسب وان كان له ذلك الا انه عليه ضمان ما
كسره كما صرح به ابن حزم في كتاب المحلى وقال هو قول الشافعي وابي حنيفة ورد على جميع الاحاديث والاثار المخالفة لذلك
وثانيا ان الكلام في ان ازالة المنكر على سبيل التسور يخالف النص وانه لا يجوز تخصيصه بالاجتهاد ولا ريب في هذا
تخصيص الشارع النص الدال على عدم جواز اتلاف مال الغير بما عدا الدنان ورخصة للمحتسبين في كسر الدنان وبالجملة
ما ذكره ههنا واه جدا كما يظهر بادنى تامل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه كان يعطي من بيت المال ما لا يجوز
حتى انه اعطى عائشة وحفصة في كل سنة عشرة الاف درهم وحرم على اهل البيت خمسهم وكان عليه ثمانون الف
درهم لبيت المال ومنع فاطمة ارثها ونحلتها التي وهبها رسول الله صلعم اجاب قاضي القضاة بانه يجوز له ان يفضل
النساء وهو خطاء لان التفضيل انما يكون بسبب يقتضيه كالجهاد وغيره انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد صح
ان عمر لما كثرت الغنائم واتسع الفيء والخراج جعل لكل من ازواج رسول الله صلى الله عليه وآله عشرة الاف درهم وكان
هذا بمشاورة الصحابة وفرضهم على عطياتهم واعادوه الى علي ليعملوا فيها كيف شاؤا فاعطى النساء اللاتي هن
امهات المؤمنين ولم يخرجهن التزويج بحال لها لا يجوز الطعن فيه سيما اذا كانت الغنائم واموال المصالح كثيرة و
اما تفضيل بعضهن فهما لا نقل فيه صحيح وان صح فلعل التفضيل كما قال قاضي القضاة والسبب المقتضي للتخصيص في
الجهاد لانهن بحقهن بما كان اكثر من بعض واما قوله كان عليه ثمانون الف درهم لبيت المال فهذا ظاهر
البطلان لان الناس يعلمون ان عمر لم يكن يتسع في معاشه بل كان يعيش عيش فقراء حجاز فكيف اخذ من بيت المال
هذا وان اخذ فربما صرفه في الجهات التي يدعوا الى الصرف فيها مصالح الخلافة واما منع فاطمة ارثها ونحلتها
فان الفاطمة لم يكن حيا في زمان خلافته وقد سمعت فيما مضى تفصيل قصة فدك وان عمر ردها الى بني هاشم
انتهى واقول قد ذكر الناصب الكذب الذي لا حافظة له سابقا ان النبي صلى الله عليه وآله كان يصرف حاصل
فدك في مؤنة ازواجه واهل بيته فكان الواجب على عمر ان يقتصر على ذلك ايضا تاسيا بالنبي صلى الله عليه وآله
وحيث فضل هذه المسامحة مع بنته وبنت ابي بكر من بين الازواج وفضل ضدها مع اهل البيت عليهم السلام علم
ذلك بمقتضى الشهوة الخارجة عن حكم الشريعة ومصلحتها بمجرد رعاية خاطر بنته وبنت اخيه ومستخلفه
ابي بكر واما ما ذكره من اعادة فدك على بني هاشم فهو من مفترياته لما ذكرنا سابقا نقلا عن جلال الدين السيوطي في
تاريخ الخلفاء انها كانت حبوة لابي بكر ثم لعمر ثم اقول قد ظهر بما قررناه انه يمكن تقرير اصل اعتراض المصنف بوجه
لا يرتبط به جواب قاضي القضاة وذلك بان يقال الافراط في حق بعض الزوجات باضعاف ما قرر النبي صلى الله عليه
وآله لهن والتفريط في حق اهل البيت باخذ خمسهم لم يصدر الا عن الجهل او بغض اهل البيت وكل منهما يوجب الطعن
وقد اندفع بما ذكرنا من ان النبي صلى الله عليه وآله قد قرر في حيوته ما يفي بمؤنة كل من الزوجات ما ذكره الناصب
من احتمال كون بعض الازواج اكثر مؤنة واما ما ذكره من ان عمر كان يعيش عيش فقراء حجاز فلا يدفع تصرفه في

في بيت المال لان الغرض من تحصيل المال لا ينحصر في صرفه في الحال بل قد يضبط ويكثر احتياطا لما في الاستقبال
واغتباطا للاهل والعيال واما احتمال صرفه في مصالح الخلافة فيدفعه ما روي انه بقي في ذمته واما ما ذكره
من ان فاطمة ولم تكن حية في ايام خلافة عمر الا ان عمر قبل ايام خلافته وفي زمان حيوة فاطمة عليها السلم
كان شريكا مع ابي بكر في منع فدك بل كان هو الشريك الغالب في ذلك اذ قد اشتهر ان ابا بكر كتب كتابا في رد فدك الى فاطمة
عليها السلم ولما اطلع عمر على ذلك اخذه منها ومزقها قال المص رفع الله درجته ومنها انه عطل حد الله تعالى في المغيرة
بن شعبة لما شهد عليه بالزنا ولقن الشاهد الرابع الامتناع من الشهادة وقال له ارى وجه رجل لا يفضح الله به رجلا
من المسلمين اتباعا لهواه فلما فعل ذلك عاد الى الشهود فحدهم وفضحهم فتجنب ان يفضح المغيرة وهو واحد
قد فعل المنكر ووجب عليه الحد وفضح ثلاثة مع تعطيله حكم الله ووضعه الحد في غير موضعه اجاب قاضي القضاة
بانه اراد صرف الحد عنه واحتال في دفعه قال السيد المرتضى ره كيف يجوز ان يحتال في صرف الحد عن واحد
ويوقع ثلثة فيه وفي الفضيحة مع ان عمر كان كلما راى المغيرة يقول قد خفت ان يرميني الله تعالى بحجارة من السماء انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول قصة مغيرة على ما ذكره المعتمدون من الرواة انه كان اميرا بالكوفة وكان الناس
يبغضونه فاخذوا عليه الشهود انه زنا والحاكم فاحضر من الكوفة فشهد عليه واحد منهم فقال عمر المغيرة قد ذهب
ربعك فلما شهد الثاني قال قد ذهب نصفك فلما شهد الثالث قال قد ذهب ثلثة ارباعك فلما بلغ نوبة الشهادة
الى الرابع ادى الشهادة بهذه الصيغة اني رايته مع المراة في ثوب ملتحفين به وما رايت العضو في العضو كالمرود
في المكحلة فسقط الحد عن المغيرة فقال المغيرة يا امير المؤمنين انظر كيف كذبوا علي فقال له عمر اسكت فلو تمت
الشهادة لكان الحجر في راسك هذا رواية الثقات ذكره الطبري في تاريخه بهذه الصورة وذكر البخاري في تاريخه
وابن الجوزي وابن خلكان وابن كثير وساير المحدثين وارباب التواريخ في كتبهم على هذا الوجه هل يلزم طعن
واما على رواياته فليس فيه طعن ايضا لانه ان لوح الى الشاهد بترك الشهادة فهذا مندوب اليه لان الحاكم يجب
عليه درء الحد بالشبهات ولهذا ندب باخفاء المعاصي كيف لا وقد قال الله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة
في الذين امنوا لهم عذاب شديد الاية واما تفضيح الثلثة لانهم فضحوا اميرا من امراء الاسلام وكان عمر يعرف
عرضهم ومع ذلك اجرى عليهم حد القذف فلا طعن انتهى واقول الرواية التي نسبها الى المعتمدين انما هي من مخترعاته
لانه سيذكر انه نقله من تاريخ الطبري وانا احلف بالايمان المغلظة انه ليس في تاريخ الطبري الشافعي المعتبر بين علماء
اهل السنة الذي صنفوه بازيد من عشرين مجلدات ولعله اراد التاريخ الفارسي المتداول المشهور بين الناس بانه تاريخ
الطبري ولا اعتداد به ولا يحتج بكتابه في نسبة هذه الرواية المعتمدين انه نسب ذكره الى تاريخ ابن خلكان ايضا وذلك
التاريخ مع انه خال عن ذكر احوال الصحابة ولمن فيه من بعدهم ولهذا اسماه بوفيات الاعيان لكن ذكر في ترجمة [illegible]
[illegible] هذه القضية على تفصيل يجب على طالب الحق الرجوع اليه والوقوف عليه ومن جملة ما فيه ان زيادا لما شهد
قال رايت مجلسا وسمعت نفسا حثيثا وانبهارا ونقل من كتاب المهذب للشيخ ابي اسحق الشيرازي ان زيادا قال
رايت استا تنبو ونفسا يعلو ورجلين كانهما اذنا حمار على رواية قال ابن زياد رايته رافعا رجليها فرايت خصيته

الى



الى فخذيها ورايت خفرا شديدا ونفسا عاليا وذكر ايضا ان عمر قال للمغيرة في مكة والله ما اظن ابا بكرة كذب عليك
وما رايتك الا خفت ان يرميني الله بحجارة من السماء وذكر ايضا ان عباس بن عبد المطلب قال لعمر ان رسول الله صلى
الله عليه واله اقطعني البحرين وقال ومن يشهد لك قال المغيرة بن شعبة فابى عمر ان يجيز شهادة المغيرة انتهى ملخصا
ففي ذلك عبرة لاولي الابصار وكفاية لمن كان له قلب على انه لو كان هنالك رواية احق بالاعتبار مما نقله المص لذكرها
قاضي القضاة وتكلم على رواية المص ولم يحتج الى التاويل الركيكة مما لا يسمن ولا يغني من جوع واما ما ذكره من ان الحاكم
يجب عليه درء الحد بالشبهات ففيه ان المراد بالشبهة التي تدرء بها الحدود هو الاشتباه الذي به يحصل للفاعل
الفعل المشتبه بالحرام كما اذا وطئ رجل امراة اجنبية كانت نائمة مع زوجته في ليلة مظلمة ولم يعلم بذلك فاشتبه
عليه الحال ولم ينقل من مغيرة دعوى شبهة محتملة في ذلك وشبهة عمر في ان ذلك الفعل هل وقع من المغيرة اولا لا
مدخل له في درء الحد فاي ربط لذكر درء الحد بالشبهات بهذا المقام والاستدلال به على ان منع الشاهد كان
مندوبا اليه واما قوله ولهذا ندب الناس باخفاء المعاصي فغير مسلم ولولا ذلك لانسد باب الجرح والتعديل ولصار ما
الناس من كيد الفساق في صحيح وكتب اسماء الرجال كميزان الاعتدال وغيره مما اشتمل على الجرح والتعديل اقوى شاهد
على ما ذكرنا واتم دليل ولما استدل الناصب على ندبية اخفاء المعاصي بقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة
الاية فلا يتم الا اذا علم ان الجماعة الذين شهدوا على المغيرة بالزنا لم يشهدوا عليه بذلك محبة لله وقصدا الى اقامة
حدوده وحفظا للمسلمين عن كون مثلك [illegible] والاقتداء به في الصلوة والسجود بل فعلوا ذلك لمجرد حب شيوع
الفاحشة والتورط في المعاداة والمناقشة ومن اين علم عمر او هذا الشقي من اوليائه ان الشهود كانوا على الاول
الثاني دون الاول واما قوله ان تفضيح الشهود الثلثة انما كان لتفضيحهم اميرا من امراء الاسلام فهو كلام في
غاية الفضاحة والشناعة لان تفضيح امير من امراء الاسلام انما يكون منكرا لو كان على وجه يخالف قانون الاسلام
ظاهر حال الشهود الاربعة وتوافقهم على الشهادة انهم كانوا قاصدين لاقامة حدود الله واحكامه كما هو ظاهر
حال ساير الشهود فلا ذنب على الثلثة منهم لولا تفهيم الشاهد الرابع بتعليم عمر واما قوله وكان عمر يعرف عرضهم فمن قبيل
الرجم بالغيب والوقوع في الظلام بل فيه اثبات علم الغيب لعمر مع نفيه سابقا عما سوى الله تعالى فتذكر ثم لا يخفى ان
الناصب اغمض عن جواب ما نقله المص عن عمر اخرا من انه كلما كان راى المغيرة قال خفت ان يرميني الله بحجارة من السما
لانه صريح في اقتضاء الندم والتاسف على تفريط وقع عنه في درء الحد عن مغيرة ولا مجال للتاويل فيه فتامل قال المص
رفع الله درجته ومنها انه كان يتلون في الاحكام حتى روى عنه انه قضى في الحد بسبعين قضية وروى مائة قضية
وانه كان يفضل في الغنيمة والعطاء وقد سوى الله تعالى بين الجميع وانه قال في الاحكام من جهة الراي والحدس والظن
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اما تلونه في الاحكام فان صح فانه من باب تغير الاجتهادات وهو كان اماما ولم تتقرر
الاحكام الاجتهادية بعد في زمانه وقد علم عمله ايضا انه كان لا يعمل برايه الا بمشاورة الصحابة وامير المؤمنين علي عليه السلم
قد كان يتغير اجتهاده كما في ام الولد انه قال اجتمع رايي وراي عمر في ام الولد ان لا تباع وانا اليوم ارى بيعهن والمجتهد
لا يخلون عن هذا واما التفضيل في العطا فهذا امر يتعلق براي الامام والنبي صلى الله عليه واله اعطى صناديد العرب في

قال بعض اصحابنا ان الشاهد الرابع وهو زياد
انما امتنع من التصريح بالشهادة بالمطلوب
في الزنا وقد شهد بانه شاهد هما بين
شعبها الاربع وسمع نفسا عاليا فقد
صح على المغيرة بشهادته [illegible]
[illegible]
الزنا واسبابه فالامام الحاكم [illegible]
تعزير هذا الذي قد صح عنده بشهادة
الاربع ما صح من الفاحشة [illegible]
[illegible] من خفيف التعزير [illegible]
[illegible]
[illegible] الاستخفاف به [illegible]
السبب الذي يشهد الحال به فتامل انتهى

غنايم حنين ماية ماية واعترض عليه ذو الخويصرة الخارجي كما يعترض هذا الرافضي على عمر ولما الاحكام من جهة
الراي والحدس والظن فهو من شان المجتهد والفقه من باب الظنون انتهى واقول يتوجه عليه اولا منع من انه لا
يجوز على الامام الاجتهاد كما لا يجوز على النبي صلى الله عليه وآله فضلا عن الخطاء فيه ولئن سلم فانما يصح في حكم لا يكون
فيه نص والحكم فيما نحن فيه من حد شرب الخمر وقسمة الغنيمة والعطاء ونحوهما مما اجتهد فيه عمر منصوص من الشرع
فان الواجب في حد الشرب بمقتضى النص اربعون ضربة ان كان الشارب المكلف حرا او لا اقتصر وكذا الحكم في الغنيمة
فان مراد المصنف من التفضيل في الغنيمة والعطاء الذي فعله خلافا على الله ورسوله هو تفضيل العرب على العجم والمهاجر
على الانصار من حيث هو عرب ومن حيث هو مهاجر وما سيذكره المصنف من ان النبي صلى الله عليه وآله اعطى صناديد
العرب في غنايم حنين ماية ماية لم يكن من احدى هاتين الحيثيتين بل لم يكن هناك تفضيل من رسول الله لما روى
انه صلى الله عليه وآله اعطى صناديد قريش ما اعطى ولم يعط احدا من المهاجرين والانصار واعطاهم للمؤلفة ايضا كان
من هذا القبيل لا لقصد التفضيل ولما ما ذكره من ان عمر كان لا يعمل برأيه الا بمشاورة الصحابة فهو مما يكذب ما
روي من حكمه برجم المجنونة والحاملة خطاء من غير تدبر ومشورة باحد وليقل الناصب ان تفضيل العرب على العجم
على الانصار المخالف لسيرة رسول الله صلى الله عليه وآله بمشورة اي صحابي كان ولما ما ذكره من ان امير المؤمنين ع
كان قد تغير اجتهاده وخطاؤه فيه فلو وقع في ذلك خبر كان من موضوعات زمان بني امية ولو صح فهو محمول
ان الحكم المذكور كان من متفردات عمر فلما وصلت النوبة الى علي عليه السلام واراد تغييره جعل نفسه شريكا مع عمر
في ذلك الحكم السابق حتى لا ينكروا عليه احداثه دار بكار بقول الشيخين عند الضرورة جاز كما تقرر في موضعه و
يدل على كذبهم وافترائهم في هذا اختلافهم في تعيين حكم علي عليه السلام في هذه المسئلة فان الشارح الجديد للتجريد قال
منع علي عليه السلام في بيع امهات الاولاد الحق انه انتهى هذا مع ان مذهب امير المؤمنين عليه السلام على الوجه الذي نقله اهل
الامامية ليس شيئا من القولين بل فيه تفصيل مذكور في كتبهم وهذا ايضا يدل على بطلان تلك الرواية فانهم ابصر
بمذهب امامهم ع واما ما اجاب به الناصب من قول المصنف ان عمر كان يحكم من جهة الراي والحدس والظن بان ذلك
من شان المجتهد والفقه من باب الظنون فمدخول بان مراد المصنف من الراي الذي كان يستعمله عمر هو استحسان عقله
وقياسه وبهذا يعلم ان المراد بالظن الذي ذكره مع الراي والحدس هو الظن الحاصل منهما فان هذا الظن لا يغني من
الحق شيئا لا الظن المعتبر في العمل شرعا وهو ما قام الدليل القطعي على اعتباره وما ذكره من ان الفقه من باب الظنون
ينافي ظاهر ما سيذكره في بحث القياس من ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون واجب والظن في الطريق
كما حقق في موضعه فتامل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه قال متعتان كانتا على عهد رسول الله انا انهى عنهما و
اعاقب عليهما وهذا يقتضي تعديه حيث حرم ما احله الله تعالى وكيف يسوغ له ان يشرع في الاحكام وينسخها و
يجعل اتباعه اولى من اتباع الرسول الذي لا ينطق عن الهوى فان حكم هاتين المتعتين ان كان من عند الرسول لا من قبل
الله تعالى لزم تجويز كون كل الاحكام كذلك نعوذ بالله وان كان من عند الله فكيف يحكم عمر بخلافه ولما جاز قاضي
القضاة بانه قال ذلك كراهة للمتعة واجيب بجواز ان يكون ذلك برواية عن النبي صلى الله عليه وآله واعترضه المرتضى ره



الله عنه بانه اضاف النهي الى نفسه وقال كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يدل لعينهم على انه كان
في جميع زمانه حتى مات عليهما ولو كان النهي من الرسول كان ابلغ في الانتهاء فلم لم ينقل ذلك على سبيل الرواية
وقد روي عن ابنه عبد الله اباحتها فقيل ان اباك كان يحرمها فقال انما ذلك عن راي راه وقد روي في
الجمع بين الصحيحين عن جابر بن عبد الله قال تمتعنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله فلما قام عمر قال ان الله كان
يحل لرسوله صلى الله عليه وآله ما يشاء بما شاء وان القرآن قد نزل منازله فاتموا الحج والعمرة لله كما امركم الله وابتوا
نكاح هذه النساء فلن اوتى برجل نكح امراة الى اجل الا رجمته بالحجارة وهذا نص في مخالفة كتاب الله والشريعة
المحمدية لانا لو فرضنا تحريمها لكان فاعلها على شبهة والنبي صلى الله عليه وآله قد قال ادرءوا الحدود بالشبهات
فهذه روايتهم الصحيحة عندهم يدل على ما دلت عليه فلينظر العاقل ويخاف الجاهل وفي الصحيحين عن جابر من
طريق آخر كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق ايام على عهد رسول الله ص وابي بكر حتى نهى عمر لاجل عمرو بن
الحريث لما استمتع وفي الجمع بين الصحيحين من عدة طرق اباحتها ايام رسول الله صلى الله عليه وآله وابي بكر وبعض
ايام عمر وروى احمد بن حنبل في مسنده عن عمران بن الحصين قال انزلت متعة النساء في كتاب الله تعالى وعملنا بها
وفعلناها مع النبي صلى الله عليه وآله ولم ينزل القرآن بحرمته ولم ينه عنها حتى مات وفي صحيح الترمذي قال سئل ابن
عمر عن متعة النساء فقال هي حلال وكان السائل من اهل الشام فقال ان اباك قد نهى عنها فقال ابن عمر ان كان قد
نهى عنها وضعها رسول الله نترك السنة ونتبع قول ابي قال محمد بن حبيب النحوي كان ستة من الصحابة وستة
من التابعين يفتون باباحة المتعة للنساء وقد روى الحميدي ومسلم في صحيحيهما والبخاري ايضا من عدة
طرق جواز متعة النساء وان عمر هو الذي ابطلها بعد ان فعلها جميع المسلمين بامر النبي صلى الله عليه وآله الى حين
وفاته وايام ابي بكر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قال الشافعي ما علمت شيئا حرم مرتين وابيح مرتين الا متعة
النساء وهذا كلامه والسر في ذلك ان العرب كانوا لا يصبرون على ترك النكاح اذا طال العهد وكانوا يرخصون
في المتعة في الغزوات لطول العهد من الازواج ثم تقرر الامر على الحرمة ولا خلاف في هذا بين اكثر العلماء وايضا
نص الكتاب يقتضي حرمة المتعة لانه تعالى يقول والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم
فانهم غير ملومين والمتعة ليست بالمملوكة ولا بالزوجة فالمتمتع بها اما انها ليست بمملوكة فذلك ظاهر واما انها
ليست بزوجة لانها ليست وارثة ولا موروثة للمتمتع بها وقد قال تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولهن نصف ما
تركتم واما ما ذكر من الاحاديث فهي مروية عن جماعة لم يعلموا ان الامر تقرر على الحرمة في آخر الامر ونحن نقول لو كان
الامر على ما يذكره الشيعة وان تحريم المتعة كان من قبل عمر فلم لم يحله امير المؤمنين في ايام خلافته وهو كان الامام
المتبوع ولم لم يعترض علماء الصحابة على عمر والشافعي كان اعلم الناس بالناسخ والمنسوخ لانه كان قرشيا حجازيا
عالما بجميع الناسخ والمنسوخ ولو كان كذلك لم يحرم حرمته وكذا مالك كان عالم المدينة ولو كان من قبل عمر لكان
مالك تلميذ ابن عمر وكان ابن عمر يقول بالحلية فلم لم يخبره وكذا ابو حنيفة هو تلميذ عبد الله بن مسعود لو كان النهي
من عمر لم لم يخبره بالحلية واجماع اكثر علماء الاسلام على الحرمة يدل على ان الامر تقرر على الحرمة واما ما ذكر ان عمر قال

انا انهى عنهما فالمراد انا اخبركم بالنهي ولا اوافق رسول الله صلى الله عليه وآله واما قوله كانتا على عهد رسول الله
صلى الله عليه وآله لا يلزم ان يكون دايما والمفهوم لا يخالف هذا كما ادعاه المرتضى انتهى واقول يتوجه عليه ابحاث لا
يخص منها ان ما نقله عن الشافعي لو صح عنه فهو انما تكلف هذا الكذب ترويجا لفتوى عمر لظهور ان القول بان
المتعة من بين جميع احكام الدنيا اختصت بالاباحة مرتين والحرمة مرتين انما يكلف لاجل ان يحمل اختلاف السلف
في ذلك بوقوع تعدد الحكم بالاباحة والحرمة ليفرعوا على ذلك تقرر الامر على الحرمة ونسخ الاباحة وفساد هذا التكلف
ظاهر جدا لان من جملة السلف جابر وعمران بن الحصين والرواية عنهما صحيحة صريحة في ان المتعة كانت باقية
الى زمان عمر على الاباحة وانه لم يلحقها حرمة الا من عمر دون النبي صلى الله عليه وآله فمع هذا التصريح والرد على عمر كيف
ظهر على الشافعي ان الامر قد تقرر على الحرمة والتحقيق ان المسلمين قد اتفقوا على ان نكاح المتعة كان سايغا في صدر
الاسلام وفعله الصحابة في زمن النبي صلى الله عليه وآله وزمن ابي بكر وبرهة من ولاية عمر ثم نهى عنه فادعى انه منسوخ
بعض الجماعة من الصحابة ووافقه قوم وسكت آخرون وقد اضطربت روايات الجمهور في نسخه سيما في
تكرره كما يظهر مما نقل عن الشافعي وليس حديث نسخ المتعة على تقدير تسليمه متواترا قطعيا حتى ينسخ به الكتاب ثم لو
لو كان نسخها حقا لما اشتبه ذلك على الصحابة في زمن خلافة ابي بكر وصدر من خلافة عمر ثم اشتهر النهي عنها
وما احسن ما وقع في بعض كتب الجمهور ان رجلا كان يفعلها فقيل له عمن اخذت حلها فقال عن عمر فقالوا
له كيف ذلك وعمر هو الذي نهى عنها وعاقب على فعلها فقال لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه
وآله انا احرمهما واعاقب عليهما فانا اقبل روايته في شرعيتها ولا اقبل نهيه من قبل نفسه والذي يقلع مادة
الشبهة ما روي في جامع الاصول والنهاية لابن اثير الجزري وتفسير محمد بن جرير الطبري عن ابن عباس من انه
قال ما كانت المتعة الا رحمة رحم الله بها هذه الامة ولولا نهي ابن الخطاب عنها ما زنى الا شقي انتهى فالشافعي
نقله الشقي هنا اما جاهل او متجاهل وبهذا قد انكشف بطلان ما سيجيء وان الاولى ان كان مثل هذا النسخ حروف
قوله لا خلاف في هذا بين اكثر العلماء عبارة ركيكة قد تكلفها لايهام الاجماع من العلماء وعلى ذلك فتامل فيه ومنها
ان قوله المتعة ليست بزوجة لانها ليست وارثة الى آخره مدفوع بانا لا نسلم ان المتعة ليست بزوجة مطلقا وسلب الاحكام
كعدم الارث لا يقتضي خروجها عن مسمى الزوجة لا لغة ولا شرعا كما انه لا يقتضي ذلك في الذميات من القاتلة و
الناشزة والكتابية ويؤيد هذا ما قاله الزمخشري الحنفي في الكشاف في تفسير الآية المذكورة حيث قال فان قيل
هل فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لان المنكوحة نكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى كلامه و
بالجملة ان الارث والقسم ونحوهما من الاحكام ليست من جملة لوازم الزوجة من حيث انها زوجة بل هي احكام لاحقة
زايدة على الزوجية كعدم ايصال المضرة الى الزوج وعدم اختلاف الدين وعدم الانقطاع ولهذا ترى الكتابية والقاتلة
والناشزة لا ترث وقد اتضح مما قررناه انه لا متمسك للنواصب في هذه المسئلة سوى بدعة عمر كما اعترف به امامهم
فخر الدين الرازي في تفسيره وكل ما قيل ونقل من المحالات ارتكبوها من غاية الحيرة والاضطراب رعاية لاصلاح هفوة ابن
الخطاب قال الرازي في تفسيره استدلت الامامية على حل المتعة بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم

محصنين غير مسافحين الآية فان الابتغاء يتناول من ابتغى بالمؤبد بل هو اشبه بالمراد لانه علقه على
مجرد الابتغاء والمؤبد لا يحل عند الخصام الا بولي وشهود ثم اورد عليه نقلا عن ابي بكر الرازي بان المراد
بالتحليل في قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ما هو المراد في قوله حرمت عليكم امهاتكم لكن المراد بالتحريم هناك هو
النكاح المؤبد لانه تعالى قال محصنين ولا احصان في المتعة ولقوله تعالى غير مسافحين والمتعة لا يراد بها الا سفح
الماء ولا يطلب فيه الولد ثم اجاب عنه بان المراد احل ما وراء هذه الاصناف المذكورة وهو شامل المتعة ولا تنافي
بينه وبين مورد التحريم هناك ولم يقم دليل على ان الاحصان لا يكون الا بالمؤبد والمقصود من المتعة سفح الماء بطريق
مشروع مأذون فيه فلم قلتم ان المتعة ليس مأذونا فيها ثم قال فظهر ان الكلام رزين والمعتمد فضل عمر انتهى ومنها ان
ما ذكره من ان ما نقله الخصم من الاحاديث مروية عن جماعة لم يعلموا ان الامر تقرر على الحرمة مردود بان الجماعة
الذين روي عنهم حل المتعة علماء الصحابة كمولانا امير المؤمنين عليه السلام وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وجابر
بن عبد الله وعبد الله بن عمر وعمران بن الحصين وغيرهم فكيف يمكن ان يقال ان باب مدينة العلم مع ساير فقهاء الصحابة لم
يعلموا الحرمة وعلمها عمر بن الخطاب الذي اعترف من غاية جهله بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في البيوت مع ان كلام هولاء
صريح في الرد عليه وهل تفوه احد غير الناصب بان هولاء مع علو مرتبتهم في العلم لم يعلموا تقرر الامر على الحرمة في آخر الامر ولعله
اراد باخر الامر تحريم عمر اياها فافهم ومنها ان ما ذكره من انه لو كان الامر على ما يذكره الشيعة من ان تحريم المتعة كان من
عمر فلم لم يحللها امير المؤمنين عليه السلام في ايام خلافته الى آخره مدفوع بان امير المؤمنين عليه السلام لما راى اعتقاد الجمهور حسن سيرة
الشيخين وانهما كانا على الحق لم يتمكن من الاقدام على ما يدل على قدحهما ما لم يتبين لهم ما فيه من الشهادة بالجهل والفساد وانهما
وانهما لم يكونا مستحقين لمقامهما وكيف يتمكن من نقض احكامهما وتغيير سننهما وانهما رغما لانفسهما على الجماعة الذين
ظنوا انهما كانا مصيبين في جميع ما فعلاه وتركاه وان امامته عليه السلام مبنية على امامتهما فان خدشت فسدت امامته ويدل
على هذا ما سياتي من انه عليه السلام نهاهم عن صلوة التراويح التي ابدعها عمر فاستغاثوا ورفعوا اصواتهم قايلين واعمراه واعمراه حتى
تركهم في خوضهم يلعبون والحاصل ان امر الخلافة ما وصل اليه الا بالاسم دون المعنى وكان عليه السلام معارضا بناء على شعار من في
ايام ولايته وكيف يامن في ولاية الخلافة على المتقدمين عليه وكل من بايعه وجمهورهم شيعة اعدائه ومن يرى القدم ضعه
اعدل الامور وافضلها وان غاية امر حبهم ان يتبع آثارهم ويقتفي طرايقهم وهذا هو الوجه ايضا في تركه لاخذ فدك في
ايام خلافته وما العجب من ترك امير المؤمنين عليه السلام ما ترك من اظهار بعض مذاهبه التي كان الجمهور يخالفونه فيها وانما
العجب من اظهاره شيئا من ذلك مع ما كان عليه من اشراف الفتنة وخوف الفرقة وقد كان عليه السلام يجهر في كل مقام
بما عليه من فقد التمكن وتقاعد الانصار وتخاذل الاعوان على ان ذكر لطال به الكلام وهو القايل وقد استاذنه قضاته
فقالوا ما نقضي يا امير المؤمنين فقال لهم عليه السلام اقضوا بما كنتم تقضون حتى يكون للناس جماعة او اموت كما مات اصحابي
عليهم من تقدم موته من اصحابه والمخلصين من شيعته الذين قبضهم الله تعالى وهم على حال التقية والمتمسك بالحالتها
او عيه الله تعالى عليهم التمسك به وهذا واضح فيما قصدناه والحمد لله ومنها ان ما استدل على كون الشافعي اعلم الناس بالناسخ
والمنسوخ بانه كان قرشيا حجازيا عالما بجميع الناسخ والمنسوخ مردود بان القرشية والحجازية لا توجب العلم لا تقاضيه بالجهل

ذكر في هذا الكتاب الثاني في الاعتصام بالكتاب والسنة من كتاب جامع الاصول لابن الاثير الجزري رحمه الله

واشد الرمن قريش واهل الحجاز فبقي الاستدلال بقول عالما بجميع الناسخ والمنسوخ مصادرة على المطلوب كما لا يخفى ومنها
ان ما ذكره من فتوى مالك بحرمة المتعة وعلم اختياره لحليته غير مسلم كيف وقد نقل هذا القول بحل المتعة صاحب كتاب
الهداية في فقه الحنفية والفاضل التفتازاني الشافعي في شرح المقاصد وغيرهما في ذلك عنهم لما بالغ الحنفية والشافعية
والحنابلة وهم الاكثرون في شناعة حرمة ذلك وقرروا الحد والقتل عليها خاف الشافعيون من المالكية وانكروا الفتوى
على ذلك فتدبر ومنها ان ما ذكره من تلمذ ابي حنيفة لعبد الله بن مسعود نقيه انه لم يذكرها هنا ان ابن مسعود كان
من القائلين بحل المتعة حتى يلزم من تلمذ ابي حنيفة له استماعه حل المتعة عنه لجواز ان يكون ساكتا عن ذلك لتقية ونحوه
على ان ادراك ابي حنيفة لصحبة ابن مسعود فرية بلا مرية وقد الف في ذلك ابن حجر المتاخر مع انه وضع رسالة الموسومة
بخيرات الحسان في بيان احوال ابي حنيفة وفضايله وتصدى فيها التحقيق انه هل ادرك بعض الصحابة ام لا ذكر واحدا
واحدا من الصحابة التي افتروا اولياء ابي حنيفة ادراكه اياهم ورده عليه ولم يذكر ابن مسعود من جملتهم نفيا ولا اثباتا ثم
قال بعد الاستقصاء في ذلك قال بعض حافظي المحدثين ممن صنف في مناقب الامام ابي حنيفة كتابا حافلا ما حاصله جزم
خلايق من ائمة الحديث بانه لم يسمع من احد من الصحابة شيئا واحتجوا باشياء منها ان ائمة اصحابه الاكابر كابي يوسف ومحمد
وابن المبارك وعبد الرزاق وغيرهم لم ينقلوا عنه شيئا من ذلك ولو كان لتنقلوه فانه مما يتنافس فيه المحدثون ويعظم
افتخارهم به وبيان كل سند فيه انه سمع من صحابي لا يخلو من كذاب وباشياء اخر انتهى كلامه ومنها ان ما ذكره من المراد
بقول عمر انا انهى عنهما انا اخبركم بالنهي وانا اروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله تاويل بعيد لا دلالة لقوله عليه باحدى الدلالات
الثلث ولو اراد قايل ذلك هذا المعنى لكان سفيها جاهلا مستغربا ومنها ان ما ذكره من ان قول عمر كانتا على عهد رسول
الله صلى الله عليه وآله لا يلزم ان يكون دايما والمفهوم لا يخالف هذا كما ادعاه المرتضى مدخول بان المرتضى رضي
الله عنه لم يقل ان المفهوم من مجرد قوله كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله دوامه في زمانه صلى الله عليه وآله
بل قال ان من مجموع اضافة النهي الى نفسه وقوله كانتا انه يفهم ذلك ولا ريب في انه يفهم من مجموع ذلك ان حكم النبي
صلى الله عليه وآله قد استمر الى زمان نهي عمر عنه لكن الناصب الشقي حمل كلام المص على غير المفهوم والمرام ليظهر انه
قد خرج عن عهدة ما تكلفه من رد الكتاب ويفتخر بجهله عند ذوي الاذناب قال المص رفع الله درجته ومنها انه منع
من متعة الحج مع ان الله تعالى اوجبها في كتابه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول متعة الحج جوزها العلماء وعمر ايضا الى
ولم يبق ر المتع ولم يصح منه رواية في منعها وان صح فيمكن ان يكون سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئا والمسائل
المختلف فيها لا اعتراض فيها على المجتهدين انتهى واقول رواية منع المتعة عن عمر بعينه ما اشتمل على رواية منع متعة النساء
حيث قال متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله الى آخره فلا وجه لمنع صحة احدهما والفتوى به دون الاخرى
واما قوله فيمكن ان يكون سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئا فقد فرغ بما مر من ان اضافة النهي فيهما الى نفسه ولو كان
سمع من الرسول النهي عن ذلك لكان الرواية عنه صلى الله عليه وآله ابلغ في الانتهاء والاحتجاج مع ان قوله كانتا على عهد
رسول الله يكذب ذلك اذ مفهومه كما قال المرتضى قدس سره ان ذلك كان الى ان مات قال المص رفع الله درجته ومنها
قضية الشورى وقد ابدع فيها امورا فانه خرج بها عن الاختيار والنص جميعا وحصرها في ستة وذم كل واحد منهم بان ذكر

وذهبوا

فيه



فيه طعنا لا يصلح معه للامامة ثم اهله بعد ان طعن فيه وجعل الامر الى ستة ثم الى اربعة ثم الى واحد وصفه بالضعف
والقصور وقال ان اجتمع علي وعثمان فالقول ما قالاه وان صاروا ثلثة وثلثة فالقول الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف و
ذلك لعلمه بان عليا وعثمان لا يجتمعان وان عبد الرحمن لا يكاد يعدل بالامر عن ختنه وابن عمه وانه امر بضرب اعناقهم
ان تاخروا عن البيعة فوق ثلثة ايام وامر بقتل من يخالف الاربعة منهم او الاثنين اللذين ليس عبد الرحمن فيهم وروى الجمهور
ان عمر لما نظر اليهم قال قد جاء كل واحد منكم يهز عفريته يرجو ان يكون خليفة اما انت يا طلحة فلست القايل ان قبض
النبي صلى الله عليه وآله لننكحن ازواجه من بعده فما جعل الله محمدا احق ببنات عمنا فانزل الله فيك وما كان لكم ان تؤذوا
رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا واما انت يا زبير فوالله ما لان قلبك يوما ولا ليلة وما زلت جلفا
جافيا مؤمن الرضا كافر الغضب يوما شيطان ويوما رحمان شحيح واما انت يا عثمان والله لروثة خير منك و
لئن وليتها لتحملن بني ابي معيط على رقاب الناس ولئن فعلتها لتقتلن ثلث مرات واما انت يا عبد الرحمن فانك رجل
عاجز تحب قومك جميعا واما انت يا سعد فصاحب عصبية وفتنة ومقنب وقتال لا تقوم بقرية لو حملت امرها واما
انت يا علي فوالله لو وزن ايمانك بايمان اهل الارض جميعا لرجحهم فقام علي عليه السلام موليا يخرج فقال عمر والله اني لاعلم مكان
الرجل لو وليتموه امركم لحملكم على المحجة البيضاء قالوا من هو قال هذا المولي من بينكم ان وليتموها الاجلح سلك بكم الطريق
قالوا فما يمنعك من ذلك قال ليس الى ذلك سبيل قال له ابنه عبد الله بن عمر فما يمنعك منه قال اكره ان اتحملها حيا وميتا
وفي رواية لا اجمع لبني هاشم بين النبوة والخلافة وكيف وصف كل واحد منهم بما وصفه ثم كما ترى زعم انه
يمنع من الامامة ثم جعل الامر فيمن له تلك الاوصاف واي تقليد اعظم من الحصر في الستة ثم تعيين من اختاره عبد الرحمن
بن عوف والامر بضرب رقاب من خالفهم وكيف امر بضرب اعناقهم ان تاخروا عن البيعة اكثر من ثلثة ايام ومن المعلوم
انهم لا يستحقون ذلك لانهم ان كلفوا ان يجتهدوا آراءهم في اختيار الامام فربما طال زمان الاجتهاد وربما نقص
بحسب ما يعرض فيه من العوارض وكيف يسوغ الامر بالقتل اذا تجاوزت الثلثة ثم امر بقتل من يخالف الاربعة ومن يخالف
العدد الذي فيه عبد الرحمن وكل ذلك مما لا يستحق به القتل ومن العجب اعتذار قاضي القضاة بان المراد بالقتل اذا تاخروا
على طريق شق العصا فطلبوا الامر من غير وجهه فان هذا مناف لظاهر الخبر لانهم اذا شقوا العصا فطلبوا الامر
من غير وجهه من اول يوم وجب قتالهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان امر شورى من ادل الدلايل على تقوى عمر وخوفه من
الله تعالى لانه احتاط فيه كمال الاحتياط واصل حكاية شورى كما ذكره ارباب الصحاح ان عمر لما جرح قال له الناس استخلف
فقال اني لا احمل هذا الامر حيا وميتا ان هؤلاء النفر الستة كلهم من قريش وقد جمعوا شرايط الخلافة وقد مات عنهم
رسول الله صلى الله عليه وآله وهو عنهم راض فانا اجعل هذا الامر بينهم وهذا من كمال احتياطه وترك الاغراض
الخاصة ونظر مصلحة العامة بلا غرض لنفسه واما ما ذكر انه ذكر معايب كل واحد بالامور القادحة في الخلافة في
حضورهم فهذا باطل لا شك فيه وصاحب هذه الرواية جاهل بالاخبار كذاب لا يعلم الوضع فان وضع الاخبار ينبغي
ان يكون على طريقة لا يعلم الناس انها موضوعة ووضع هذا الخبر اظهر من ان يخفى على احد فان الرجل يجرح
هؤلاء كانوا اكابر قريش واقاربه في الحسب والنسب فكيف يشافههم عند الموت وهو يريد استخلافهم لانهم يقول

قال

القادحة

لزبير وهو شيخ المهاجرين بمحضر الناس انت جاف جلف ويقول لطلحة كذا ولسعد كذا فهذا معلوم من اطوار الصحابة
وحكاياتهم انه من الموضوعات والله اعلم ولقد سالت عن الشيخ برهان الدين ابراهيم البغدادي في تبريز سنة قدم
تبريز من هذا وذكرت ذلك له والشيخ المذكور كان استاد الشيعة وامامهم في زمانه فصدقني وقال هذا كذب صراح
بل الحق ان عمر قبل ان يجرح بايام قال رجل تاوه يوما فقال له ابن عباس في الخلوة لم تتاوه يا امير المؤمنين قال ذهب عمري
وانا متفكر في هذا الامر اوليها لمن فقال ابن عباس قلت اين انت من عثمان قال اخاف ان يولي بني امية على الناس ثم
ينشب العرب ان يضربوا عنقه والله لو فعلت لفعل ولو فعل لفعلوا فقلت اين انت من طلحة قال نعوذ بالله من زهوه
قلت اين انت من الزبير قال لجاج جاف قلت اين انت من سعد قال قايد عسكر ولا يصلح للخلافة قلت اين انت من عبد
الرحمن قال ضعيف قال قلت اين انت من علي بن ابي طالب قال فيه دعابة واذن يحملهم على الحق الذي لا يطيقونه ثم مات عمر بعد
اسبوع حين ضربه ابو لؤلؤة هكذا سمعت منه ثم بعد هذا رايت في الاحكام السلطانية لاقضى القضاة الماوردي ذكر
على نحو ما سمعته من الشيخ برهان الدين البغدادي ثم انا لو فرضنا صحة ما ذكر فانه لم يذكر العايب القادحة للامامة
بل هذا من مناصحة الناس فذكر ما كان من العيوب ولو صدق فلا اعتراض على عمر فانه على ما ذكره اشار الى خلافة علي
اشارة جلية لا تخفى بل هو قريب من التنصيص برغبته في خلافته من هذا الكلام ظاهر فلا اعتراض عليه واما ما
ذكره من ترتيب الستة ثم الاربعة ثم اثنان فهذا من اجتهاده اثره في اختيار الامام والامر اليه ولا اعتراض عليه واما ما
ذكر من القتل بعد الثلثه ان لم يستقروا الامر فهذا من باب التوعيد والتهديد وشرع الاهتمام بعدم التاخير لان
التاخير كان مظنة لقيام الفتن وحدوث الحوادث اما اجاب اقضى القضاة بان الامر بالقتل اذا طلبوا الامر من غير
وجهه وعلى طريق شق العصا فجواب صحيح وما اعترض بقوله اذا شقوا العصا فطلبوا الامر من غير وجهه من اول يوم
وجب قتالهم فما الملازمة ان شق العصا يظهر بعد الثلثه فان الثلثه كانت من عهد الامام السابق فمن خالف وطلب الامر
من غير وجهه في الايام الثلثه لم يحكم عليه بشي لان وقت المشورة باق والحكم صحيح واما بعد الثلثه فقد طال الامر ثم
المخالفة من غير وجهه انتهى ولو فيه نظر من وجوه اما اولا فلان من جملة الرواية التي ذكرها الناصب في حكاية
الشورى وصحة قول عمر انا لا احمل هذا الامر حيا وميتا وهذا كان مذكورا فيما رواه المص ايضا في بعض احاديثه تعريض
تعيينه لعلي عليه السلم بالخلافة واعترض عليه هناك بقوله واي تقليد اعظم من التصريح الستة تعيين من اختار عبد
الرحمن الى اخره والناصب لم يتعرض لنقضه في هذا المقام اصلا فكان واردا عليه واما ثانيا فلان ما ذكره من انه كان
هذه الرواية جاهل بالاخبار كتاب الى اخره تجاهل عن شهرة الخبر لعجزه عن اصلاحه نعم ما قال ان المص لا يعلم الوضع
مسلم فان وضع الحديث امر لا يعلمه الا الناصب واصحابه المبعوثين لوضع الحديث في نصرة سلفهم المتسمين باهل السنة
وبالجملة ان قاضي القضاة الذي يتعصب لهم بكل تكلف وتعسف لعلمه بالاخبار من هذا الناصب الجاهل لم
يجد سبيلا الى تكذيب ما رواه المصنف لكان هو اولى بان يشير اليه وقد ذكر ابن قتيبة في كتاب السياسة ما يقرب
من هذه الرواية وفيها عد عيوب الجماعة شافية واما ثالثا فلان من سماه الناصب برهان الدين البغدادي و
زعمه استاد الشيعة ونسب اليه رواية المخترعة فليس عند الشيعة خبر كما سمعت ولا اثر وان كان الشيعة في زمان

ضربه

المعايب

طلب الامر

يتعصب

الناصب



الناصب الذي كان زمان شدة التقية خصوصا في تبريز الذي كان تحت سلطنة اليزيدية البانية من تركمن
ديار بكر ان يظهروا التشيع ويباحثون اهل السنة في المسائل الخلافية واقوى ما يدل على شدة نصب هذا الشقي
وبغضه لامير المؤمنين عليه السلم انه انما اتى بالرواية المخترعة لعلمه بان في الرواية التي ذكرها المص قدس سره لان
ما رواه المص كان خاليا عن ذكر عيب لعلي عليه السلم لعلمه بحاله ولفراقه عن علي عليه السلم ان يخترع رواية يكون فيها تخفيف
في اظهار عيوب الخمسة واشتراك علي عليه السلم معهم في اصل العيب حيث نسب فيها الى الدعابة والى تكليفه الناس
بما لا يطاق قاتله الله ما اشد نصبه وما اقل حياءه ومن كمال شدة نصبه خفف الله انه كذب في الرواية ولم
يكتف بذلك حتى نسبها الى ابن عباس بكيف يتصور من ابن عباس ابن عم علي عليه السلم وتلميذه العارف بحقه ان
يذكره في معرض استحقاق الخلافة عثمان وطلحة وزبير وغيرهم قبل علي عليه السلم ثم لم يقنع الناصب بذلك حتى ضمن
تلك الرواية ذكر كرامة لعمر باخباره عن حين موته واما رابعا فلان انا لو سلمنا الرواية المذكورة نقول انا اعلم عمر قبل
سبع ايام ما يؤل اليه خلافة عثمان من القتل والفساد بحيث اقسم بالله تعالى استظهارا وقال والله لو فعلت لفعل الى
اخره كيف صح منه جعل الامر شورى بينه وبين غيره مع ظهور احتمال وقوع قرعة الامانة من بينهم عليه وكيف جاز
له ان يرضى بوصول الخلافة الى طلحة مع وصفه اياه بالزهو والتكبر على وجه استعاذ منه بقوله نعوذ بالله من
زهوه وقد علم بما قررناه ان ما اتى به الناصب بعيد ذلك من حمل اظهار عيوب الجماعة على ارادة المناصحة تمحل
وتعسف وان ما ذكره من ان في الرواية اشارة الى رغبة عمر في خلافة علي عليه السلم تمحل وتكلف فالاعتراض في كلا
المقامين وارد واما خامسا فلان ما ذكره من ان ترتيب الستة ثم الاربعة من اجتهادات عمر في اختيار الامام والامر اليه
فلا اعتراض عليه معترض بان الكلام ليس في مجرد ترتيب الستة والاربعة بل في امرين احدهما الحيلة التي قصدها عمر في
ذلك لاجل حرمان علي عليه السلم عن الخلافة على كل تقدير من تلك التقادير وثانيهما ان ذلك الترتيب المتضمن لتحمل تعيين
الخليفة على الوجه الخاص يكذب لما ذكره عمر سابقا من كراهة تحمل الخلافة حيا وميتا وكيف لم يجعل ميتا ايضا وقد جعلها
جعلها شورى سببا كل شر بعد يوم السقيفة من خروج من خرج على علي عليه السلم من الناكثين والقاسطين والمارقين
بل المسلمون الى الان ما خلصوا من شرها ثم لا يخفى انه لم يظهر في هذا المقام التعرض لجواب الاعتراض لاكثر هذا الذي
وكلام قاضي القضاة واما سادسا فلان ما ذكره من ان حكم عمر بالقتل بعد الثلثه كان من باب التوعيد والتهديد
مدفوع بانه لو جاز تاويل الحكم الجزم بضرب العنق وتفسير لفظ القتل الواقع في اثناء ذلك الكلام بالتهديد والتوعيد
لم يبق للاعتماد على الدلالات وانفتح باب الاضلالات ولجاز مثل هذا التاويل في كلام الله المبين واحاديث سيد
المرسلين فيخرج القرآن والحديث عن ان يكونا دليلا للمحقين وحجة على المبطلين وكذا الكلام في تاويل قاضي القضاة
لقد احسن الفاضل النحرير شيخ الدين الخطاط الخوارزمي الحنفي في بعض رسايله التي تكلم فيه على كلام بعض الفضلا
فانه لما اجاب بعضهم عن بعض كلماته بتمحلات وتكلفات لا يتحملها العبارة قال في دفعه اقول ان الله تعالى هو يعلم
الضماير ويعرف السراير ما ابداه فلا ولي في هذا الموقف الذي وقعت فيه الا ان اتكلم على صريح كلامه وابين
ما فيه من اضطراب نظامه وقد تكلمت وتبينت اثر كلامه واما سابعا فلان ما ذكره في توجيه تعيين الامام الثلثه

تحقيق

البغدادي الحنبلي الذي الف كتاب
درهم المناقب وانما نسبه الى
التشيع بمجرد تاليفه مناقب علي عليه السلام
زمان ذلك الشيخ كان قريبا من
زمان الناصب والله تعالى اعلم
منه

اعادة الحاصل كلام قاضي القضاة بل هو حقيقة في برية اصل كلام عمر اذ يتوجه عليه انه من اين علم ان في انقضاء الايام
الثلثة وقت المشورة باق بعدها ولو بساعة يطول الامر ولا يبقى وقت المشورة وهل هذا الا رجما بالغيب وربما
في الظلام ومن العجب انهم يحكمون باجتهاد عايشة وطلحة والزبير ومعوية وبعضهم بل يثيبونهم في خطاء
خروجهم وبغيهم على علي عليه السلم بمجرد احتمال الاجتهاد وقوعهم في طول ستة اشهر وما يقرب منه خطائهم وههنا لا
يعذرون عليا عليه السلم وغيره في عدم تقرر اجتهادهم لتعيين مستحق الخلافة في ثلاثة ايام وهل هذا الا تحكما او تنافسا
بليغا قال اللهم رفع الله درجته ومنها انه ابدع في الدين ما لا يجوز مثل التراويح ووضع الخراج على السواد وترتيب الجزية
وكل هذا مخالف للقرآن والسنة لانه تعالى جعل الغنيمة للغانمين والخمس لاهل الخمس والسنة ينطق بان في الجزية على كل
حالم دينارا وان الجماعة انما يجوز في الفريضة اجاب قاضي القضاة بان قيام رمضان جاز ان يفعله النبي صلى الله عليه
وآله ثم تركه واعترضه المرتضى بانه لا شبهة في ان التراويح بدعة لان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ايها الناس ان الصلوة
بالليل في شهر رمضان من النافلة جماعة بدعة وصلوة الضحى بدعة الا فلا تجمعوا ليلا في شهر رمضان في النافلة ولا تصلوا
صلوة الضحى فان قليلا من سنة خير من كثير من بدعة الا وان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار وخرج عمر في
شهر رمضان ليلة فرأى المصابيح في المساجد فقال ما هذا فقيل له ان الناس قد اجتمعوا للصلوة التطوع فقال بدعة ونعمت
البدعة فاعترف كما ترى بانها بدعة وقد شهد الرسول عليه السلم بان كل بدعة ضلالة وسال اهل الكوفة من امير المؤمنين عليه السلم
ان ينصب لهم اماما يصلي بهم نافلة شهر رمضان لما اجتمعوا فزجرهم وعرفهم ان ذلك خلاف السنة فتركوه واجتمعوا
لانفسهم وقدموا بعضهم فبعث اليهم ابنه الحسن فدخل عليهم المسجد ومعه الدرة فلما راوه تبادروا الابواب وصاحوا واعمراه
وقيام شهر رمضان ايام الرسول صلى الله عليه وآله ثابت عندنا لكن على سبيل الانفراد وانما انكرنا الاجتماع على ذلك وهذا
مما لم يقل به احد ولو كان كذلك لم يقل عمر انها بدعة فهذه البدع بعض ما رواه الجمهور فان كانوا صادقين في هذه
الروايات كيف يجوز الاقتداء بمن طعن فيه هذه المطاعن وان كانوا كاذبين فالذنب لهم والوزر عليهم وعلى من
يقلدهم حيث عرف ونسب رواياتهم الى الصحة وجعلوها واسطة بينهم وبين الله تعالى انتهى وقال الناصب خفضه الله
تم اقول ذكر من مطاعنه في هذا الفصل ثلثة اشياء الاول انه ابدع في الدين ما لا يجوز مثل التراويح والجماعة انما يكون في
الفريضة فنقول قد ثبت في الصحاح عن زيد بن ثابت ان النبي صلى الله عليه وآله اتخذ حجرة في المسجد من حصير فصلى فيها ليالي
حتى اجتمع اليه ناس ثم فقدوا صوته ليلة وظنوا انه قد نام فجعل بعضهم يتنحنح ليخرج اليهم فقال ما زال بكم الذي رايت
من صنيعكم حتى خشيت ان يكتب عليكم ولو كتب عليكم ما قمتم به فصلوا ايها الناس في بيوتكم فان افضل صلوة المرء في بيته
الا الصلوة المكتوبة وعن ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يرغب في قيام رمضان من غير ان يامرهم فيه
بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه فتوفي رسول الله صلى الله عليه وآله والامر على ذلك
ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر وعن ابي ذر رضي الله عنه قال صمنا مع رسول الله صلى الله عليه
وآله فلم يقم بنا شيئا من الشهر حتى بقي سبع فقام بنا حتى ذهب شطر الليل فقلت يا رسول الله لو نفلتنا قيام هذه الليلة
فقال ان الرجل اذا صلى مع الامام حتى ينصرف حسب له قيام ليلة فلما كانت الرابعة لم يقم حتى بقي ثلث الليل فلما كانت الثالثة

ذهب ثلث الليل فلما كانت السادسة
لم يقم بنا فلما كانت الخامسة قام بنا حتى
صح

٢٢٠

وكل بدعة صح

جمع اهله ونساءه والناس فقام بنا حتى خشينا ان يفوتنا الفلاح يعني السحور ثم لم يقم بنا بقية الشهر هذه الاخبار
كلها في الصحاح وهذا دليل على ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا ولم يداوم عليها مخافة
ان يفرض على المسلمين فلم يطيقوا فلما انتفى هذه المخافة جمعهم عمر يصلي التراويح واما قوله انه اعترف بانها بدعة ضلالة
فنقول البدعة قد يقال ويراد بها الامر الذي ابتدع في الدين مما يخالف قواعده المقررة واصوله الضرورية المعينة عند
اهله وهذه البدعة ضلالة وقد يقال ويراد بها ما ابتدع من الاعمال التي لم يكن خصوصها في زمان رسول الله صلى الله عليه
وآله وان كانت موافقة للقواعد ماخوذة من الاصول الشرعية التي تقررت في زمانه مثلا عمل المآذن بدعة مستحبة اذ
لم يكن في زمن رسول الله صلعم لان اصله وهو الاعلان بالاذان وتشهيره ماخوذ من مستحبات الشرع وموافق للاصول الشرعية
وهذه البدعة قد يكون مستحبة وقد يكون مباحة كما صرح به العلماء فقول عمر بدعة ونعمت البدعة اراد به انه لم يتقرر
امرها في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وهذا لا ينافي كونها معمولة في بعض الاوقات فاندفع اعتراض المرتضى على قاضي
القضاة واما ما ذكر ان امير المؤمنين علي عليه السلم منعها ايام خلافته في الكوفة فان صح جاز ان يؤدي اجتهاده الى المنع لان
المقام مقام الاجتهاد ولا اعتراض على المجتهد اذا خالف مجتهدا آخر الثاني انه ابدع وضع الخراج ورسول الله صلى الله عليه
وآله لم يضع الخراج والجواب ان الخراج انما يوضع على الاراضي التي فتحت صلحا ولم يفتح في زمان رسول الله صلى الله عليه
وآله مدينة من المداين صلحا بل ما اسلم اهلها او فتح عنوة فلهذا لم يضع الخراج ولم يتقرر امره ثم لما فتح بلاد كسرى
وكان عمل الملوك فيها الخراج اقتضى رأيه الخراج فشاور الاصحاب فاجمعوا عليه فعمل بالخراج للاجماع وكان امير المؤمنين
علي عليه السلم من اهل ذلك الاجماع ولم يعتد احد من روى ان امير المؤمنين اعترض على عمر في وضع الخراج بل رضي به ولو
كان غير صالح لكان يعترض عليه كما اعترض عليه في حد الجاهل والمجنون وايضا عمل به امير المؤمنين عليه السلم في زمان خلافته
واخذ الخراج من سواد العراق ولو كان باطلا في الدين ابطله واقسم وكذا قرره ساير خلفاء الاسلام وقام الدين
بالخراج وكل الناس عيال على الخراج والامر الذي اتفق عليه جميع المجتهدين وائمة الاسلام وقرروه واستحسنوه واثبتوه
بالقرآن في قوله تعالى ام تسالهم خرجا فخراج ربك خير وهو خير الرازقين قيل اريد به الخراج ثم جاء البوال الاعرابي الذي
سواء قوله وبوله يعترض على امام الاسلام والملهم بالصواب في كل مقام الثالث انه ابدع ترتيب الجزية والسنة ينطق
في ان الجزية على كل حالم دينارا فالجواب ان النبي صلى الله عليه وآله اخذ من اهل يمن من كل حالم دينارا لعلمه بان رجاله معادن
الجبل قال لمعاذ حين بعثه النبي صلى الله عليه وآله الى اليمن فامره ان ياخذ من كل حالم دينارا وهذا لا يدل على نفي الزيادة فان الزيادة
سائغ للامام وربما كان اهل اليمن فقراء اخذ منهم اقل الجزية وامثال هذه مما لا طعن فيه لان ساير الخلفاء الراشدين
بعده تبعوه في هذا ولو كان الامر على خلاف السنة لخالفوه الخلفاء الراشدون بعده سيما امير المؤمنين علي عليه السلم اذ
لكان مقدح في عصمته على رايهم واما ما ذكر ان مطاعن عمر رواه الجمهور فان اراد بالجمهور اصحابه فلا يبعد ان يكونوا
صادقا وان اراد به اهل السنة فلم يرو احد من العلماء من اهل السنة والجماعة طعنا في عمر بما ذكره من المطاعن فقد
عرفت جوابه كل واحد على وجه يقتضيه كل عاقل مؤمن وينقاد له كل منافق لظهور حجته ووضوح بينته والحمد لله على ذلك
ثم بعد هذا شرع في مطاعن عثمان بن عفان ونحن قبل المطاعن على ما عهدنا فنذكر شمة من مناقبه وفضايله فنقول امير المؤمنين

عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف يتصل نسبه برسول الله صلى الله عليه وآله في عبد
مناف وكان في الجاهلية من اشراف قريش وصناديدها صاحب الاموال الجمة والعطايا الوافرة اسلم في اوايل البعثة
وهو من اهل السابقة في الاسلام وقدماء المهاجرين وزوجه رسول الله صلى الله عليه وآله بنته رقية وهاجر الى الحبشة ثم
هاجر الى المدينة وبذل امواله في سبيل الله فهو صاحب الهجرتين ومصلي القبلتين وزوج النورين ثم لما توفي زوجه ام كلثوم
بنت رسول الله صلى الله عليه وآله واتفق جمع اهل الحق ان هذه فضيلة لم يحصل لاحد من اولاد آدم ان يجتمع عنده
بنتا نبي سيما بنتي سيد الانبياء صلى الله عليه وآله ثم لما هاجر رسول الله صلى الله عليه وآله هاجر عثمان من الحبشة الى المدينة وبذل امواله
في سبيل الله روى في الصحاح عن طلحة بن عبيد الله انه قال قال النبي صلى الله عليه وآله لكل نبي رفيق ورفيقي في الجنة عثمان وعن
عبد الرحمن بن حباب قال شهدت النبي صلى الله عليه وآله وهو يحث على جيش العسرة فقام عثمان فقال يا رسول الله علي مائة بعير
باحلاسها واقتابها في سبيل الله ثم حض فقام عثمان فقال علي مائتا بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله فانا رأيت
رسول الله صلى الله عليه وآله ينزل عن المنبر وهو يقول ما على عثمان ما عمل بعد هذه ما على عثمان ما عمل بعد هذه وعن عبد الرحمن بن سمرة
قال جاء عثمان الى النبي صلى الله عليه وآله بالف دينار في كمه حين جهز جيش العسرة فنثرها في حجره فرأيت النبي صلى الله عليه وآله
يقلبها في حجره ويقول ما ضر عثمان ما عمل بعد اليوم مرتين وعن انس قال لما امر رسول الله صلى الله عليه وآله ب
بيعة الرضوان كان عثمان رسول رسول الله صلى الله عليه وآله الى مكة فبايع الناس فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ان عثمان
في حاجة الله وحاجة رسوله فضرب باحدى يديه على الاخرى فكانت يد رسول الله صلى الله عليه وآله لعثمان خيرا من ايديهم لانفسهم
والاخبار في فضايله كثيرة قد ذكرنا بعضها فيما سبق ثم شرع في دفع المطاعن التي رواها هذا الرافضي الضال عن شيوخه الضالين
على داب الشيعة واقول ما ذكره الناصب من الاحاديث في معرض الجواب عن الطعن الاول من مطاعن الامام يتوجه عليه ان تلك
الاحاديث مع ما مر من انها لا تقوم حجة على الخصم لا دلالة لها على مدعاه اما ما روي عن زيد بن ثابت فلان قوله افضل صلاة
المرء في بيته الا الصلوة المكتوبة مؤيد لما ذكره المصنف قدس سره من ان الجماعة انما يجيء في صلوة الفريضة لانه يدل دلالة
صريحة على انه صلى الله عليه وآله كان قبل ذلك يصلي تلك النافلة في المسجد ما بين جماعة من الناس ثم اختار الخلوة في فعلها
باداءها في بيته لبعده عن الرياء لا انه كان يصلي جماعة فاراد الانفراد فان الانفراد بالصلوة لا يستدعي اداء الصلوة في البيت
دون المسجد ومحضر الناس كما عرفت وكذا الحال فيما روي عن ابي هريرة فانه لا دلالة لها الا على قيام نوافل رمضان دون ما
على الاجتماع فيها فلا يدل قوله ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر صريح في ان امر نافلة رمضان كان
على ادائها منفردا في خلافة ابي بكر وصدر خلافة عمر وانما فعلت جماعة في اثناء خلافة عمر وبامره الظاهر انه لو كان مراده
ان تلك النافلة كان يفعل جماعة دايما لما كان للتخصيص بصدر خلافة عمر معنى على ان الواقع انهم لم يكن يفعل في صدر خلافة
عمر جماعة فامر بعد ذلك بفعلها جماعة ولهذا عد من جملة بدعه وكذا الكلام في حديث ابي ذر فان اقوى ما يتوهم منه دلالة
على النافلة جماعة قوله قام بنا وقوله اذا صلى الرجل مع الامام ولا دلالة لشيء منهما على ذلك من جهة الخصم اما الاول فظاهر
واما الثاني فلانه يحتمل ان يكون ابا ذر عنى بقوله لو نفلتنا قيام هذه الليلة اداء النافلة جماعة لتحسب عند الله وثيابها
فاجابه صلى الله عليه وآله بان الرجل اذا صلى الصلوة اليومية مع الامام حسب له قيام ليلة ايضا وان لم يفعل معه وقد علمها

قال الاصمعي العرب الاستعلاء بالتوافل الجيد من الرياء انتهى منه

فتأمل

ذكرنا

بالجماعة م

٢٢١

ذكرنا ان قوله وهذا يدل على ان النبي صلى الله عليه وآله كان يصلي التراويح احيانا الى آخره ممنوع بل يدل على انه صلى الله عليه
وآله كان يصلي ذلك على سبيل الاجتماع في المسجد دون الجماعة ولم يداوم على الاجتماع اللازم من الصلوة في المسجد غالبا بل كان
يصلي غالبا في بيته لئلا يشتبه على الناس فعلها مجتمعة بفعلها جماعة ثم ان الناصب مطالب ببيان ما ادعاه من انه صلى الله
عليه وآله لم يداوم عليها مخافة ان يفرض على المسلمين فان كون عدم المداومة لاجل ذلك دون غيره يحتاج الى دليل واما
قوله فلما استقر هذه الخلافة جمعهم عمر يصلي التراويح فمدخول بان كون انتفاء مخافة افتراض صلوة نافلة يصلونها جماعة
احيانا في الاتيان بها جماعة لجاز الجمع في كل صلوة نافلة لانتفاء الخوف عن الكل بعد وفات سيد الرسل صلى الله عليه وآله
فقد قصر عمر في اكتفاءه بما قدره وايضا تقسيمه البدعة الى ما هو ضلالة وغيرها وتخصيص الكلية المروية عن النبي صلى الله
عليه وآله بالقسم الاول فعلى تقدير تسليمه لا يجديه نفعا له ولا لعمر نفعا لظهور ان الجماعة في نافلة رمضان او غيرها من
النوافل مخالفة للاصل الشرعي وهو اختصاص الجماعة بالصلوة المكتوبة ولهذا ترى ان احدا من اهل الاسلام لم يصل شيئا
من النوافل جماعة سوى اهل السنة الذين يصلون خصوص هذه النافلة جماعة متابعة لعمر وايضا ما رواه المرتضى عن
النبي صلى الله عليه وآله نص صريح في النهي عن ذلك وكونها من البدعة المنهي عنها واما قوله فاندفع اعتراض المرتضى عن قاضي القضاة
فلا ادري انه متفرع على اي مقدمة من مقدماته الواهية وكيف يندفع اعتراض المرتضى عن قاضي القضاة بمجرد ما اتى به
الناصب من تقسيم البدعة الى قسمين او باحتمال ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعل ذلك جماعة احيانا مع ان المرتضى قدس
سره قد استدل على المنع من ذلك بقول النبي صلى الله عليه وآله فلا تجمعوا شهر رمضان من النافلة ثم تعقيبه اياه بانه بدعة
وكل بدعة ضلالة فلا محيص الا بتسليم ورود الطعن او ابطال كلامه بمنع صحة ما نقله المرتضى قدس سره من الحديث الثابت
عند علماء الفريقين واما ما ذكره في توجيه منع امير المؤمنين عليه السلام فلا يخفى وهنه على المؤمنين ومن غرايب اجوبة
القوم ما ذكره شمس الدين الكرماني في شرحه للبخاري حيث قال وقيام رمضان سنة غير بدعة لقوله صلى الله عليه وآله اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر انتهى واقول لو صح هذا الحديث وكان شاملا لجميعهم ايضا لوجب الاقتداء بهم علينا الا
انهما خالفا جميع الاحكام المحكمة من كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وبطلانه ظاهر وايضا قد ظهر اختلاف كثير من
ابي بكر وعمر فيلزم ان يكون الناس مامورين بالعمل بالمختلفين وذلك لا يليق من الشارع عليه السلام الامر به وايضا لو صح هذا
الحديث لكان نصا على امامتهما ولما وقعت المنازعة بين الصحابة في تعيين الامام بعد النبي صلى الله عليه وآله وقد
وقعت كما عرفت ولما احتاج ابو بكر في مدافعة الانصار الى الاحتجاج عليهم بكونه من عشيرة رسول الله صلى الله عليه
وآله وقومه ومع ذلك فكان يقول يا معشر الانصار قد امركم رسول الله صلى الله عليه وآله وغيركم بالاقتداء
بنا فليس لكم مخالفة رسول الله صلى الله عليه وآله ونحن نعلم قطعا انه مع وجود حجة مثل هذه الحجة لا يتمسك عاقل بالحجج
التمسكات الضعيفة فلما لم يذكرها علمنا انه موضوع وايضا يتطرق تهمة التحريف في روايته ولعله قال صلى الله عليه وآله
اقتدوا باللذين من بعدي ابا بكر وعمر بالنصب على النداء على ان يكونا مامورين بالاقتداء واللذان بعد النبي صلى الله
عليه وآله كتاب الله وعترته كما ذكر في الخبر المشهور ويحتمل الرفع على ان يكون المعنى اقتدوا ابو بكر وعمر باللذين من
بعدي كتاب الله وعترته ويظهر من كلام الشيخ الاجل ابن بابويه القمي في كتاب عيون اخبار الرضا ان الرواية قد وردت على

ان قيل هذا الفرق انما كان في صلوة التراويح التي صلاها النبي صلعم جماعة بعض لياليها ... القوم قلت لا يمكن القول بفعلها جماعة ... في فعلها الا في صلوة الضحى عند القوم فان النووي قال في ... ان النبي صلعم كان يفعلها بعض الاوقات لفضلها ويتركها في بعضها خشية ان يفرض منه سلمه

طبق هذين الاحتمالين فتامل هذا واما ما ذكره في الجواب عن الطعن الثاني ففيه ان ما ذكره اولا من ان الخراج انما
يوضع على الارض التي فتحت صلحا يقتضي عدم صحة وضع الخراج على السواد كما ذكره المص معترضا على عمر لانها فتحت
عنوة لا صلحا فكيف يتاتى للناصب بعد ذلك الحصر تصحيح ما فعله عمر من اخذ الخراج عن السواد بقوله ثم لما فتح بلاد
كسرى وكان عمل الملوك فيها الخراج اقتضى رايه الخراج الى آخره وبالجملة في كلامه اضطراب ظاهر يدل على اختلال ذهنه
واختلال نظام عويته وتحيره كما لا يخفى واما ما ذكره من ان امير المؤمنين عم فانما امضى ذلك لما افضى الامر اليه لانه لم يمكنه تغيير
الاحكام المتقدمين عليه والحكم بباطنه كما عرفت قبيل ذلك في التراويح مع حصول رضاء اهل السواد بذلك الى آخر ما
عليهم تدريجا واما ما اشار اليه الناصب من دعوى حصول الاجماع على ما راه عمر في امر الخراج فهو ممنوع ودعاية حصول
الاجماع السكوتي من مغالطته وهماته ولا حجة فيه واما ما ذكره في الجواب عن الثالث فهو مدفوع بمثل ما ذكرناه
في دفع جوابه عن الثاني وتفصيل الكلام في المقام يطلب من مبسوطات كتب اصحابنا الاعلام ايدهم الله تعالى الى يوم
القيمة واما ما اورده الناصب من الترديد بقوله فان اراد بالجمهور اصحاب الكتب فمردود فيتجه لظهور ان الجمهور
يطلق على الجماهير الكثيرون ولظهور ان المص لم ينقل ههنا رواية مشتملة على طعن عمر عن احد من رواة الشيعة
وايضا ارادة الشيعة من ذلك مناف لما مر من وصف الشيعة بالقلة والشذوذ وهم ما قيل ان الكذوب لا حافظة
له وان اراد بقوله ان اهل السنة والجماعة لم يرووا طعنا في عمر انهم لم يرووا حديثا يدل على الطعن في عمر فهذا
ظاهر البطلان وقد ذكر المص ههنا روايات دالة على الطعن في عمر حسب ما اوضحناها لكن سلف اهل السنة لبلادة
من فهمهم لم يفهموا في مبدء روايتها دلالتها على الطعن فرووها وذكروها في كتبهم ولما نبههم علماء الشيعة
بما فيها من الطعن اضطروا في دفع ذلك الى اعمال كل حيلة فتارة ارتكبوا التاويل الطويل وتارة تكلفوا التخصيص
العليل والجزم بتواطؤ اهل سندها بالقال والقيل واما ما ذكره في جواب كل واحد من الروايات فقد تكلمنا على كل منها
بما يشفي فؤاد كل مؤمن موافق ويبقى حرقة كل منافق منافق والحمد لله ثم هذا وما ذكره الناصب من الروايات مستدلا
بها على فضيلة عثمان فهي روايات جاءت من طريقه ولم يساعده احد من اصحابنا عليها والمص لا يستدل في مطاعن
عثمان وغيره بحديث الا اذا ساعده عليه الخصم فكيف يقابل ذلك بهذا في الحجة ويتوقع منا الزام الامامية ثم تحقيق
عثمان ليس على ما زعمه الناصب واشتهر بين اصحابه واوليائه فقد روي بطريق علماء اهل البيت وغيرهم ان بني
امية ليسوا من قريش فكان لعبد شمس بن عبد مناف عبد رومي يقال له امية فنسب الى عبد شمس وقيل امية بن عبد شمس
ونسبه عامة النسابين الغير العارفين بحقائق الانساب بني امية الى قريش واصلهم من الروم وذلك ان العرب كان
من سيرتهم ان يلحق الرجل بنسبه عبده وكان ذلك جائزا عندهم وقد وجد ذلك من وجوه كريمة في العرب وقد
ذكرناه لما افتخر معاوية في بعض كتابه الى علي عليه السلم بالصحبة والقرشية كتب عليه السلم في جوابه ما هو صريح ولكن
ليس المهاجر كالطليق ولا الصريح كاللصيق ثم كون عثمان من اشراف قريش بحسب الحسب ممنوع ولئن سلم شرفه بسبب
جمع المال وهو كالمال في معرض الزوال واما البنتان اللتان زوجهما النبي صلى الله عليه وآله من عثمان وهما رقية
وزينب فلم يكونا من النبي صلى الله عليه وآله ولا من خديجة بل كانتا بنتي غيرهما تحت تربيتهما فحكايتهما على ما رواه

ما قصدوا به الطعن على عمر فهو
سلم ولكن لا ينفي كما لا يخفى
وان اراد انهم لم يرووا عام

اهل

٢٢٢

اهل السير والتواريخ ان زينب زوجها النبي صلى الله عليه وآله من ابي العاص بن الربيع ورقية من عتبة بن ابي لهب
وفارقها عتبة فخطبها عثمان فزوجها النبي صلى الله عليه وآله ~~من ابي العاص بن الربيع~~ منه فبعد اسلام ابي العاص و
بقائه في المدينة مدة يسيرة مات وماتت رقية عند عثمان فخطب عثمان بعد موتها زينب فزوجها النبي صلى الله
عليه وآله منه وماتت في حبالته فلما كان الامر موجبا من غير نكير بتزويجهما رسول الله صلى الله عليه وآله من رجلين كافرين
لم يخلوا الحال في ذلك الحال من ان يقال انه صلى الله عليه وآله حين تزويجهما كان على دين الجاهلية وهذا هو الكفر بالله و
رسوله او على دين يرتضيه الله تعالى ودع فحال انه زوج رسول الله صلى الله عليه وآله ابنتيه من كافرين من غير ضرورة
دعت الى ذلك وهو مخالف للظاهر في دينهم جار في كفرهم فبطل ان يكونا ابنتيه وايضا روى اهل العلم من ائمة اهل البيت
عليهم السلم انه كانت لخديجة بنت خويلد اخت يقال لها هالة وقد تزوجها رجل من مخزوم فولدت له بنتا اسمها هالة
ايضا ثم خلف عليها ابو هالة رجلا تميميا يقال له ابو هند فولدت له ابنا كان يسمى هند بن ابي هند وهاتان الابنتان
المنسوبتان الى رسول الله صلى الله عليه وآله زينب ورقية له من امراة اخرى قد ماتت ثم مات ابو هند وقد بلغ هند
مبلغ الرجال والابنتان طفلتان وكانت ذلك في حداثة تزويج رسول الله صلى الله عليه وآله خديجة بنت خويلد
وكانت هالة اخت خديجة فقيرة وخديجة من الاغنياء الموصوفات بكثرة المال فاما هند بن ابي هند فانه لحق بقومه
وعشيرته بالبادية وبقيت الطفلتان عند امه اخت خديجة فضمت خديجة اختها هالة مع الابنتين اليها فكفلت
جميعهن وكانت هالة اخت خديجة قد سفرت بين خديجة ورسول الله صلى الله عليه وآله فلما ماتت بعد
ذلك بمدة يسيرة وخلفت الطفلتين زينب ورقية في حجر خديجة اختها وحجر رسول الله صلى الله عليه وآله ربياهما
وكانت من سنة العرب في الجاهلية ان من ربى يتيما نسب ذلك اليتيم اليه واذا كانت يتيمة لم يستحل من رباها
تزويجها من نفسه لانها بزعمهم ابنة المربي لها فلما ربيا رسول الله صلى الله عليه وآله هاتان الطفلتان ابنتي هند
زوج اخت خديجة نسبتا اليه صلى الله عليه وآله والى خديجة بالبنتية ولم يزل العرب على هذا الحال الى ان زوج بعض
الصحابة يتيمة بعد هجرة النبي صلى الله عليه وآله الى المدينة فقال له الوسائل رسول الله صلى الله عليه وآله يجوز في الاسلام
تزويج يتيمة من رباها فعلوا ذلك فانزل الله تعالى يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم
في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن والمستضعفين من الولدان
وان تقوموا لليتامى بالقسط فاطلق الله تعالى في الاسلام تزويج اليتيمة من مربيها ما لم تكن من زوجته فقط
عن مربي الايتام التناسب ونظير ذلك ما ذكرنا سابقا من حال نسبة امية الى عبد شمس وكذا حال زيد بن حارثة
بالنسبة الى نبينا صلى الله عليه وآله فانهم كانوا يسمونه ابنا له على رسم قريش في ادعيائهم انكروا على النبي صلى الله عليه و
آله تزويجه زينب بنت جحش مطلقة زيد بن حارثة وخاضوا فيه خوضا كثيرا فانزل الله عز وجل ما كان محمد ابا احد من رجالكم
ولكن رسول الله وخاتم النبيين قال سبحانه وما جعل ادعياءكم ابناءكم ذلكم قولكم بافواهكم الى آخر الآية ثم ذكر
سبحانه العلة فقال فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج والغرض في هذا البيان و
التطويل فيه التنبيه على ان كثيرا من الناس يغفلون عن حقائق المسائل ويقصرون على ما يجدونه من الظاهر والحق

بالاتباع والعلم بمعزل عن الرقاع وقد يكون الخصم العنيد عارفاً بمنشاء الغلط المذكور وهو لاثبات مدعاه
الباطل وترويج نيفه العاطل يتجرى ويجرى ملبس كلامه على ما ادعاه ويغالط فمن ليس له حظ في التحقيق والنظر
البارع يقبله فليتدبر الفطن العاقل انه اذا كان حال الخصوم مع من له خوض في العلوم هكذا فكيف مع العامي الذاهل
والساذج الغبي المتعقل الجاهل مع الغفر بالعادات وعدم ما لا يدركه مع كمال ضعف ادراكه من المحالات في المسئلة
التي نحن فيها بعينها هكذا فات شياطين اهل اللدد والعناد الوضاعين خلال الناس فتنة وشرورا يوحي بعضهم
الى بعض زخرف القول غرورا واما ما رواه في فضيلة الرجل عن عبد الرحمن بن حباب فهو مما تفرد به عبد الرحمن وهو ليس
دون ابن حباب ابن الارت كما حققه صاحب الاستيعاب وقال روى عنه حديث واحد في فضل عثمان رواه عنه فريد
ابو طلحة بعيد اهل البصرة انتهى فانهم والمحققين فيه ان جيش العسرة هو ما وجه الى غزاة تبوك وهم كانوا خمسة وعشرين
الفا راكبا اهل الخيل والبعير والباقي كانوا راجلا وليس في كتب قدماء القوم ان اعطاء عثمان مائتي بعير في تبين وهو
موافق لروايات اصحابنا الامامية واما الزيادة على ذلك فمن زيادة عناية المتاخرين من اولياء عثمان ليتم لهم ان يقولوا
في شانه انه جهز جيش العسرة على الاطلاق ولهذا تراهم يضطربون ويزيدون على ثلثمائة ايضا فقد قال صاحب الاستيعاب
انه جهز جيش العسرة بتسعمائة وخمسين بعيرا واتمها الالف بخمسين فرسا وفيه روى باسناده الى قتادة انه قال حمل
عثمان في جيش العسرة على الف بعير وسبعين فرسا انتهى وكذا ما رواه عن عبد الرحمن بن سمرة وعن انس من مجيئات
ليست مذكورة في صحاح القوم واما ما ذكره من ان الاخبار في فضائل عثمان كثيرة قد ذكرنا يسيرا منه فهو صادق فيه
لكنها كلها من موضوعات عهد بني امية ولو لم يذكر اليسير ايضا لكان اولى لانك قد عرفت حال ما انتخبه من اليسير وكم
خبر في كثير مما ذكره من ان الملم يذكر مطاعن عثمان نص شيخه الضالين كذب صريح وانما يذكر ذلك نقلا عن كتب
مشايخ اهل الضلال كما سيظهر لمتحقيقه الحال قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في المطاعن التي رواها الجمهور
عن عثمان منها انه ولى امر المسلمين من لا يصلح لذلك ولا يؤتمن عليه وظهر منه الفسق والفساد ومن لا علم له البتة
مراعاة لحرمة القرابة وعدولا عن مراعاة حرمة الدين وقد كان عمر حذره من ذلك فاستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر
منه شرب الخمر وفيه نزل قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون المؤمن علي والفاسق الوليد بن عقبة على ما
قاله المفسرون وفيه نزل ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وكان يصلي حال امارته وهو سكران حتى تكلم فيها والتفت
الى من خلفه وقال لهم ازيدكم في الصلوة فقالوا لا قد قضينا صلوتنا واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة وظهرت
منه اشياء منكرة وقال انما السواد بستان لقريش تاخذ منه ما شاءت وتترك منه ما شاءت حتى قالوا له [illegible]
ما افاء الله علينا بستانا لك ولقومك ونقض الامر الى ان منعوه من دخولها وتكلموا فيه وفي عثمان كلاما ظاهرا حتى
كادوا يخلعون عثمان فاضطر حينئذ الى اجابتهم وعزله قهرا لا باختيار عثمان وولى عبد الله بن ابي سرح مصر حتى
تظلم منه اهل مصر فصرفه عنهم بمحمد بن ابي بكر ثم كاتبه بان يستمر على الولاية فابطن خلاف ما اظهره فامره بقتل
محمد بن ابي بكر وغيره ممن يرد عليه فلما ظفر محمد بذلك الكتاب كان سبب حصره وقتله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
معظم ما يطعنون على عثمان هو تولية بني امية على الممالك وذلك لانه راى امراء بني امية اولي رشد ونجابة ودهاء



وعلم بالسياسات وكان اذ ذاك اتسع عرصة الاسلام وبعد الممالك واختلف بين الناس لاختلاط الاعجام بالعرب
واختلاف العرب واستيلائهم فلا بد من الامراء الذين يكونون ذوي باس وقوة واستيلاء وكانوا بنو امية على
هذه النعوت فكان عثمان يختارهم للاعانة وكلما كان يظهر منهم شيء يعزلهم كما روي في الصحاح انه لما علم عثمان
ان وليد بن عقبة شرب الخمر عزله من امارة الكوفة كما ذكر ولا طعن في الامام اذا نصب من رآه عدلا اهلا للامارة
ثم يظهر منه خلاف هذا فيعزله فانه حال النصب علمه اهلا للامارة ولو كان حال النصب يعلم انه ليس باهل للامارة
ثم ينصبه لكان طعنا ولم يثبت هذا فلا طعن انتهى واقول فساد حال من ولاه عثمان من بني امية كان ظاهرا على الكل
قبل خلافة عثمان وفي زمان خلافة الشيخين وعلى الشيخين ايضا كما ذكره المصنف اولا ومؤلف روضة الاحباب مفصلا
فالقول بان عثمان لم يكن عالما عند توليتهم بانهم ليسوا اهلا للامارة عذر لا يبيض الوجه ولا يفي بالاصلاح ايضا وايضا لو كان
الاحتياج الى توليتهم لما ذكره الناصب من اتساع عرصة الاسلام وبعد الممالك كان الواجب ان يستعمل افاضل الصحابة في البلاد القريبة
كاليمن والكوفة والبصرة ومصر ونظائرها كما كان في زمان عمر وان يستعمل هؤلاء الفساق على بلاد بعيدة [illegible]
حيث كان الامر بالعكس بل كان حكومة اكثر البلاد في زمانه متعلقة ببني امية على ان العلة في نصبهم ليست ما نقله الناصب
لاصلاح حال الامة وانهم اولى للامارة لا اختارهم مع توسعة الملك في زمانه واحد منهم للامارة قرابة فضلا عن بلد ومن
العجب نزول آيتين من القرآن ينادين باعلى صوت على فسق الوليد بن عقبة ومع هذا لم يعلم عثمان انه فاسق لا يصلح للولاية واما
وصف الناصب لبني امية بالرشد والنجابة فان اراد انهم اولو الرشد في الدين والنجابة الحاصلة لاهل الدرجات والمتقين فاتصافهم بذلك
صريح البطلان وان اراد انهم اولو الرشد في الدنيا باعمال المكر والحيلة والخديعة واريد بالنجابة وجاهة الصورة وضخامة الهيكل لما قيل ان
اولاد الزنا تنجب بهذا المعنى فمسلم لكن لا يسمن ولا يغني والحاصل ان المسلم هو انهم كانوا على نعوت يزيد وعبيد الله بن زياد والحجاج
وامثالهم من الظلمة الذين كانوا بالسياسة الخارجة عن قانون الشرع يضبطون الولايات واهلها عن ان يتكلم عليهم احد في جورهم
وظلمهم ومن ان يتقدم على الخروج عليهم والتخلف عنهم وذلك بان يقتلوا اهل بلدة مثلا بجناية واحد منهم وينهبوا اموالهم لتخلف
بعضهم [illegible] وذلك من الضوابط التي [illegible] عنهم العثمانية من قياصرة الروم [illegible] في زماننا [illegible]
يهاب من سلطان قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه رد الحكم بن ابي العاص الى المدينة وهو طريد رسول الله صلى الله عليه وآله
وكان قد طرده وابعده من المدينة وامتنع ابو بكر من رده فصار بذلك مخالفا للسنة ولسيرة من تقدمه مخالفا على رسول الله صلى
الله عليه وآله [illegible] من غير بينة اجاب قاضي القضاة بانه قد نقل ان عثمان لما عوتب على ذلك ذكر انه استاذن رسول الله
صلى الله عليه وآله اعترضه المرتضى بان هذا قول قاضي القضاة لم يسمع من احد ولا نقل في كتاب ولا نعلم من اين نقله القاضي او
في اي كتاب وجده فان الناس كلهم رووا خلافه قال الواقدي من طرق مختلفة وغيره ان الحكم بن العاص لما قدم الى المدينة بعد الفتح
اخرجه النبي صلى الله عليه وآله الى الطائف وقال لا يساكنني في بلد ابدا لانه كان يتظاهر بعداوة رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible]
فيه حتى بلغ [illegible] انه كان [illegible] النبي صلى الله عليه وآله في مشيته فطرده النبي صلى الله عليه وآله فجاء عثمان الى النبي صلى الله عليه وآله
وكلمه فيه فابى ثم جاء الى ابي بكر والى عمر في زمان ولايتهما يكلمهما فيه فاغلظا عليه القول وزبراه وقال له عمر يخرجه رسول الله
صلى الله عليه وآله وتامرني ان ادخله والله لو ادخلته لم آمن من قول قائل غير عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وكيف اخالف رسول

صلى الله عليه وآله وسلم فاياك يا ابن عفان ان تعاود فيه بعد اليوم فكيف يحسن من القاضي هذا العذر وهذا الاعتذار
بعثمان عند ابي بكر وعمر وسلم من تهجينهما اياه وخلص من عتابهما عليه مع انه لما رده جاء علي وطلحة والزبير وسعد و
عبد الرحمن بن عوف وعمار بن ياسر فقالوا انك ادخلت الحكم ومن معه وقد كان النبي صلى الله عليه وآله اخرجهم واني اذكرك
الله والاسلام ومعادك فان لك معادًا ومنقلبا وقد ابت ذلك الولاة قبلك ولم يطمع احد ان يكلمهما فيهم وهذا شيء نخاف
الله تعالى فيه عليك فقال لهم عثمان ان قرابتهم مني ما تعلمون وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله اخرجه بكلمة بلغته عن الحكم ولم
يضركم مكانهم شيئا وفي الناس من هو شر منهم فقال امير المؤمنين عليه السلام لا احد شر منهم ثم قال علي هل تعلم يقول عمر والله ليحملن بني
ابي معيط على رقاب الناس والله ان فعل ليقتلنه فقال عثمان ما كان منكم احد يكون بينه وبينه من القرابة ما بيني وبينه
وينال من القدرة ما نلت الا كان سيدخله وفي الناس من هو شر منه فغضب علي عليه السلام وقال والله لتاتينا بشر من هذا ان سلمت
وسترى يا عثمان غب ما تفعل فهلا اعتذر او علي عليه السلام ومن معه بما اعتذر به القاضي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
روى ارباب الصحاح ان عثمان لما قيل له لم ادخلت الحكم بن ابي العاص قال انا استاذنت رسول الله صلى الله عليه وآله في ادخاله فاذن
لي وذكرت ذلك لابي بكر وعمر فلم يصدقاني فلما صرت واليا عملت بعلمي في اعادتهم الى المدينة هذا مذكور في الصحاح وكذا
هذا النقل من قاضي القضاة انكار باطل لا يوافقه نقل الصحاح ويؤيد هذا ما ذكر في الصحاح ان النبي صلى الله عليه وآله امر يوم
الفتح بقتل عبد الله بن ابي السرح فجاء عثمان واستامن له فلم يؤمنه رسول الله صلى الله عليه وآله فاتى من اليمين واليسار والقدام
والخلف وفي كل هذه المرات كان رسول الله صلى الله عليه وآله لا يقبل منه ويعرض الشفاعة حتى قبلها في آخر الامر وكان هذا من حرص
عثمان على صلة الرحم فاذا صح الخبر انه استاذن رسول الله صلى الله عليه وآله في ادخال الحكم بن ابي العاص وادخله بعلمه باذن رسول
الله صلى الله عليه وآله فلا مخالفة ولا طعن انتهى واقول لو كان عثمان صادقا في استيذانه عن النبي صلى الله عليه وآله لادخال الحكم
فلم لم يدخله في زمانه صلى الله عليه وآله مع غاية محبته له ونهاية اهتمامه في شانه حتى لم يتهمه ابو بكر وعمر بعد ذلك بالكذب
اللهم الا ان يقال ان عثمان انما استاذن في ذلك سرا عن النبي صلى الله عليه وآله في مرضه وعند ما نسبه الى الهجر والهذيان وفات
الوقت عن ادخاله في حياته صلى الله عليه وآله لقرب وفاته وبعد المسافة بين المدينة ومكان ذلك المطرود المردود ومع
ان يقول ان الرجل كان يهجر فلا اعتداد باذنه في تلك الحالة فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا واما ما نسبه ههنا الى الصحاح
فليرجع صحاحهم المشهورة المتداولة عنه خبر ولا اثر ولعله مذكور في صحاح غير متداولة وضعها المتاخرون منهم اصلاحا
لمفاسد اسلافهم مصراع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر ويدل على كذبه في نسبة ذكر ذلك الى الصحاح المشهورة انه ايد
ذكرها في الصحاح بقصة قبول النبي صلى الله عليه وآله طلب عثمان امان عبد الله بن ابي السرح فان كون ذلك مذكورا في الصحاح
لا يحتاج الى تاييد كما لا يخفى مع ما يتوجه على التاييد المذكور من انه لا تلازم بين قبول النبي صلى الله عليه وآله الامان لعبد الله
وبين قبوله لادخال الحكم ولكون ذلك طعن عثمان ما اعترف به من ان ابا بكر وعمر لم يصدقاه وكذباه في اخباره عن ذلك فكيف
يتوقع من الشيعة تصديقه في ذلك بنقل احاديث وضعها اولياؤه لترويج حاله وتصديق مقاله وما اشبه تشبث عثمان
بما افتراه عن النبي صلى الله عليه وآله من اذنه صلى الله عليه وآله في اعادة هؤلاء المطرودين بما افتراه صاحبه ابو بكر من قوله
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فان كلا منهما استزيد في النقل تامل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه كان يؤثر



اهل بيته بالاموال العظيمة التي هي عدة للمسلمين ودفع الى اربعة انفس من قريش زوجهم بناته اربعمائة الف دينار
واعطى مروان الف الف دينار واجاب قاضي القضاة بانه ربما كان من ماله اعترضه المرتضى بان المنقول خلاف ذلك فقد
روى الواقدي ان عثمان قال ان ابا بكر وعمر كانا يتناولان من هذا المال ذوي ارحامهما واني تناولت منه صلة رحمي
روى الواقدي انه بعث اليه ابو موسى الاشعري بمال عظيم من البصرة فقسمه عثمان بين ولده واهله بالصحاف فبكى زياد
وروى الواقدي ايضا قال قدمت ابل من ابل الصدقة فوهبها للحرث بن الحكم بن ابي العاص وولى الحكم بن ابي العاص صدقات
قضاعة فبلغت ثلثمائة الف فوهبها له وانكر الناس على عثمان اعطاءه سعيد بن العاص مائة الف انتهى وقال الناصب خفضه
الله اقول لا اختلاف بين المسلمين ان عثمان كان صاحب اموال كثيرة حتى انه جهز ثلث جيش العسرة في زمن رسول الله صلى
الله عليه وآله وكان ذلك زمان الضيق والشدة ولم يتسع الاموال بعد فلما اتسع الاموال فلا شك انه بحسب العادة تحصيل الاموال
سيما اذا استخلف يزيد امواله بالتجارات والمعاملات فربما كان من ماله ما اعطى اقرباءه كما اجاب قاضي القضاة ومن
كان يفرق بين امواله واموال الفيء ان كل هذا كان تحت يده الا ان المرتضى وابن المطهر من حساب امواله ودين خزانها
حتى يعلموا انه اعطى من ماله او من مال الفيء والاصل ان يحمل اعمال الخلفاء الراشدين على الصواب فالاصل انه اعطى من ماله
فلا طعن وان فرضنا انه اعطى من مال الصدقات فربما كان لمصلحة لا يعلمها الا هو كما اعطى رسول الله صلى الله عليه وآله
اشراف العرب من غنائم حنين نفلا كثيرا انتهى واقول قد مر ان جيش العسرة كانوا خمسة وعشرين الف راكبا فكيف
يكون ما اعطاه عثمان من ثلثمائة بعير ثلث جيش العسرة مع ما مر من ان الصحيح اعطاه مائتي بعير والزيادة من زيادات الجاهلين
وانما ما احتمله قاضي القضاة وقرره هذا المخذول فانما هو على سبيل الترويج في الكلام تحملا لرفع الالزام فان من طعن
على عثمان في ايام حيوته ارادوا ما شاهدوه من اعطاء عثمان ذلك من بيت المال والا فلا يطعن عاقل احدا في الجود بماله
سيما على اهله وعياله وما اعطاه عثمان لمروان من مال الله مذكور في كتاب الملل والنحل للشهرستاني في ذكر الخلافات الحادثة
من الخلافات الواقعة بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله بل قال الشهرستاني انه اعطاه مائتي الف دينار وانما ما
استشكله من الفرق بين اموال عثمان نفسه وبين اموال بيت المال فهو في غاية الوهن والاضمحلال قوله كان كل هذا تحت
يده قلنا نعم لكن بيت المال كان بيتا منفردا مقررا لخازن مخصوص من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وكاتب حجرها
من اهله فكان يظهر التصرف فيه من قبلهم حتى روي ان سعد بن ابي وقاص رمى مفاتيح بيت المال في المسجد وقال ايها
معشر المسلمين لا اكون خازن بيت المال ليدفع منه الطريد طريد رسول الله صلى الله عليه وآله ثلثين الف وقام عبد الله بن سعد
وقال قد جعلتم يا قريش الامامة والخلافة الحق بالمباح فكل من شاء من قريش وضع رجله فيه وقعد على منبر رسول الله صلى الله
عليه وآله ويقعد في مسنده وهكذا قال سلمان لابن عمران ابالت جعل الخلافة مباحة بين الناس حيث استخرجها من ايدي
بني هاشم ومنعها من اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله ومن ههنا علم السلف من الصحابة انه اعطى المطرودين من
مال الله لا من ماله وسمع منهم الخلف كالمرتضى وابن المطهر رحمهما الله تعالى واما قوله والاصل ان يحمل اعمال الخلفاء
الراشدين على الصواب فكلام خال عن الصواب ومصادرة لا يذهب الا على الجاهل المرتاب فان ظهار رشد عثمان في
الدين عند من يطعن في دينه انما يجاب بالمثل المشهور ثبت العرش ثم انقش مع ان الاصل انما يبنى عليه اذا لم يظهر خلافه

بما ذكره المص من روايات الجمهور وشيدنا اركانه بما لا يخفى على ذوي الشعور واما قوله وان فرضنا انه اعطى الحكم
فربما كان لمصالح لا يعلمها الا هو ففيه ان من لا يكون الها ولا نبيا او اماما معصوما يسئل عما يفعل واذا لم يبين
وجه المصلحة فيما صدر عنه يتهم ويطعن بل يقتل عند القدرة عليه كما قتل عثمان اخرا لصدور امثال ذلك عنه مع
ان المصلحة فيما فعله النبي صلى الله عليه وآله كانت ظاهرة على اهل زمانه وهي تاليف قلوب هؤلاء الصناديد في عنفوان الاسلام
واي مصلحة يتصور في ايلاف جماعة طردهم النبي صلى الله عليه وآله باعطاء ما لا يحصى من الاموال بعد استقرار الاسلام
وبعدوان تشبيه حال عثمان في ذلك بحال النبي صلى الله عليه وآله كفر نعوذ بالله منه ثم اقول حيث لم يستحيي الناصبة ولم
يأسوا بما نسبوا الى امامهم عثمان من الحياء واحترزوا ان يدفعوا الاعتراض عنه بكل حيلة ووسيلة فالاولى ان يجيبوا
عما ذكره المص قدس سره بانه اخذ ابل الصدقة التي رواها الواقدي عوضا عن الابل التي اعطاها النبي صلى الله عليه وآله
في جيش العسرة واخذ الدراهم والدنانير التي رويتها عوضا عن الدراهم التي اعطاها النبي صلى الله عليه وآله لتجهيز ذلك
الجيش وغيره وان قيل ان ما اخذ عثمان من بيت المال مالهم يزيد على ذلك اجيب بانه اخذ الزيادة مستندا بقوله تعالى من
جاء بالحسنة فله عشر امثالها ولو فرض ان ما اخذه من بيت المال كان ازيد من الامثال ايضا اجيب بانه يجوز ان يكون
اخذ للزيادة على ذلك من طلب الربا التي تتضاعف في سنين كثيرة من زمان النبي صلى الله عليه وآله الى خلافة عثمان
تضاعف بيوت الشطرنج ولو قيل ان الربا حرام بنص الكتاب قلنا لعل عثمان يخص ذلك بالقرض الذي يجري بين العباد
بعضهم مع بعض وما اعطاه عثمان في جيش العسرة لم يعطه للنبي صلى الله عليه وآله هبة او تمليكا بل انما اقرض به الله تعالى
بوكالة نبيه ولا ربا بين الله تعالى وبين عبده كما لا ربا بين الوالد وولده والزوج وزوجته الى غير ذلك ولو نوقش
في جواز هذا التخصيص قلنا ان عثمان كان مجتهدا في ذلك بالقياس الفقهي وله ثواب على تقدير خطائه فيه فلا اعتراض
عليه تامل فيه فانه يليق ان ينتظم فيما ذكروه في نصرة عثمان والله المستعان قال المص رفع الله درجته ومنها انه حمى
الحمى عن المسلمين مع ان رسول الله صلى الله عليه وآله جعلهم سواء في الماء والكلاء انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
الحمى الذي منعه رسول الله صلى الله عليه وآله هو ان يحمي الامام لنفسه واما الحمى لاجل انعام الصدقة وخيل المجاهدين فلا
شك في جوازه والاجماع على جوازه واول من حمى لاجل ابل الصدقة هو عمر بن الخطاب ثم تابعه عثمان فلا طعن انتهى
واقول من روى ذلك روى انه حمى لنفسه ولو سلم فنقول جواز ذلك يحتاج الى الدليل والاجماع الذي ادعاه لا اثر له
خلافا للصحابة لو صح فهو اضعف من دعوى الاجماع على خلافة ابي بكر وما ذكره من ان اول من حمى لاجل ابل الصدقة
هو عمر لا يدل على مشروعيته وعدم قبحه اللهم الا ان يراد ان هذا الطعن ليس مخصوصا بعثمان وفيه ما فيه لانه يصير
الجواب في القول لانه ليس مخصوصا به غير مفيد وايضا المص قدس سره لم يدع الاختصاص فلا وجه لهذا الكلام وانما
ذكره من مطاعن عثمان دون مطاعن عمر لانه زاد في عهد عثمان فالطعن يتوجه عليهما كما لا يخفى قال المص رفع الله
درجته ومنها انه اعطى من بيت مال الصدقة المقاتلة وغيرهم وهذا مما لا يجوز في الدين اجاب القاضي بجواز ان
يكون قد اجتهد واعترضه المرتضى بان المال الذي جعل الله له جهة مخصوصة لا يجوز ان يعدل به عن جهته بالاجتهاد
ولو جاز ذلك لبينه الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله لانه اعلم بمصالح العباد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح

٢٢٥

فلا شك انه عمل فيها بالاجتهاد كما اجاب قاضي القضاة واعتراض المرتضى مندفع بان التغيير لا يجوز بالاجتهاد في
غير محل الضرورة كما فعل رسول الله صلى الله عليه وآله في غنائم حنين وايضا ربما كان عثمان سمع جوازه من رسول الله
صلى الله عليه وآله فيكون عمله بعلمه اليقين عنده ويكون حجة في العمل انتهى واقول الرواية صحيحة ولهذا اقتصر
قاضي القضاة في الجواب على تاويلها البعيد وما ذكره من جواز تغيير سنة النبي للضرورة مدفوع اولا بانه لا ضرورة فيما
فعله عثمان كيف وكان زمانه زمان التوسعة كما اعترف به الناصب سابقا وثانيها بان ما فعله النبي صلى الله عليه وآله
في غنائم حنين من اعطاء صناديد قريش لم يكن من بيت مال الصدقة كما حقق في موضعه فلا يصح التمثيل به واما قوله
وايضا ربما كان عثمان سمع جوازه من رسول الله صلى الله عليه وآله فهذا مع كونه مردودا بانه ترويج الكلام ولا يمكن الاقناع
به في الزام الخصام مدفوع بانه لو كان كذلك لذكره عثمان عند الطعن به عليه في زمانه ولو كان لنقل وليس فليس وايضا
لو فتح باب هذا التحمل الظاهر لكان لطلحة والزبير وعايشة ومعوية ان ينفوا البغي عن انفسهم بانهم سمعوا من النبي صلى الله
عليه وآله جواز الحرب مع علي عليه السلام بل وجوبه وكذا يجوز لاوليائهم دفع الطعن عنهم بانهم ربما سمعوا جواز ذلك فلا يصح انهم
عن آخرهم اعترفوا ببغيهم وخطاءهم في ذلك كما مر قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله بن مسعود حتى
كسر بعض اضلاعه وعهد عبد الله بن مسعود الى عمار ان لا يصلي عثمان عليه وعاده عثمان في مرض الموت فقال له ما تشتكي قال
من ذنوبي قال فما تشتهي قال رحمة ربي قال الا ادعو لك طبيبا قال الطبيب امرضني قال افلا امر لك بعطائك قال منعتنيه
وانا محتاج اليه وتعطينيه وانا مستغن عنه قال يكون لولدك قال رزقهم على الله قال استغفر لي يا ابا عبد الرحمن قال
اسأل الله ان يأخذ لي منك حقي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ضرب عثمان عبد الله بن مسعود مما لا رواية فيه اصلا
الا لاهل الرفض واجمع الرواة من اهل السنة ان هذا كذب وافتراء وكيف يضرب عثمان عبد الله بن مسعود وهو من اخص
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ومن علمائهم نعم من جملة ما ذكره صح في الصحاح ان عبد الله بن مسعود لما مرض عاده عثمان
فقال له اجعل عطاياك بعدك لبناتك قال لا حاجة لهن فيه لاني علمتهن سورة الواقعة يقرأنها بعد العشاء واني سمعت
رسول الله صلى الله عليه وآله من قرأ سورة الواقعة بعد العشاء لم يصبه فاقة انتهى واقول قد روى الضرب كثير من علماء
الجمهور كالشهرستاني في الملل والنحل نقلا عن النظام واعترف به شارح المقاصد وشارح التجريد حيث قالا انما اراد عثمان
ان يجمع الناس على مصحف واحد وطلب مصحفه فابى ذلك مع ما فيه من الزيادة والنقصان فادبه عثمان لينقاد هذا حاصل
كلامهما وقال سيد المحدثين في قصة قتل عثمان من كتاب روضة الاحباب الذي الفه لبعض اكابر ذوي الاذناب ما هذه
عبارته وقبل از اين واقعه بعضي واقعه حكومت عبد الله بن ابي سرح در مصر وآمدن جماعتي از سكنه آن ديار بشكايت نزد
عثمان از امير المؤمنين عثمان نسبت با عبد الله بن مسعود وابوذر غفاري وعمار بن ياسر رضي الله عنهم امور غير مناسب
واقع شده بود وقلوب قبيله بني زهره وهذيل از جهت ابن مسعود ودلهاي بني مخزوم از قبل عمار بن ياسر وافعال بني
غفار وحلفاء ايشان براي ابوذر با عثمان صاف نبود الى آخره فافهم قال المص رفع الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله
بن مسعود على دفن ابي ذر اربعين سوطا لان اباذر لما مات بالربذة وليس معه الا امراته وغلامه وعهد اليهما ان
اغسلاني ثم كفناني ثم ضعاني على قارعة الطريق فاول ركب يمرون بكم قولوا هذا ابوذر صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله

فاعينوه

هذا التعريض لا ينفعهم مع كلام ما سبق ذكره
المص متصلا بذلك من قوله ومنها انه ضرب
عبد الله بن مسعود على دفن ابي ذر الى آخره
انا لحظ الضرب كان لاجل طلب المصحف
الاول وفي الدفن فلا تغفل منه

وحدث و
فاعينونا على دفنه فقال ابن مسعود صدق رسول الله صلى الله عليه وآله قال له تعيش وحدك وتموت وحدك و
تبعث وحدك ثم نزل هو واصحابه وواروه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من ضرب عثمان عبد الله
بن مسعود لدفنه اباذر فباطل بين البطلان لان السفهه من المغول والتركمان والاجلاف من الاعراب والاكراد لا
يضربون احدا من الناس للاعانة على دفن يهودي فكيف يجمل بسلوك انه من اصحاب الرسول حتى سلمه عمر وراى اهلا
للشورى في الخلافة هل من شانه ان يضرب رجلا من معتق الصحابة وعلمائهم وقرائهم وصاحب رسول الله صلى
عليه وآله ومن قدماء المهاجرين ومصلى القبلتين وصاحب الهجرة ومن اهل البدر وكان سبب الضرب انه دفن
رجلا هو من اعدائه ان صحت العداوة فهذا كلام لو سمعه العالم بالاخبار لعن على المفترى كما يلعن مسيلمة الكذاب
ثم ما رواه من قصة ابي ذر فباطل مخالف للنصوص من اهل التاريخ فقد ذكر جميع ارباب التواريخ في موت ابي ذر انه
لما مرض بالربذة وكان ايام الحج بكت امرأته فقال ابو ذر رضي الله عنه ما يبكيك قالت انك تموت ولا بد ان يدفنك و
ليس لك ثوب يكفن فيه فقال ابو ذر رضي الله عنه لا تبكي فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول انك تموت
بارض فلاة وحدك ويحضر موتك نفر من الناس يحبهم الله تعالى اذ كما قال فقومي وانظري هل ترين احدا فقامت
وصعدت تلعة كانت هناك فرأت جماعة على المطايا تسير بهم كالنسور فلوحت بثوبها فطار رجالهم فقالوا هل
حاجة فقالت هل لكم في ابي ذر صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله يموت فقدموه بابائهم وامهاتهم وكان في الركب مالك بن
الحارث الاشتر فلما حضروا عنده قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله عهد الي اني اموت بارض فلاة يحضرني قوم
يحبهم الله تعالى فابشروا انكم حضرتم ثم قال انكم لو تولى شيئا من الامارة او الجباية او شيئا من امور الحكاية ولكن
في القوم احد الا وقد تولى بعض تلك ما خلا شاب قال انا ما توليت شيئا مما ذكرت قال فانت كفني بثوب لك فلما
مات كفنوه ودفنوه هذه الحكاية موت ابي ذر ذكره جميع ارباب التواريخ ولم يذكر احد ان عبد الله بن مسعود حضر موته
ولا دفنه فهذا من مفتريات الرفضة عصمنا الله عن الكذب والعصبية انتهى واقول قد تقدمنا ان ضرب عثمان
لعبد الله بن مسعود مما رواه الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ومؤلفه بعض الاحباب فيها فالانكار والاستبعاد
غير مفيد ثم انه صادق في ان السفهة والاجلاف ونحوهم لا يضربون احدا للاعانة على دفن يهودي لكن اذا لم يكن
بينهم وبين ذلك اليهودي عداوة او مغلوبة فلا بل ربما يقتلون من اعان على دفن مسلم صالح بل خليفة عليهم اذا كانت عداوتهم كما سمعت
وطالعت في كتاب الاستيعاب ان قتلة عثمان رموا بالحجارة الجماعة الذين حملوا جنازته بعد ثلثة ايام الى البقيع
فذتبع العباس في نصره خلافتهم بني امية الاموية وبنشبها واحرقوا ما وجدوا فيها وامثال ذلك من الملوك والسلاطين
المسلمين ممن بعدهم غير قليل وكون عثمان خارجا عن الاجلاف اول المسئلة وعين النزاع وبالجملة فيجب دخل الطعن
ابن مسعود ويفتح الضرب فان كان لاجل دفن ابي ذر فذاك وان كان لغيره فللتقييد في مجال ولا ينفع دفع الخبر
موافقا للجواب ومن العجب ان الناصب يريد ان ينكر ما دلت على براءة ذمة عثمان عن اساءته بعبد الله بن مسعود فيورد
في قصة موت ابي ذر ما يدل على اساءته بابي ذر حيث ذكر في جملة تلك الرواية عن لسان زوجة ابي ذر انها قالت في
معرض بكائها عليه انك تموت ولا بد ان تدفنك وليس لك ثوب تكفن فيه الى آخره ولم يتنبه بان اخراج ابي ذر الى الربذة



الظاهر ان المراد بوحدة عيشه تعيشه بلا حوج اليه وامرق غالب زمانه فان اباه ... قد تلاق في اوايل الاسلام ... الله تعالى ...

وبين ذلك اليهودي عداوة اما اذا كانت بينهم م



ودوية على ما وصف من الحبشة والعجم والفقر مع ملاءة بيت المال واسراف بني امية منها مما كان الا لعداوة عثمان
له وظلمه عليه واما ما ذكره من انه لم يذكر احد ان عبد الله بن مسعود حضر موت ابي ذر ولا دفنه فدليل على جهله بالتواريخ و
ان كل ما ينسب الى التواريخ انما هو فرية عليها من غير ان راى شيئا فيها وذلك لان من اعاظم العلماء العارفين
باحوال الصحابة صاحب الاستيعاب المشهور بين الناس وهو قد صرح في ترجمة ابي ذر بالرواية الدالة على ذلك حيث قال
ثم خرج ابو ذر بعد وفات ابي بكر الى الشام فلم يزل بها حتى ولي عثمان ثم استقدمه عثمان بشكوى معاوية واسكنه الربذة
فمات بها وصلى عليه عبد الله بن مسعود صادفه وهو مقبل من الكوفة مع نفر فضلاء من اصحابه منهم حجر بن ادبر ومالك بن
الحارث الاشتر وفتى من الانصار دعتهم امرأته اليه فشهدوا موته وغمضوا عينه وغسلوه وكفنوه في ثياب الانصاري
انتهى وذكر ههنا خبران اخران صريحان في حضور ابن مسعود للصلوة عليه فليطالع ثمة حتى يظهر ان المفترى هو الجمجمة
اي الناصبة قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه اقدم على عمار بن ياسر بالضرب حتى حدث به فتق وكان احد
المتظلمين من اهل الانصار على قتله وكان يقول قتلناه كافرا وسبب قتله انه كان في بيت المال بالمدينة سفط فيه
حلي وجوهر فاخذ منه عثمان فحلى به اهله فاظهر الناس الطعن عليه في ذلك وكلموه بالردي حتى اغضبوه فقال لنا خذن
حاجتنا من هذا الفيء وان رغمت انوف اقوام فقال امير المؤمنين علي عليه السلام اذن تمنع من ذلك فقال عمار اشهد الله ان انفي اول
راغم من ذلك فقال عثمان على ابن
خلفه ودخل عثمان فدعا به فضربه حتى غشي عليه ثم اخرج فحمل حتى ادخل به منزل ام سلمة فلم يصل الظهر والعصر والمغرب
فلما افاق توضأ وصلى وكان المقداد وعمار وطلحة والزبير وجماعة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله كتبوا كتابا
عددوا فيه احداث عثمان وخوفوه به واعلموه انهم مواثبوه ان لم يقلع فجاءه عمار به فقرأ منه سطرا قال اعلى تقدم
من بينهم ثم امر غلمانه فمدوا بيديه ورجليه ثم ضربه عثمان على مذاكيره فاصابه فتق وكان ضعيفا كبيرا فغشي عليه و
كان عمار يقول دائما ثلثة يشهدون على عثمان بالكفر وانا الرابع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقيل
لزيد بن ارقم باي شيء كفرتم عثمان فقال بثلث جعل المال دولة بين الاغنياء وجعل المهاجرين من اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وآله بمنزلة من حارب الله ورسوله وعمل بغير كتاب الله وكان حذيفة يقول ما في عثمان بحمد الله اشك في
انه شك في قتله لا ادري اكافر قتل ام مؤمن خلص اليه النية حتى قتله وهو افضل المؤمنين ايمانا مع ان النبي صلى الله
عليه وآله كان يقول لعمار جلدة ما بين العين والانف ولعمار يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار وقال من عادى عمارا عاداه
الله ومن ابغض عمارا ابغضه الله واي تبصر من عمار على كلام غليظ وقع منه استوجب به هذا الفعل وقد كان
الواجب اقلاع عثمان عما كان يوخذ عليه فيه او يعتذر بما يزيل الشبهة عنه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر
في هذا الفصل من المزخرفات ما يشهد السماء والارض على كذبه وضرب عمار بن ياسر مما لا رواية به في كتاب من
الكتب فمن نقول في جملته ان هذه الاخبار وقائع عظيمة يتوفر الدواعي على نقلها وروايتها الا ترى جمع ارباب الروايات
سكتوا عنه الاشرذمة يسيرة من الروافض ولقد صدق مامون الخليفة حيث قال الاربعة في اربعة الزهد في المعتزلة
والمروءة في اصحاب الحديث وحب الرياسة في اصحاب الراي والكذب في الروافض وكذب ما ذكره بين ولم يرتب
هذه المزخرفات التي لا يجري في تاويل البتة الى صاحب اشهد انه يدعي انه يعرف كل شيء من صاحبنا ثم ما ذكر من كلام

ديقال بينك وبينه فقال عمار اشهد الله اني اول راغم من ذلك م

وقال ... م

حذيفة وزيد بن ارقم في تكفير عثمان بعد قتله فنقول اتفق جميع ارباب التواريخ ان عثمان في الليلة التي
قتل صبيحتها ختم القرآن في ركعتين فلما فرغ من صلوة الصبح اخذ يقرأ من المصحف فلما قتلوه وقع قطرة دمه
على قوله تعالى فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم الى حذيفة وزيد بن الارقم يكفران من هذه عبادته ثم انهم سمعا من
رسول الله صلى الله عليه وآله على المنبر لكن من ابا ما فعل عثمان ما فعل بعد اليوم فعلم ان كل ما ذكره في تكفيره كذب صراح
عاقبه الله لكذبه على الخلفاء انتهى واقول قد تقدم انا اشرنا الى قصة عمار ومؤلف روضة الاحباب وصرح بموافقتها لما
رواه المص احمد بن اعثم الكوفي في كتاب الفتوح وهو غير متهم في دين اهل السنة كما يظهر من مطالعة كتابه وهو الذي
قال في بعض مواضع كتابه ان ههنا اخبارا وروايات صحيحة لم اذكرها لئلا يتخذها الشيعة حجة علينا وبالجملة
المزخرفات لا توجد الا في كتب اهل السنة والجماعة والمص انما ينقل من هناك كما يشهد به السماء والارض فنقاد
عن الفاضل العالم بالنقل بالموضوع المصادر يقتصر فيما يذكره على النقل من الكتب التي سموها بالصحاح وانما اتى النقل
عن كتبهم سواء سموها او سكتوا عن تسميتها بها وقد عرفت حقيقة الكتب التي سموها بالصحاح مرارا فتذكر ثم
نقل المزخرفات من صحاحهم السقيمة اولى لانا لم نفعل المص ذلك كان وضع تلك الصحاح على ذكر الموضوعات على
رسول الله صلى الله عليه وآله لا يمكن وضعها على رسول الله صلى الله عليه وآله حتى يوضع فيها بل يذكر مثل هذا في تواريخهم
وسيرهم كتاريخ البخاري والطبري وابن الجوزي وابن كثير واليافعي والجزري وامثالهم ولعل لكنهم وضعوا مثل
ذلك في صحاحهم ايضا بحيث لا يطلع الخصم على فساده لما قصر والى وضعه ما وضعوا على رسول الله صلى الله عليه
وآله اخبار عن قتل عثمان مظلوما ثم لم يكتفوا بذلك حتى زادوا عليه تتمة حكم الذهبي بكذبه كما سياتي انشاء الله
واما ما نقله عن المامون من انه قال الكذب في الروافض فلو صح كان مراده من الروافض جماعة من الزيدية او الاسمعيلية
او سائر اهل السنة والجماعة لانهم الرافضون لا الشيعة الامامية المحقة كيف والمامون من ملوك الشيعة وعلمائهم
وممن علم بالدليل ان الخلافة حق علي عليه السلم واولاده ولهذا اراد ان ينقل الخلافة الى الامام الهمام علي بن موسى الرضا
عليه السلم وممن صرح بتشيع مامون من ثقات اهل السنة الشيخ عماد الدين ابن كثير الشامي في تاريخه ويؤيده ما ذكره
اليافعي في ترجمة يحيى بن اكثم القاضي من تاريخه بان المامون عبر عن عمر بن الخطاب بالجعل عند الرد عليه في نهيه
عن حل المتعة فليطلب ذلك في تاريخهما حتى يأتيك اليقين واما ما ذكره من اتفاق جميع ارباب التواريخ على ان
عثمان في الليلة التي قتل صبيحتها ختم القرآن بتمامه في ركعتين الى آخره فباطل موضوع كسابقه وقد صرح
الذهبي بوضعه ونقل عنه ذلك ابن حجر في صواعقه ثم قال واما اخباره صلى الله عليه وآله بقتله فصحيح انتهى ولئن
عبادته في تلك الليلة لو صحت فقد كانت كايمان فرعون عند الغرق ولنعم ما قاله محمد بن ابي بكر عند اخراقه [?]
على قتله ورفع عثمان المصحف الذي كان عنده ودعا محمدا الى العمل بما فيه حيث قال له الآن وقد عصيت قبل
وكنت من المفسدين وبهذا يندفع ايضا استبعاد الناصب عن حذيفة وزيد تكفيرهما لعثمان كما لا يخفى ثم ما
افتراه من ختم عثمان في تلك الليلة القرآن في ركعتين ينافي ما روي عنه في روضة الاحباب وغيره من انه كان
في سوء الحفظ والعي الى غاية عجز عن قراءة خطبة هيأها لاول يوم صعد على منبر الخلافة حيث قال بسم الله الرحمن

بالصحاح م

لكم م



الرحيم ايها الناس سيجعل الله بعد عسر يسرا وبعد عي نطقا وانكم الى امام فعال احوج منكم الى امام قوال
واستغفر الله لي ولكم وفي رواية انه نسي بسم الله ايضا فقال الحمد لله وانسد عليه طريق الكلم وفي رواية قال اني
اعش [?] وانكم الخطبة على وجهها فاسأل فان الفكر فيه طويل ثم لا ادري انه وصل الى الناصب او اخوانه من ارباب
التواريخ ان عثمان ختم القرآن في تلك الليلة وانه وقع قطرة من دمه على تلك الآية ستروين الذي اخبرهم بوقوع
ذلك في تلك الحال الذي هرب اصحابه من عنده ولم لا يجوز على تقدير رؤيتهم بعد قتله وقوع قطرة الدم على
تلك الآية ان يكون ذلك قطرة من دم غيره وضعها مروان على تلك الآية من مصحفه ليعد ذلك من كراماته
بل لنزهنا واثبات ذلك من بيان قال المص رفع الله درجته ومنها انه اقدم على ابي ذر مع تقدمه في الاسلام حتى
ضربه ونفاه الى الربذة اجاب قاضي القضاة باحتمال انه اختار لنفسه ذلك واعترضه السيد المرتضى بان المتواتر
من الاخبار خلاف ذلك لان المشهور انه نفاه اولا الى الشام فلما شكى معوية منه استقدمه الى المدينة ثم نفاه منها
الى الربذة وروي ان عثمان قال يوما ايجوز للامام ان ياخذ من المال فاذا ايسر قضى فقال كعب الاحبار لا باس بذلك
فقال له ابو ذر يا ابن اليهوديين اتعلمنا ديننا فقال عثمان قد كثر اذاك لي وتولعك باصحابي الحق بالشام فاخرجه
اليها فكان ابو ذر ينكر على معوية اشياء يفعلها فبعث اليه معوية بثلثمائة دينار فردها عليه وكان ابو ذر يقول والله
لقد حدثت اعمال ما اعرفها والله ما هي في كتاب الله ولا سنة نبيه والله اني لارى حقا يطفى وباطلا يحيى وصادقا مكذبا
واثرة بغير تقى وصالحا مستاثرا عليه فقال حبيب بن مسلمة الفهري لمعوية ان ابا ذر افسد عليكم الشام فتدارك
اهله ان كان لك فيه حاجة فكتب معوية الى عثمان فيه فكتب عثمان الى معوية اما بعد فاحمل جندبا الى على اغلظ
مركب واوعره فوجهه مع من سار به الليل والنهار وحمله على بعير ليس عليه الا قتب حتى قدم المدينة وقد سقط لحم فخذيه
من الجهد فبعث اليه عثمان وقال الحق باي ارض شئت فقال ابو ذر بمكة فقال لا قال بيت المقدس قال لا قال باحد
المصرين قال لا ولكن سيرتك الى الربذة فلم يزل بها حتى مات وروى الواقدي ان ابا ذر لما دخل على عثمان قال لا انعم
الله بك عينا يا جندب فقال ابو ذر انا جندب وسماني رسول الله صلى الله عليه وآله عبد الله فاخترت اسم رسول الله
صلى الله عليه وآله الذي سماني به على اسمي فقال عثمان انت الذي تزعم انا نقول ان يد الله مغلولة وان الله فقير ونحن
اغنياء فقال ابو ذر لو كنتم لا تزعمون لانفقتم مال الله في عباده ولكني اشهد اني لقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله
يقول اذا بلغ بنو ابي العاص ثلثين رجلا جعلوا مال الله دولا وعباد الله خولا ودين الله دخلا فقال الجماعة هل سمع
هذا من رسول الله صلى الله عليه وآله فقال علي عليه السلم والحاضرون سمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله يقول ما اظلت الخضراء
ولا اقلت الغبراء على ذي لهجة اصدق من ابي ذر فنفاه الى الربذة وروى الواقدي ان ابا الاسود الدؤلي قال كنت
احب لقاء ابي ذر لاساله عن سبب خروجه فنزلت الربذة فقلت له الا تخبرني خرجت من المدينة طائعا ام اخرجت
فقال كنت في ثغر من ثغور المسلمين اغني عنهم فاخرجت الى المدينة فقلت اصحابي ودار هجرتي فاخرجت منها الى ما ترى
ثم قال بينا انا ذات ليلة نائم في المسجد اذ مر بي رسول الله صلى الله عليه وآله فضربني برجله وقال لا اراك نائما في المسجد قلت
بابي انت وامي غلبتني عيني فنمت فيه فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت اذن الحق بالشام فانها ارض مقدسة وارض

من ابن م

مع م

وقال ابن الاثير في النهاية ومنه حديث ابي هريرة اذا بلغ بنو العاص ثلثين كان عباد الله خولا اي خدما وعبيدا يعني انهم يستخدمونهم ويستعبدونهم انتهى

فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منها فقلت ارجع الى المسجد م

بقية الاسلام وارض الجهاد فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت آخذ سيفي فاضرب به فقال صلى الله عليه وآله الا ادلك على خير من ذلك انسق معهم حيث ساقوك وتسمع وتطيع فسمعت واطعت وانا اسمع واطيع والله ليلقين
عثمان وهو آثم في جنبي حتى فكيف يجوز مع هذه الروايات الاعتذار بما قاله القاضي انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول خروج ابي ذر على ما ذكره ارباب الصحاح وذكره الطبري وابن الجوزي وغيره من ارباب صحة الخبر انه ذهب الى الشام
وكان مذهب ابي ذر ان قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة محكم غير منسوخ وكنز الذهب والفضة حرام وان
اخرجوا زكوته ومذهب عامة الصحابة والعلماء ومن بعدهم انها منسوخة بالزكوة وكان ابو ذر يقرر مذهبه اتفق انه حضر
عند معاوية وكان كعب الاحبار حاضرا عند معوية وكان ابو ذر يقرر مذهبه في الآية فقال كعب الاحبار هذه منسوخة
بالزكوة فاخذ لحي بعير وضرب به راس كعب الاحبار فشجه فكتب معوية الى عثمان يشكوا ابا ذر فكتب
عثمان الى ابي ذر يطلبه الى المدينة فجاء ابو ذر الى المدينة ودخل على عثمان مجلس العشرة مع الناس وان الناس اليوم
ليسوا من الرسول صلى الله عليه وآله يخيفهم البر والفاجر اليوم فقال ابو ذر استاذن من عثمان الخروج من الارض
فخرج من المدينة حاجا الى مكة فلما قضى نسكه رجع وسكن بالربذة هذا حكاية سكون ابي ذر بالربذة ولا اعتراض فيه على
عثمان واتفق اهل الصحاح من التواريخ على ما ذكرنا ثم اعتذار القاضي لا يتوجه على ما ذكره عامة المؤرخين ومخالفة
الواقدي في بعض النقول لا يقدح فيما ذهب اليه العامة انتهى واقول اولا ان ما ذكره من حكاية خروج ابي ذر ونسبته الى
الصحاح والى الطبري صاحب التاريخ رافضي متعصب هجره علماء بغداد وهجروا كتبه ورواياته واخباره ثم احلف بالايمان
المغلظة انه لم ير هذا الكذاب تاريخ الطبري فضلا عن ان يجري الى عراق العجم من نسخة ومن ما اشتهر بين
الناس من الجلدة الفارسية الموسومة بتاريخ الطبري غير تلك التاريخ فان ذلك على ما صرحوا به يبلغ عشرين مجلدات
لكنه لما علم الناصب تعذر تحقق هذه الكتب في اكثر البلاد سيما في العراق وما وراء النهر الذي الف فيه هذا الجرح
المشوم عليه وعلى اصحابه احال على المحال ودام به اظهار التفصي عن الاشكال عند من كان حوله من العاصرين الجهال
وبالجملة الذي قرره ههنا من قصة خروج ابي ذر كلمات زوقها ووضعها لترويج مرامه فان مؤلف كتاب الملل
والنحل صرح بان عثمان نفى ابا ذر الى الربذة وكذا صرح سيد المحدثين في كتاب روضة الاحباب بذلك وقال ان عثمان
حكم باخراج ابي ذر فقال له اي موضع من المجان ابغض اليك فقال الربذة فامره عثمان بالخروج اليه انتهى حاصل ما
ذكره وهذا الكتاب متداول قريب التناول يوجد في كل بلد فليطالع ثمه وايضا يدل على خلاف ما ذكره الناصب ما ذكره
الدين الرازي في هذا المقام من تفسيره حيث قال في قوله تعالى والذين يكنزون احتمالات ثلثة يحتمل ان يكون المراد
كلاما مبتدأ على ما قال بعضهم المراد منه كل من كنز المال ولم يخرج منه الحقوق الواجبة سواء كان من الاحبار والرهبان
او كان من المسلمين ولا شك ان اللفظ محتمل لكل واحد من هذه الوجوه الثلثة روى عن زيد بن وهب قال مررت
فقلت يا ابا ذر ما انزلك هذه البلاد فقال كنت بالشام فقرأت والذين يكنزون الذهب والفضة فقال معاوية
الآية نزلت في اهل الكتاب فقلت انها نزلت فينا وفيهم فصار ذلك سببا للوحشة بيني وبينه فكتب الى عثمان ان
اقبل الى فلما قدمت المدينة الى آخره والتحقيق ان ابا ذر انما كان يتلو هذه الآية على عثمان تعريضا له على اكتنازه مالا



المال شرعا في صرفه الى مصارفه الشرعية وان ابا ذر وكعب الاحبار ليس يحق مما ذكره القوم وانما الذي جرى
بينهما ما روى بطريق اهل البيت عليهم السلام ان ابا ذر وعثمان تنازعا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فقال عثمان
كل مال من ذهب او فضة يدار ويعمل ويتجر به ففيه الزكوة اذا حال عليه الحول فقال ابو ذر اما ما اتجر به او دير وعمل
به فليس فيه الزكوة انما الزكوة فيه اذا كان ركازا وكنزا موضوعا فاذا حال عليه الحول ففيه الزكوة فاختصما الى رسول الله صلى
الله عليه وآله فقال عليه السلام القول ما قال ابو ذر انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان مذهب عامة الصحابة والعلماء ان كنز
الذهب والفضة ليس بحرام ان اخرجوا زكوته مخالف لما ذكره في هذا المقام من تفسير الرازي ايضا حيث نسب القول المخالف
لما نسب الى ابي ذر الى الاكثر الى العامة حيث قال اختلف علماء الصحابة في المراد بهذا الكنز المذموم فقال الاكثرون هو
المال الذي لم يؤد زكوته وقال عمر بن الخطاب ما ادى زكوته فليس بكنز وقال ابن عباس في قوله ولا ينفقونها في سبيل
الله يريد الذين لا يؤدون زكوة اموالهم قال القاضي تخصيص هذا المعنى بمنع الزكوة لا سبيل اليه بل الواجب ان يقال الكنز هو
المال الذي ما اخرج منه ما يجب اخراجه ولا فرق بين الزكوة وبين ما يجب من الكفارات وبين ما يلزم من نفقة الحج او
ما يجب اخراجه في الدين والحقوق والانفاق على الاهل والعيال وضمان المتلفات واروش الجنايات فيجب في كل هذه
الاقسام ان يكون داخلا في الوعيد والقول الثاني ان المال الكثير اذا جمع فهو الكنز المذموم سواء اديت زكوته ام لم
تؤد واحتج الذاهبون الى هذا القول بعموم هذه الآية ولا شك ان ظاهره دليل على المنع من جميع المال فالمصير الى
ان الجمع مباح بعد ترك ظاهر هذه الآية لا يصار اليه الا بدليل منفصل واحتج الذاهبون الى القول الاول على صحته بقوله
صلى الله عليه وآله ما ادي زكوته فليس بكنز وهذا الحديث مخصص بعموم هذه الآية انتهى واما ما ذكره من ان
مخالفة الواقدي في بعض النقول لا يقدح فيما ذهب اليه العامة فظاهر البطلان بل مخالفة نصف الواقدي لعامة الصحاح
وموافقته مع الشيعة يكفي في استظهار الامامية على قدحهم في عثمان كما مر وجهه مرارا ولان الظاهر ان ما نقله
الواقدي من كبار اهل السنة هو الحق وما نقله العامة قد وضعوها كما هو دابهم لترويج حال امامهم عثمان بعد ما وصل
اليهم طعن الشيعة عليه بمثل ما نقله الواقدي قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه عطل الحد الواجب على عبيد الله بن عمر
بن الخطاب حيث قتل الهرمزان مسلما فلم يقتله به وكان امير المؤمنين علي عليه السلام يطلبه لذلك قال القاضي انه لا
ان يعفو ولم يثبت ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله بل يجمع من قدره اجابه القاضي بان ليس له ان يعفو وله
جماعة من فارس لم يقدموا خوفا وكان الواجب ان يومنهم عثمان حتى يقدموا ويطلبوا بدمه ثم لو لم يكن له
ولو لم يكن لعثمان العفو اما اولا فلانه قتل في ايام عمر وكان هو ولي دم وقد اوصى عمر بان يقتل عبيد الله ان لم
يقم البينة العادلة على الهرمزان وجفينة انه امر ابا لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة بقتله عبيد الله لم يقم البينة
وكانت وصيته بذلك الى اهل الشورى فلما مات عمر طلب المسلمون من عثمان قتل عبيد الله كما اوصى عمر فلم يفعل وطلبه علي
الى الكوفة واقطعه بها دارا وارضا فانتقم المسلمون منه ذلك واكثروا الكلام فيه واما ثانيا فلانه حق لجميع المسلمين فلا
يكون للامام العفو عنه وامير المؤمنين عليه السلام انما طلبه ليقتله لانه مر عليه يوما فقال له امير المؤمنين عليه السلام اما والله
لان ظفرت بك يوما من الدهر لاضربن عنقك فلهذا خرج مع معوية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قصة هرمزان

وعبيدالله قبل ان يصيب عمر بايام انه مر على باب دار الهرمزان فرآه جالسا عن باب داره وعنده العلوج من
الاعجام ومنهم ابولؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فقام الهرمزان لعبيدالله فوقع من حجره المغول الذي قتل ابولؤلؤة
به عمر وكان معوجا ذا راسين فسأل عبيدالله الهرمزان عن ذلك المغول فقال هو من سلاح الحبشة فلما قتل عمر وجدوا
ذلك المغول في يد ابي لؤلؤة وبه ضرب عمر فلما دعوا من دفن عمر عاد عبيدالله الى دار الهرمزان بالسيف فقتله لانه كان
يتهمه بالمشاركة في القتل هذا ما كان من امر قتل الهرمزان على ما ذكره ارباب صحاح التواريخ ونقله الطبري وغيره في
ان قتل عبيدالله الهرمزان كان بعد دفن عمر بلا خلاف بين ارباب التواريخ ثم جواب قاضي القضاة بان للامام ان يعفو
فعفى عثمان عن عبيدالله لانه كان ولي الدم واما ما ذكر ان الواجب كان ان يعرض اولياء دم الهرمزان حتى يطلبوا دمه فان
من المعلوم ان الهرمزان لم يكن له ولي لانه كان ملك الاهواز وكان غريبا بالمدينة كسائر العلوج واما ما ذكر ان امير المؤمنين
كان يطلبه ليقتله فالجواب ما اجاب القاضي انه لم يثبت ان امير المؤمنين كان يطلبه للقتل بل للاذلال والتعزير والتعنيف
وما ذكره المرتضى ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله بدليل انه قال له لئن ظفرت بك يوما لاضربن عنقك فهذا
الكلام يجوز ان يذكره امير المؤمنين للتعنيف والزجر الذي كان يطلبه لاجله يوجب ان لا يعود على مثل تلك الفعل والحال
هذه الامور ما جرى من زمان طويل والاصل حمله على الصحة لان العلماء قالوا الاصل ان ما جرى لم يجر الا بحق انتهى
واقول ما ذكره في تقرير قصة هرمزان فيه زيادات واختراعات ليس لها في شيء من كتب التواريخ اثر ويفهم مما ذكره
ايضا ان قتل هرمزان انما كان لمجرد التهمة والمشاركة مع ابي لؤلؤة في العجمية واستصحاب كل منهما لمغول شبيه بمغول
الاخر ويدل عليه ايضا ما رواه صاحب الاستيعاب في العلة الباعثة لابي لؤلؤة على قتل عمر حيث قال ذكر الواقدي اخبرني
نافع عن ابي نعيم عن عبدالله بن الزبير عن ابيه قال غدوت مع عمر بن الخطاب الى السوق وهو متكئ على يدي فلقيه ابولؤلؤة
غلام المغيرة بن شعبة فقال الا تكلم مولاي يضع عني من خراجي قال كم خراجك قال دينار قال ما ارى ان افعل انك لعامل
محسن وما هذا بكثير ثم قال له عمر الا تعمل لي رحى قال بلى فلما ولى قال له ابو لؤلؤة لاعملن لك رحى يتحدث بها ما بين
المشرق والمغرب قال فوقع في نفسي قوله فلما كان في النداء لصلوة الصبح خرج عمر الى الناس يوذنهم للصلوة قال ابن
الزبير وانا في مصلاي وقد اضطجع له عدو الله ابولؤلؤة فضربه بالسكين ست طعنات احداهن من تحت سرته وهي قتلته الى
آخر الرواية ولو سلم علم وصية عمر بقتل عبيدالله ان لم يقم البينة على هرمزان فيبقى اعتراض عدم جواز العفو مع وجود
جماعة من اوليائه كما ذكره المرتضى قدس سره وما ذكره الناصب في دفع ذلك من انه لم يكن لهرمزان ولي لانه كان ملك
الاهواز وكان غريبا في المدينة ففيه من التمحل والتعليل العليل ما لا يخفى اذ لا يقتضي شيء من كونه ملك الاهواز وكونه
غريبا في المدينة فيصح التمحل ان لا يكون له مع عظم شانه وعلو كونه ملكا للاهواز ان يكون له اهل او اولاد واخوان ولو
في الاهواز واما ما ذكره في تاويل قول امير المؤمنين عليه السلم لعبيدالله لاضربن عنقك فالاضراب عنه اولى كما لا يخفى
واما ما ذكره من ان العلماء قالوا الاصل ان ما جرى لم يجر الا بحق فالظاهر ان القائل بهذا علماء اهل السنة وامثالهم
من المجبرة والملاحدة والاباحية فانهم لما راوا انفسهم عاجزين من اصلاح ما ابدع اسلافهم وقصدوا تمهيد عذر لانفسهم
فيما ارتكبوه من المنهيات قرروا هذا العذر البارد وربما نسبوه الى بعض اكابر الصوفية وهل يقول عاقل من

نسخه: ولا يصح ما ذكر ان عمر اوصى بقتل عبيدالله ان لم يقم البينة العادلة على هرمزان لانه قتله بعد دفن عمر

بحقيقة



بحقيقة التكاليف من الامر والنهي والوعد والوعيد والحلال والحرام اما الزنا واللواطة والسرقة وامثالها الجارية في كل
زمان قد جرت بحق وهل هذا الا انخلاع عن الدين ودخول في حزب الملحدين قال المصنف رفع الله درجته ومنها ان
الصحابة تبرؤا منه فانهم بعد قتله ثلثة ايام لم يدفنوه ولا انكروا على من اجلب عليه من اهل الامصار بل اسلموه ولم يدفعوا عنه
بل اعانوا عليه ولم يمنعوا من حصره ولا منع الماء عنه ولا من قتله مع تمكنهم من ذلك كله وروي عن امير المؤمنين عليه السلم انه قال
الله قتله وانا معه اي الله اماته واحكم بما حكم الله به وروى الواقدي ان اهل المدينة منعوا من الصلوة عليه حتى حمل بين المغرب
والعتمة ولم يشهد جنازته غير مروان وثلثة من مواليه ولما احسوا بذلك رموه بالحجارة وذكروه باسوء الذكر ولم يتمكن
من دفنه الا بعد ان انكر امير المؤمنين المنع من دفنه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اما قوله ان الصحابة تبرؤا منه فهذا امر غير
ثابت لان اكثر اكابر الصحابة كانوا مع امير المؤمنين عليه السلم وقد اتفق جميع ارباب التواريخ ان امير المؤمنين حين حاصروا عثمان ارسل
بعثا الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية واولاد جعفر شاكين في السلاح ليعينوه فطلبهم عثمان واقسم بالله ان يرجعوا وقال اني سمعت
النبي صلى الله عليه وآله عهد الي ان ادخل الجنة على بلوى اصيبه وانا اصبر واحتسب فارجعوا كما روي في الصحاح عن ابي
قال قال لي عثمان يوم الدار ان رسول الله صلى الله عليه وآله قد عهد الي عهدا وانا صابر عليه فكيف يقال ان الصحابة سلموه الى
الجلب عليه من الانصار ولم يدفعوا عنه وقد ثبت ان امير المؤمنين عليه السلم اعانه باولاده واقلاد كبيره وهذا مما اتفق عليه
الرواة ولا شك ان عثمان كان امام مظلوما شهيدا وهو كان على الحق واعداؤه على الباطل كما روي في الصحاح عن مرة بن كعب
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وذكر الفتن فقربها فمر رجل مقنع في ثوب فقال هذا يومئذ على الحق فقمت اليه فاذا هو عثمان
بن عفان قال فاقبلت عليه بوجهه فقلت هذا قال نعم وروي في الصحاح عن ثمامة بن حزن القشيري قال شهدت الدار حين اشرف
عليهم عثمان فقال انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب
غير بئر رومة فقال من يشتري بئر رومة فيجعل دلوه مع دلاء المسلمين بخير له منها في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فانتم اليوم تمنعوني
ان اشرب منها حتى اشرب من ماء البحر قالوا اللهم نعم فقال انشدكم الله والاسلام هل تعلمون ان المسجد ضاق باهله فقال رسول
الله صلى الله عليه وآله من يشتري بقعة آل فلان فيزيدها في المسجد بخير له منها في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فانتم اليوم تمنعوني
ان اصلي فيها ركعتين قالوا اللهم نعم قال انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون اني جهزت جيش العسرة من مالي قالوا اللهم نعم
قال انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان على ثبير مكة ومعه ابوبكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى
تساقطت حجارته بالحضيض فركضه برجله قال اسكن ثبير فانما عليك نبي وصديق وشهيدان قالوا اللهم نعم قال
الله اكبر شهدوا لي اني شهيد ورب الكعبة ثلثا هذه روايات الصحاح وقد ثبت من نصوص رسول الله صلى الله عليه وآله ان
عثمان شهيد وجاء البول الذي استوى قوله ودعواه فيجعله كالكفار ولا يقبل دفنه مع المسلمين انه وقف في الصنع
على رقبته بكل كف والعجب من هذا انه يتهم على امير المؤمنين انه شارك في قتل عثمان وقد ذكر صاحب كتاب نهج البلاغة في
مواضع من كلامه عليه السلم انه كان يتبرأ من قتل عثمان غاية التبري وكان اشد الاشياء على امير المؤمنين ان يشارك احد في
قتل عثمان حتى انه قال لو اعلم الله انه يذهب من صدور بني امية الوهم من شاركي في قتل عثمان لحلفت لهم بين الركن والمقام
خمسين حلفا ان ما شاركت في قتل عثمان ولا رضيت به ولا امرت به وهذا كان من مبالغة امير المؤمنين في عدم مشاركته

في قتل عثمان وهو نسبة الى المشاركة فاين امير المؤمنين وساير الانبياء والمرسلين خصوص ذلك الرجل فيما ادعاه واما ما ذكر
انه لم يصل عليه احد الا مروان وبعض الموالي فانه كاذب في هذا الكلام فانكم اتفقوا على ان مروان جرح يوم الدار جراحة
عظيمة حتى خاف انقطاع رقبته فهرب الى الشام وهو مجروح فكيف حضر في جنازة عثمان واما عدم صلوة الصحابة على عثمان
فانه كان ايام الهرج واجلاف الانصار استولوا على المدينة وهم قتلوا عثمان وكان الصحابة يخافون منهم ان يحضروا جنازة
عثمان حتى ان امير المؤمنين عليه السلم هرب منهم والتجاء الى حايط من حوايط المدينة كما هو المذكور في التواريخ واما النبز على
احد انما يظهر بالقول او الفعل وقد اسند المص على ترك الصحابة عن عثمان بتركهم اياه بعد قتله ثلثة ايام لم يدفنوه الى اخره وقد
روى هذا صاحب الاستيعاب باسناده المنتهى الى مالك انه قال لما قتل عثمان القى على مزبلة ثلثة ايام فلما كان من الليل اتاه
اثنى عشر رجلا فيهم حويطب بن عبد العزى وحكيم بن حزام وعبد الله بن الزبير وجدى مالك بن عامر فاحتملوه فلما صاروا
به الى المقبرة ليدفنوه فاداهم قوم وقالوا لئن دفنتموه هاهنا لنخبرن الناس هذا فاحتملوه وكان على باب وان راسه على الباب
يقول طق طق حتى سار وابه ودفنوه في نواحى البقيع انتهى وترجمته مذكورة في روضة الاحباب وربما يحمل على ما ذكره المص انهم
ما قاله العلامة قطب الدين الشيرازى في شرحه على مختصر ابن الحاجب عند الكلام في جواز قبول خبر المبتدع من ان بعض الصحابة
كعمار بن ياسر وعدى بن حاتم والاشتر النخعى اعتقدوا استيجاب عثمان لما جرى عليه انتهى والقوى دلالة ما ذكره الناصب
بعيد ذلك فالاظهر ما تضمنه الكلام هاهنا فان الفصل الاخير الذى رواه من مناشدة عثمان بقوله انشدكم الله تعالى في
الاسلام هل تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان على ثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل الى اخره لعله مقصوده
لدى النبي صلى الله عليه وآله والثلاثة من اصحابه فقط مما لا يطلع عليه الا خواص الصحابة دون الاجلاف والاوباش الواردين
من البلدان والانصار بل لا علم لهم بذلك ولا مضمون شيء من تلك المناشدات حتى يحتج عثمان بها عليهم فتعين ان يكون الاحتجاج
بها الصحابة الذين تبرؤا عنه كما ذكره المص قدس سره وبهذا انقلع انكار بعض المتعصبين القايلين بان احدا من الصحابة
لم يرتكب محاصرة عثمان ولا قتله ولا تعرض به فاحفظه فانه بذلك حقيق واما ما ذكره من بعث امير المؤمنين عليه السلم اولاده الكرام
لحماية عثمان لو صح فانما كان الغرض الاصلى منه دفع عموم الفتنة بقدر الامكان ووقع اهل من كان في دار عثمان من النساء و
الاطفال والصبيان لا انه لم يكن يجوز قتل عثمان وقد ادى ثمرة تجويزه عليه السلم لقتل عثمان الى ان نسب اليه المتعصبون
من خوارج ما وراء النهر قوله بقتل عثمان واجمعوا في زمان سلطنة الامير الاعظم تيمور كوركان على كتابة محضر يشتمل
على انه يجب على جميع الناس ان يبغضوا علي بن ابي طالب ولو بمقدار شعيرة لانه انتى بقتل عثمان وكلفوا الامير ان يوقع
في ذلك الحكم توفيقه الله تعالى الامير على ان ارتفع موافقته وذلك على موافقة الشيخ العالم العارف الموحد الرباني زين الدين
ابو بكر التايبادى قدس سره فلما ارسلوا اليه ذلك المحضر كتب على ظهره ما معناه ان لو كان عثمان انا قتلت على المفتى باحة دمه
واما ما ذكره الناصب من نقل الشك من حقية عثمان وبطلان اعدايه فباطل لما اوضحناه من اجماع الصحابة على قتله الكثير
من اجماعهم على خلافة ابى بكر وعمر والروايات التى ذكرها الناصب على تقدير تسليم صحتها وصلاحية الاحتجاج بها على
الشيعة لا يعارض الاجماع على ان الراوى في الرواية الاولى مرة بن كعب وهو كما في الاستيعاب كان يروى في فضايل عثمان
وفي كلامه اشارة الى انه روايات موضوعة مختصرة في فضايل عثمان والراوى في الثانى ثمامة بن حزن وقد قال السمعانى في

كان

230

كتاب الانساب انه روى عن عايشة ولما تضمنه المناشدة الاخيرة من استشهاد النبي صلى الله عليه وآله في دفع الخوف
والبلية بذكر ابى بكر وعمر وعثمان وقد انكر الناصب مثل هذا فيما مر من حديث المباهلة فتذكر ثم اقول ان عقائد الرواية
لغاية تعصبه وغلوه في محبة عثمان لم يذكر جواب المسلمين الحاضرين لعثمان في ذلك فانهم قالوا في جواب مناشدته ان
النبي صلى الله عليه وآله لو قال ذلك لكان كقوله من قال لا اله الا الله وجبت له الجنة وقد علم منه صلى الله عليه وآله ان كل ذلك
انما يجب بشرايطها ومنها الايمان وانت قد خلعت ربقة الايمان بما اتيت به من الكفر والعدوان واما ما ذكره من ان المص
يتهم امير المؤمنين عليه السلم بانه شارك في قتل عثمان فتهمة بلا مرية لان الرواية التى رواها المص صريحة في ان امير المؤمنين
عليه السلم انما نسب الى نفسه ما نسب الى الله تعالى من المشاركة الحكمية المعنوية في قتل عثمان دون المباشرة الظاهرية وقد نص
عليه السلم على ذلك بقوله الله قتله وانا معه واوضحه وفسره المص بقوله اى انا مع الله احكم بما حكم الله به فاين اتهام المص امير
المؤمنين عليه السلم بمشاركته في مباشرة قتل عثمان كما توهمه الناصب وما ذكره الناصب من كلام نهج البلاغة وان عليه السلم كان
يتبرا من قتل عثمان انما يدل بصريحه على تبريه عن مباشرة قتله والتجهيز له وهذا لا ينافى ما ذكره المص من قول امير
المؤمنين عليه السلم الله قتله وانا معه كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المص كاذب في قوله انه لم يصل احد على عثمان الا مروان
وبعض الموالى ففيه انه كاذب في نسبة هذا القول الى المص لان المص لم يقل انه لم يصل عليه احد الا مروان الى اخره بل قال لم
يشهد جنازته غير مروان الى اخره وهو اعم من عدم الصلوة عليه على ان الصلوة على جنازته انما وقع في داره لا في مجمع عظيم
الحركة المهاجرين بحيث يستبعد ذلك عن مروان حال جراحته مع انه ليس في الاستيعاب سوى انه ضرب يوم الدار على قفاه فخر فحمله
ولا يعلم من ذلك ضربهم له بالسيف بل لا يعلم منه جراحة فضلا عن خوف انقطاع رقبته كما زعمه الناصب ويدل
على كذب هذا الزعم ايضا وما ذكره من هرب مروان الى الشام ان واقعة الجمل قد نشاءت بعد ايام قليلة من قتل عثمان وبيعة
على عليه السلم وهو كان مع طلحة والزبير في تلك الواقعة كما ذكر في الاستيعاب حيث قال في ترجمة طلحة وانه رمى بسهم انه الذى
رماه مروان بن الحكم فقتله وقال لا اطلب بثارى بعد اليوم وذلك فيما زعموا كان ممن حاصر عثمان واشتد عليه ولا يختلف
العلماء الثقات في ان مروان قتل طلحة يومئذ وكان في حزبه انتهى وقد روى في هذا المعنى من طرق اخر تركناها رعاية
للاختصار وفي بعضها انه رمى طلحة بسهم ثم التفت الى ابان بن عثمان فقال قد كفيناك بعض قتلة ابيك واما ما ذكره من عذر
الصحابة في عدم صلوتهم على عثمان من خوفهم من اجلاف الانصار الذين استولوا على المدينة الى ان التجاء امير المؤمنين
الى حايط من حوايط المدينة فينافى ما ادعاه الناصب سابقا من ان عليا عليه السلم كان غالب كل غالب ولولا ان خلاه مع
ابى بكر وعمر لسل السيف عليهم ولم يمكنهم من ذلك اذ لو كان على كما ذكره فكيف عجز مع جميع الصحابة من المهاجرين والانصار
من اجلاف الانصار في يوم الدار وايضا ينافى خوف امير المؤمنين من هؤلاء الشاربة ما ذكره الناصب سابقا من ارساله اولاده
الكرام لنصرة عثمان قال المص رفع الله درجته ومنها انه كان يستهزء بالشرايع ويجترى على المخالفة لها فروى
مسلم ان امراة دخلت على زوجها فولدت لستة اشهر فذكر ذلك لعثمان فامر بها ان ترجم فدخل عليه علي فقال
ان الله عز وجل يقول وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال ايضا وفصاله في عامين قال فوالله ما عتب عثمان الا ان بعث
اليها فرجمت كيف استجاز ان يقول هذا القول ويقدم على قتل امراة مسلمة عمدا من غير ذنب وقد قال الله تعالى ومن يقتل

ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما وقال الله تعالى ومن لم يحكم بما
انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون
وفي الجمع بين الصحيحين ان عثمان وعليا عليه السلم حجا ونهى عثمان عن المتعة ففعلها امير المؤمنين عليه السلم وقال
بعمرة التمتع فقال عثمان انهى الناس وانت تفعله فقال امير المؤمنين عليه السلم ما كنت لادع سنة رسول الله صلى الله عليه وآله
بقول احد وفي الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وآله صلى صلوة المسافر بمنى وغيره ركعتين وكذا ابو بكر وعمر وعثمان
في صدر خلافته ثم اتمها اربعا وفيه عن عبد الله بن عمر قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وآله بمنى ركعتين وابو بكر وعمر
وعثمان صدرا من خلافته ثم ان عثمان صلى بعد اربعا وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من عدة طرق ان النبي صلى
الله عليه وآله صلى في السفر دايما ركعتين فكيف جاز من عثمان تغيير الشرع وتبديله وفي تفسير الثعلبي في قوله تعالى ان
هذان لساحران قال عثمان ان في المصحف لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم فقيل له الا تغيره فقال دعوه فلا يحلل
حراما ولا يحرم حلالا وفي صحيح مسلم ان رجلا جعل يمدح عثمان فحثى المقداد على ركبتيه وكان رجلا ضخما فجعل يحثو في وجهه
الحصى مع ان المقداد كان عظيم الشان كبيرا بمنزلة حسن الراي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وآله انه قد بعث فيه وهذا
يدل على سقوط مرتبة عثمان عنده وانه لا يستحق المدح مع ان الصحابة قد كان يمدح بعضهم بعضا من غير نكير انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر ان عثمان كان يستهزئ بالشريعة فهذا كذب باطل لا دليل عليه واما ما
ذكر انه امر برجم المراة ولم يسمع ما ذكره امير المؤمنين فهذا لا يدل على انه استهزأ بالشريعة وربما كان له فيها اجتهاد
يقتضي رجمها فعمل بعلمه واجتهاده واختلاف المجتهدين لم يكن من باب الاستهزاء على الشريعة واما ما ذكر
من امر متعة الحج فهذا محل الاختلاف وكل عمل باجتهاده ولا اعتراض للمجتهد على المجتهد واما انه صلى في منى اربعا
فقد اعترضوا عليه حين اجتمع عليه اهل الامصار فاجاب ان رسول الله صلى الله عليه وآله وابو بكر وعمر كانوا اذا حجوا
لم يكن لهم بمكة بيوت ومنازل ولم يكونوا عازمين على السكون واني كان لي منازل وبيوت في مكة فنويت الاقامة
في ثلاثة الايام فاتممت الصلوة لان مكة كانت منزلي ووطني واما عدم تصحيح لفظ القرآن لانه كان يجب عليه متابعة
صورة الخط وهكذا كان مكتوبا في المصاحف ولم يكن المصر له جائزا فتركه لانه لغة بعض العرب واما عمل المقداد و
حثوه الحصى على وجه مادح عثمان فلان رسول الله صلى الله عليه وآله قال احثوا على وجه المداحين التراب فعمل المقداد بالحديث
وربما كان المادح طاغيا في المدح مفرطا فيه فحثى على وجهه الحصى لانه عمله كان منافيا للسنة انتهى واقول من العجب ان
الشيعة اذا طعنوا على عمر بانه كان يخطاء في احكام الشريعة ويرجع عن حكمه بعد اشارة امير المؤمنين عليه السلم او غيره
الى خطائه يجيب هذا الناصب المحيل بان الائمة المجتهدين قد يعرض لهم الخطاء في الاحكام لغفلة او نسيان والعلماء
وارباب الفتوى يرجعونهم الى الحكم الحق ولهذا يستحب للحاكم ان يشاور العلماء ولا يحكم الا بحضور ارباب الفتوى ثم
يرجع من ذلك ههنا ويحمل عثمان معذورا في اجتهاده وحكمه الباطل واصراره فيه وعدم سماعه لما ارشد اليه
امير المؤمنين عليه السلم بنص الكتاب من غير التفات في مقابل ذلك بشيء من الجواب وتركه لما امر من استحباب مشاورة
العلماء لنيل الصواب واخلاله بما امر به من اتقاء مواضع التهم والارتياب واما ما ذكره من ان عثمان عمل في متعة الحج



باجتهاده فعلى تقدير تسليم كونه من اهل الاجتهاد كان يجب عليه عند تنبيه امير المؤمنين عليه السلم اياه الى مخالفة
السنة ان يترك الدليل الذي جره الى اجتهاده كما يجب عليه الباطل حتى يدفع عن نفسه تهمة مخالفة السنة وتغيره
استهزاء بالشريعة وعدم مبالاته بمتابعة احكام الدين واما ما ذكره من عذر اتمام عثمان الصلوة في مكة فالمنقول في ظاهر
اما ولا فلانه ذكر في متن الرواية المذكورة ان عثمان كان يصلي في صدر خلافته ركعتين فلو كان وجه اتمامه وجود البناء والملك
لم يكن وجود علمه بالاتمام بالذين بعد استقلاله في الحكومة لكان مخطئا مقصرا فيما فعله اولا من القصر واما ثانيا فلان
ما اخترعه الناصب عن لسان عثمان من انه قال في جواب الصحابة انه لم يكن لابي بكر وعمر بمكة بيوت فكذبه ظاهر لان ابا
بكر مع ما نسبوا اليه من كثرة الاموال كيف يمكن ان لا يكون له بيت في مكة وكذا الكلام في عمر فانه على زعمهم كان من صناديد
مكة ولعل الناصب اراد اصلاح هذا الكذب بقوله ولم يكونوا عازمين على السكون في مكة وفيه ما فيه اذ قد ذكر في روضة
الاحباب وغيره ان عمر سكن في مكة مرة عشرين يوما ومرة ثانية اربعين يوما وهل يقول عاقل ان المتمول المتمكن مع
طول هذه الايام لم يكن عازما للاقامة العشرة اللهم الا ان يقال حاله في ذلك كان حال القلندر الذي اقام بلدة في شهر
رمضان مفطرا من ولم يلتزم الصوم فقيل له في ذلك فاجاب باني مسافر فقيل له اذا انقضت الشهر فلم لم تكن تنوي الاقامة
فاجاب بان نحن ما نوينا اقامة الدنيا فليضحكوا اولياؤه قليلا واما ما ذكره في اصلاح اطلاق عثمان اللحن على القرآن فلا
يصدر الا من مجموع مبهوت فان المعترض اعترض على عثمان بانه اطلق على القرآن اشتماله على اللحن المذموم المخل بالفصاحة
وهذا الناصب يغمض العين من جواب هذا الذي هو محط الطعن ويتعرض لوجه ترك عثمان لتغييره واصلاحه بقوله
ونحو ذلك ما اشبه جوابه هذا بما اجيب به اهل خراسان عن سؤال ما ورد انه اذا دار اللسان اشتغل
الخبل وامر حاجبه لم يغمض احدى عينيه وعان الطير المسمى بالقلق اذا قام لم يرفع احدى رجليه فاجاب بان اهل خراسان
بان الخبال انما يغمض احدى عينيه لانه لو غمض العين الاخرى لا يرى شيئا والطير المذكور انما لا يرفع احدى رجليه لانه لو رفع
الرجل الاخرى لسقط على الارض فليضحكوا اولياؤه كثيرا ومن العجب ان عثمان صرح بان تلك العبارة من القرآن لا
يقبل الاصلاح وانه لا حاجة الى اصلاحه لعدم تحليله حراما وتحريمه حلالا وهذا الناصب لم يلتفت الى الذي غلب عليه هوى
عثمان ما لعلم انه قال عثمان ان طعن لا يندفع لو عمل لحن دفعه عنه وقال تركه لانه كان لغة بعض العرب فان كونه لغة
بعض العرب هو الوجه الذي ذكره العلماء لدفع وهم عثمان لا لدفع الطعن عنه وان يندفع الطعن عنه بذلك فلو كان
عثمان عالما بموافقة ذلك للغة العرب كيف صح له مع كثرة حيائه عند القوم ان لا يستحيي من الله ويطلق على بعض
كلماته الكاملات انه لحن وخطاء في القول مع ظهور ان بعض الفاظ القرآن وارد على لغة قريش وبعضها على لغة تميم
وبعضها على لغة غيرهم واما ما ذكره في توجيه حثو المقداد الحصى على مادح عثمان فوهنه ظاهر اما اولا فلان مدح
حسان وكعب بن زهير وغيرهما للخلفاء كان امرا مستمرا شايعا فلو كان مقداد في ذلك عاملا بالحديث الذي ذكره
الناصب لعمل به عند استماع مدح غيره فلما كان لم ينقل كما نقل هذا واما ثانيا فلان موافقة حديث النبي صلى الله عليه وآله
انه يقتضي حثو التراب لا حثو الحصى والرجم بالحجر كما فعله مقداد في سنة سيد المرسلين ان لا ايمان في المدح بما ينافي
الكتاب والسنة وان يمدحه بما يستحقه عند اوليائه من كونه امام الهدى وخليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ووفقا

بقى كلام في ان قوله تعالى ان هذان لساحران هل هو لحن ام لا ...

الالوف من بيت المال الى ذوى ارحامه ونحو ذلك لا يكون الها او نبيا او يكونه من الفراعنة او الاكاسرة او القياصرة فاساءة
الظن بحال المسلم المادح لعثمان المقتدى بطريق الشيعة الذين لا يحسنون الظن بغير من ثبت عصمته او عدالته فيلزم الناصب
جمعه بين النصب والرفض وهذا حال اللهم الا ان يقال ان ارتكاب هذا القدر من الرفض عند ضيق الخناق سهل قال
المص رفع الله درجته ومنها ما جاء به على رسول الله صلى الله عليه وآله روى الحميدى في تفسير قوله تعالى ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده
ابدا قال السدى لما توفى ابو سلمة وعبد الله بن حذافة وتزوج النبي امرأتيهما ام سلمة وحفصة قال طلحة وعثمان ا ينكح محمد نسائنا
اذا متنا ولا ننكح نساءه اذا مات والله لو قد مات لقد اجلنا على نسائه بالسهام وكان طلحة يريد عائشة وعثمان يريد ام سلمة
فانزل الله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا ان ذلكم كان عند الله عظيما وانزل ان
تبدوا شيئا او تخفوه وانزل ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان
صح ما روه فانهم كانوا لا يعلمون ان ازواج النبي صلى الله عليه وآله لا ينكحن بعده ومن عادة العرب ان يتكلموا في النساء و
في التزويج بعد الرجال مثل هذا وليس فيه قصد ايذاء النبي صلى الله عليه وآله بل ذكروا ان هذا الكلام على سبيل جرى عادة كلام
العرب فاعلمهم الله تعالى بعدم جواز هذا واما نزول قوله تعالى الذين يؤذون الله ورسوله فهو في شان المنافقين بلا
كلام وهو يفترى انها نزلت فيهما انتهى واقول ان قول طلحة وعثمان ان محمدا ينكح نسائنا اذا متنا ولا ننكح نساءه اذا مات
ثم الحلف بانا نفعل ذلك بعد موته صريح في انهما كانا كارهين لنكاح النبي صلى الله عليه وآله نساءهم عند موتهم وكانا يريدان
الانتقام عنه صلى الله عليه وآله بنكح نسائه بعد موته وهذا صريح في قصد الايذاء وليس فيه اشعار بما اخترعه الناصب لدفع
الطعن عنهما من انهما تكلما على عادة العرب كما لا يخفى مع ان النبي صلى الله عليه وآله قد ابطل بدينه جميع العادات كما
صرحا به واما نزول الآيات المذكورة في ذلك فهو مما رواه السدى الذي هو رئيس مفسري اهل السنة وصححه الحميدى
رئيس محدثيهم فوقع الذنب عليهما وانطبق على المثل السائر يداك اوكتا وفوك نفخ فنسبته الافتراء في الرواية المذكورة
الى المص مما غنم له بذنب غيره وهو ظلم صريح وجهل فضيح قال المص رفع الله درجته ومنها ما رواه السدى من الجمهور في
تفسير قوله تعالى ويقولون آمنا بالله وبالرسول واطعنا ثم يتولى فريق منهم من بعد ذلك وما اولئك بالمؤمنين واذا
دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم اذا فريق منهم معرضون وان يكن لهم الحق يأتوا اليه مذعنين افي قلوبهم مرض ام ارتابوا
ام يخافون ان يحيف الله عليهم ورسوله بل اولئك هم الظالمون الآيات قال السدى نزلت هذه في عثمان بن عفان
قال لما فتح رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بني النضير فغنم اموالهم فقال عثمان لعلى عليه السلم ائت رسول الله صلى الله عليه وآله
فاسئله ارض كذا وكذا فان اعطاكها فانا شريكك فيها وآتيه انا فاسئله اياها فان اعطانيها فانت شريكى فيها فسأله
عثمان اولا فاعطاه اياها فقال له على اشركنى فابى عثمان فقال بينى وبينك رسول الله فابى ان يخاصمه الى النبي صلى الله عليه وآله
فقيل له لم لا تنطلق معه الى النبي صلى الله عليه وآله فقال هو ابن عمه فاخاف ان يقضى له فنزلت قوله تعالى واذا دعوا الى الله
ورسوله الى قوله بل اولئك هم الظالمون فلما بلغ النبي صلى الله عليه وآله ما انزل الله فيه اتى النبي صلى الله عليه وآله واقر لعلى
بالحق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الكلمات والمفتريات من تفاسير الشيعة واما المفسرون من اهل السنة
ذكروا انها نزلت في شان المنافقين لما لم يرضوا بحكم رسول الله صلى الله عليه وآله وقالوا لنذهب عند الخاصمة والرفع الى النبي

فضيع

شريكك
اياها فقال له
هو

صلى الله عليه وآله وحكم النبي صلى الله عليه وآله للزبير انه كان ابن عمتك فانزل الله هذه الآيات وآثار الكذب واضحة
على هذه الكلمات لا يخفى لمن له ادنى دربة في معرفة الحديث والاخبار انتهى واقول لا مخلص للناصب الشقى هيهنا الا بتكذيب
السدى من مفسرى اهل السنة ولا يمكنه ذلك سيما وقد رواه مثل الحميدى فكأنه عنه كما مر ويتبين كون ذلك مذكورا
في تفسيره وما ابعد ذلك من القول بان المفسرين من اهل السنة قالوا كذا لا يجدى نفعا اذ يكفى للخصم قول واحد من مفسرى
اهل السنة بذلك خصوصا اذا كان ذلك المفسر من قدمائهم والمخالفون لهم متأخرون عنه كما فيما نحن فيه ثم ان آثار الوضع
فانه لم يكن لغاية بهته واضطرابه ان مخاصمة الزبير في اى شيء كان قال المص رفع الله درجته ومنها ما رواه السدى في تفسير
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض الآية قال السدى لما اصيب النبي صلى الله
عليه وآله باحد قال عثمان لالحقن بالشام فان لى به صديقا من اليهود فلآخذن منه امانا فانى اخاف ان يدال علينا
اليهود وقال طلحة بن عبيد الله لاخرجن الى الشام فان لى به صديقا من اليهود فلآخذن منه امانا فانى اخاف ان يدال
علينا <u>اليهود وقال طلحة بن عبيد الله</u> النصارى قال السدى فاراد احدهما ان يتهود والآخر ان يتنصر قال فاقبل طلحة
الى النبي وعنده على عليه السلم فاستأذنه طلحة في المسير الى الشام وقال ان لى بها مالا اخذه ثم انصرف فقال له النبي صلى الله عليه
وآله عن مثلها من حال تخذلنا وتخرج وتدعنا فاكثر طلحة على النبي صلى الله عليه وآله من الاستيذان فغضب على عليه السلم وقال يا رسول
الله ائذن لابن الحضرمية فوالله لا عز من نصره ولا ذل من خذله فكف طلحة عن الاستيذان عند ذلك فانزل الله تعالى
فيهم ويقول الذين آمنوا اهؤلاء الذين اقسموا بالله جهد ايمانهم انهم لمعكم حبطت اعمالهم يعنى اولئك يقولون انه يحلف
لكم انه مؤمن معكم فقد حبط عمله بما دخل فيه من امر الاسلام حتى نافق فيه انتهى وقال الناصب خفضه الله اتفق جميع
اهل التفسير ان الآية نزلت في عبادة بن الصامت وعبد الله بن ابي بن سلول حين قال عبادة لعبد الله وكان عبادة مؤمنا
خالصا وكان عبد الله منافقا انى تركت كل مودة وموالاة كانت لى مع اليهود ونبذت كل عهد كان بينى وبينهم قال عبد الله
انى لا اترك مودة اليهود وموالاتهم وعهدهم فانى اخشى الدوائر ونفعهم يوم الالتقاء فانزل الله تعالى يا ايها الذين آمنوا
لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم اولياء بعض الآية فاخذ الرافضى هذا وجعلوه في حق كبار الصحابة وقد ان الامم
في شان المنافقين كالخوارج الذين جعلوا الآيات التى نزلت في شان اليهود والنصارى حجة على الخروج على الامام واولوه
في اهل القبلة وكل ذلك خطاء واما ما ذكره في شان نزول الآية انها نزلت في عثمان وطلحة فكذبه ظاهر في غاية الظهور كان
طلحة في غزوة احد ابتلى بلاء حسنا حتى من يده شلت لما جعلها فداء لوجه رسول الله صلى الله عليه حين تفرق الاصحاب فحمى طلحة
رسول الله صلى الله عليه وآله من السيف بيده وقطعت يده ومن المقررات انه ابتلى يوم احد بما لم يبتل به احد من المسلمين
ثم انه لو كان طلحة كافرا يريد الفرار الى الشام ليتنصر فلم لم يبتل به احد من المسلمين واما عثمان فانه كان مرتجا بابنة رسول الله صلى الله عليه
وآله اكان يرتد بعد رسول الله صلى الله عليه وآله بعد سوابق الاسلام ويريد التهود من ذلة اليهود على الحجاز واى ملك كان
لليهود في الشام حتى يستولى على الحجاز ثم انه لم يرجع الى ابى سفيان رئيس قريش وسيد الوادى والغرض ان هذا الجاهل
بالاخبار ما ضاع من السدى وغيره من رفضه حلة لا يعلمون الوضع ولا يخافون الافتضاح عند العلماء والجهابذة الذى

٢٣٣

النصارى

جين قصد محمد الله بن قيران
يضرب وجه رسول الله صلى الله عليه وآله سلم

فضح ابن المطهر في مطاعنه بما وفقنا من رد ما ذكره من المطاعن بالدلائل العقلية والبراهين النقلية بحيث لا
يرتاب احد ممن ينظر في هذا الكتاب انه على الباطل اللجلج وانا على الحق الابلج وصار مطاعنه ملاعنه ونعم ما قلت شعر
اجتماع مطاعن رافضي ۞ على الخلفاء والاصحاب طاعن ۞ فيلعنه الزكي اذا رآه ۞ فصيرنا مطاعنه ملاعن ۞ والحمد لله على
هذا التوفيق انتهى واقول دعوى اتفاق المفسرين على ذلك بعد ظهور مخالفة السدي من اهل السنة لا يروج على من له ادنى
شعور واما ما ذكره من قضية الاخنس فمعارض بمثله ولم لا يجوز ان القضية منعكسة لا بد له من بيان واما ما ذكره
في وجه استبعاد نزول الآية في شان عثمان وطلحة من ان طلحة في غزوة احد ابتلي بالبلاء حتى الى آخره فلا يصلح وجها لذلك
لان ابتلاءه انما كان بمعنى وقوعه في البلاء والالم والمغلوبية من الخصم لا ما هو الظاهر من ظاهر العبارة وهو المبارزة
والمجاهدة والاشراف على النصرة فابتلاؤهم بهذا المعنى الذي اوجب خوفهم مما يريد كان اراد لهم الفرار الى الشام وتنصرهما
او تهودهما كما دل عليه الرواية لا تضافره كما زعمه هذا الشقي الغبي الذي لا يفرق بين ما ينفعه ويضره وما ذكره من
ان يد طلحة شلت لما جعلها فداء لوجه رسول الله صلى الله عليه وآله حين تفرق الاصحاب ففيه اكاذيب ثلثة الاول ان
يد طلحة شلت والثاني انه جعلها فداء لوجه رسول الله صلى الله عليه وآله والثالث اشعاره بانه توقف حين تفرق الاصحاب
فانه انما شلت اصبعه والمناصل يده فداء لوجه نفسه حين سلطوا السيف على راسه ويدل على ذلك اختلاف كلمة
القوم حيث قال ابن عبد الله في الاستيعاب انه اتقى عن النبي صلى الله عليه وآله النبل بيده حتى شلت اصبعه انتهى ولما راى
الناصب ان وقاية السهم باليد غير متعارف وشل الاصبع اربعين بدل وقاية السهم بوقاية السيف وشل الاصبع
بشل اليد ويدل على ان طلحة لم يكن ممن يعتد به في الحروب قول علي عليه السلام فيه لا عزيز من اضرى ولا ذل من خذله وهو
دليل على كذب الثالث وان طلحة كان من اهل الحرب والفرار دون السكون والقرار واما ما ذكره من ان عثمان كان
مزوجا بابنة رسول الله صلى الله عليه وآله الى آخره فقد عرفت ما فيه من كذب تزوجه بابنة رسول الله وانما كان مزوجا
بربيبته فلا يتفرع على ذلك ما زعمه من صعوبة تركها على ان ذلك انما يصعب عليه اذ كان من اهل الدين والفرض
انه اراد الخروج عن الدين فافهم واما ما ذكره بقوله واي ملك كان يهوديا في الشام حتى يستولي على الحجاز فمردود
بانه وان لم يحضرني الآن خصوصية ذلك الملك لكن ما ذكره الناصب رواية عن عبد الله بن ابي سلول بين النقال
في صحتهم تترس من اليهود ان اختل القرار وينفعني من الاتهم الى آخره يدل على انه كان في تلك الناحية من اليهود من
يلجأ اليه عند الخوف وايضا يدل عليه ما ذكره الناصب سابقا في فصل تخلف الثلثة عن جيش اسامة من قوله كان رسول الله
صلى الله عليه وآله بعث جيش اسامة طلبا لقصاص زيد وليبلغ خبر قوة الاسلام الى ملوك الشام فلا يقصدوا المدينة
الى آخره وما ذكره من انه لما اراد النبي صلى الله عليه وآله التوجه الى محاربة ملوك الشام منعه عمر من ذلك الى آخره واما
علم رجوع عثمان الى ابي سفيان فيجوز ان يكون وجهه يأسه عن التقاتل اليه لتظاهره مدة بالاسلام ودخوله في سلك
عسكر النبي صلى الله عليه وآله وايضا مصاهرته الظاهرية للنبي كان موجبا لتخفيف انتقام النبي صلى الله عليه وآله واقل
المرتبة ان يجعله في معرض الاتهام وايضا لما كان امر الغالبية والمغلوبية كان مشتركا متشابكا بين النبي صلى
الله عليه وآله وكفار مكة ولم يكن يظهر آثار الغلبة من احد الطرفين خاف انه ان رجع الى ابي سفيان بمكة ربما غلب النبي

صلى الله

٢٣٣

صلى الله عليه وآله بعد ذلك عليهم فلا يبقى له وجه عند النبي صلى الله عليه وآله ونصيب من جاهه وسلطنته وان
وقع عند النبي صلى الله عليه وآله ربما غلبوا عليه ويجري الضرر بايصاله اليه واما ما يظهر من كلام الناصب ان السدي
من اهل الحلة فمردود بما مر من رواية مثل الحميدي عنه في كتابه وقد روى عنه ابن حجر الشافعي ايضا في صواعقه وغيره وهذا
كله دليل على انه من اهل السنة وممن يعتبر رواياته عندهم في تفسيره وغيره ويتضح ذلك بما ذكره السمعاني في كتاب
الانساب حيث قال المشهور بهذه النسبة اسمعيل بن عبد الرحمن بن ابي ذويب وقيل ابن ابي كريمة السدي الاعور مولى
زينب بنت قيس بن مخرمة من بني عبد مناف حجازي الاصل سكن الكوفة يروي عن انس بن مالك وعبد خير وابي صالح وقد
راى ابن عمر وهو السدي الكبير ثقة مأمون روى عنه الثوري وشعبة وزائدة وسماك بن حرب واسمعيل بن ابي خالد
وسليمان التيمي ومات سنة ١٢٧ في امارة ابن هبيرة وكان اسمعيل بن ابي خالد يقول السدي اعلم بالقرآن من الشعبي و
قال ابو بكر احمد بن موسى بن مردويه الحافظ اسمعيل بن عبد الرحمن السدي يكنى ابا محمد صاحب التفسير وانما سمي السدي
لانه نزل بالسدة وكان ابوه من كبار اهل اصبهان توفي سنة ١٢٧ في ولاية بني مروان روى عن انس بن مالك وادرك
جماعة من اصحاب النبي منهم سعد بن ابي وقاص وابو سعيد الخدري وابن عمر وابو هريرة وابن عباس حدث عنه
الثوري وشعبة وابو عوانة والحسن بن صالح قال ابن ابي حاتم اسمعيل بن عبد الرحمن السدي الاعور مولى زينب بنت
قيس بن مخرمة اسدي حجازي سكن في الكوفيين قال يحيى بن سعيد ما سمعت احدا يذكر السدي الا بخير وما تركه احد انتهى
كلامه واما ما ذكره من ان السدي والمعم وساير شيعة الحلة لا يعلمون الوضع فهو صادق في ذلك بالنسبة الى المعم و
اهل الحلة فان اعلم طريق وضع الحديث والافتراء على الله ورسوله انما هو جهل النواصب عند اضطرارهم الى نصرة
مذهبهم الباطل بذلك واما السدي فهو وان كان من اهل السنة ونحن لا نحكم عليه بكونه ثقة او ضعيفا لكن الحميدي
والسمعاني وابن حجر قد حكموا بكونه من اهل السنة وصرحوا بكونه ثقة مأمونا والحمد لله الذي فضح الناصب الشقي الهذار
فيما اجاب به عن مطاعن ائمة الداعين الى النار وزاد عليهم الطعن واللوم والعار وعرفنا الدافع اجوبته بما يرتضيه
اولو البصائر والابصار ولنعم ما قلت في جواب ما ذكره من الاشعار شعر
دفعنا ما اجاب به رشقي ۞ غبي قد حوى كل الملاعن ۞ فليعن ذووه بان ما قال ۞ جواب زاد في تلك المطاعن ۞ فقد صدق اللعين اذا ما قال ۞ فصيرنا
مطاعنه ملاعن ۞ قال المص رفع الله درجته المطلب الرابع في مطاعن معوية وهي اكثر من ان تحصى وقد روى الجمهور
منها اشياء كثيرة منها ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ويح عمار تقتله
الفئة الباغية يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار فقتله معوية ولما سمع معوية ذلك قال انما قتله من جاء به فقال ابن
عباس فقد قتل رسول الله صلى الله عليه وآله حمزة لانه جاء به الى الكفار انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قول اهل السنة
والجماعة في معوية انه رجل من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبته ثابتة لا ينكره الموافق والمخالف وكان كاتب وحي رسول
الله صلى الله عليه وآله وبعد ان توفي رسول الله صلعم خرج الى الشام تحت راية اخيه يزيد بن ابي سفيان ولما توفي يزيد
في امارة الشام زمن امارة عمر بن الخطاب ولاه عمر امارة الشام فكان اميرا به مدة خلافة عمر بن الخطاب ثم ولاه عثمان
الشام واضافه ما فتحه من بلاد الروم وكان على ولايتها مدة خلافة عثمان بن عفان ثم لما تولى الخلافة امير المؤمنين

عزله من امارة الشام وجعل الامارة لعبد الله بن عباس فقال عبد الله يا امير المؤمنين ان معوية قد استولى
على الشام وله سنين كثيرة يحكم في الشام وهو رجل من اهل الدنيا فتقرره على بو حتى تاخذ منه البيعة ثم اذا جاء الموسم
للحج استوثقه في المدينة وابعث من تريد الى الشام فلم يسمع امير المؤمنين كلام عبد الله بن عباس وعزله في يوم وبعد ان
كتل عثمان ذهب مروان ونايلة بنت الفرافصة زوجة عثمان الى الشام وقد قطعت انامل نايلة حين هو اتقتل
عثمان فانها وقت نايلة نفسها على عثمان فقطعوا اناملها بالسيف فاخذ مروان ونايلة قميص عثمان وانامله
وذهبا بهما الى معاوية فعلق معاوية القميص والانامل على مسجد دمشق واجتمع بنو امية كلهم في الشام وهم اطلب
ثار عثمان ولم يبايعوا العلي حتى وقع ما وقع من الفتن والحوادث المشهورة ومذهب اهل السنة والجماعة ان الامام الحق
بعد عثمان كان علي بن ابي طالب عليه السلم ولا نزاع لاحد من اهل السنة في هذا وان كل من خرج على علي عليه السلم كانوا
بغاة على الباطل ولكن لما كانوا في اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم ويكف عن ذكرهم وذكر
ما جرى بين الصحابة لانه يورث الشحناء وتهييج البغضاء ولا فايدة في ذكره واما ما ذكره من مطاعن معوية فلا
اهتمام لنا اصلا بالذب عنه فانه لم يكن من الخلفاء الراشدين حتى يكون الذب عنه موجبا لاقامة سنة الخلفاء
ودفع الطعن عن حريمهم ليقتدوا بهم الناس ولا يشكوا في كونهم الائمة لان معظم الاسلام منوط بارائهم فانهم
كانوا خلفاء النبوة وعارث العلم والولاية واما معوية فانه كان من ملوك الاسلام والملوك في اعمالهم لا يخلون عن
المطاعن ولكن يكف اللسان عنه اولى لان ذكر مطاعنه لا يتعلق به فايدة ما اصلا فان ذكر مطاعن الخلفاء ودفع الرفضة
واقل المنافع انه يصير سببا للبلاهة والمعارضة التي هي اقمع الشافع عند المجادلين من الرفضة وهذه المنفعة مفقودة في
ذكر مطاعن معوية لانه لم يهاجر من احد في الذب عنه فذكر مطاعنه محض الغيبة الضارة وقد قال رسول الله صلى
الله عليه وآله لا تذكروا موتاكم الا بالخير لكن لما ذكر هذا الرجل مطاعنه وغرضه الا ان ترك شيا مما ذكره نذكر
مطاعنه ونتكلم فيها ونفصل بما يليق في تلك الفصل من الكلام فنقول ما ذكر ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال يقتل
عمارا الفئة الباغية فهذا حديث صحيح ولا شك انه قتل في حرب صفين ولا شك ان اصحاب معوية قتلوه
وهم الفئة الباغية ولا نزاع في هذا انتهى ما قوله وثانيا ان ما ذكره من ان معوية كان كاتبا للوحي غير مسلم وانما كان كاتب
الصدقات كما حققه حافظ ابو...ن الشافعية في تاريخه المشهور ونعم ما قال الشيخ العارف سنائي الغزنوي قدس
سره نظم پیر هندو اگر چه خال منست • دوستی ویم بکار عیبست • در نویشت او خطی ز بهر رسول • غلط غیر
افتخاری نیست • که در مقام کرشیر رحمانند • از خط و خال اعتباری نیست • وثالثا انه اجمل واخل في شرح حال
معوية وحكومته وما هو منشاء ذلك لانه لو فصل الكلام فيه كما هو حقه لظهر به الطعن على الخلفاء الثلثة وذلك
لان الباعث لحكومة وتولية يزيد بن ابي سفيان هو ان ابا سفيان كان عند خلافة ابي بكر ينكر الخلافة وفي صدد
ثوران الفتنة عليه حتى قال للعلي عليه السلم ارضيتم يا بني هاشم ان يلي عليكم تيمي رذل والله لئن امرت لاملان الوادي
خيلا ورجلا فخاف ابو بكر وصاحبه عمر عنه فاستمالوه بتفويض ولاية الشام الى ابنه يزيد حتى سكت وكذا ما فعل
ذلك له ولاخيه معوية حفظا لرياسة المفاسد بجميع المفاسد المترتبة على حكومة معوية من البغي والعدوان انما هو من

بركة البرامكة وثالثا ان ما ذكره من عزل امير المؤمنين له معوية عند خلافته وما نقله من نصيحة ابن عباس له في كفه
عن عزل معوية وعدم استماع الامير لذلك فيه اخلال واهمال حسب نسب النصيحة الصادرة عن مغيرة بن شعبة الى ان
عباس ولم يذكر ما اجاب به امير المؤمنين في ابطال تلك النصيحة ليوقع في اوهام العوام ان عدم قبوله لتلك النصيحة
كان من غير وجه وجيه ومن محض العناد والاستبداد برايه ولهذا يظهر من ذكره الطعن على الخلفاء الثلثة باخلالهم في
الدين في تفويض الولاية الى فلان الفاسق وقد تضمن اكثر ما ذكرناه ما رواه صاحب الاستيعاب في ترجمة مغيرة بن شعبة
فقال له يا امير المؤمنين ان لك عندي نصيحة قال وما هي قال ان اردت ان يستقيم لك الامر فاستعمل طلحة بن عبيد الله على
الكوفة والزبير بن العوام على البصرة وابعث معوية بعهده على الشام حتى يلزمه طاعتك فاذا استقرت لك الخلافة فادرها
كيف شئت برايك قال علي عليه السلم اما طلحة والزبير فسارى راي فيهما واما معوية فلا والله لا يراني الله مستعملا
له ولا مستعينا به ما دام على حاله ولكني ادعوه الى الدخول فيما دخل فيه المسلمون فان ابى حاكمته وانصرف عنه المغيرة
مغضبا لما لم يقبل عنه نصيحته فلما كان الغداة اتاه فقال له يا امير المؤمنين نظرت فيما قلت لك بالامس وما جاوبتني
به فرايت انك وفقت للخير وطلبت الحق ثم خرج عنه فلقيه الحسن عليه السلم وهو خارج فقال لابيه ما قال لك هذا الاعور
قال اتاني امس بكذا واتاني اليوم بكذا قال نصح لك والله امس وخدعك اليوم فقال علي عليه السلم ان اقررت معوية على ما
في يده كنت متخذ المضلين عضدا انتهى وبالجملة ان امير المؤمنين عليه السلم انما عزل معوية في اول خلافته لقيام الحجة
عليه من الله تعالى بظهور تمكينه لا لخفاء جايرة معوية ودفع فساده لكن لسوء اختيار الامة سيما قريش واتباعهم خرج
الامر عن الضبط وكثيرا ما لا يبقى الامور على وفق ما طلب باوليها بل ينسل عن الضبط خصوصا اذا اراد الله
سبحانه استدراج المبطل وابتلاء المحق وان لا فتنة الجواد قدمه ورابعا ان ما ذكره من انه بعد قتل عثمان ذهب
مروان ونايلة بنت الفرافصة زوجة عثمان الى الشام الحاكم مخالف لما ذكرنا ما نقلناه عن صاحب الاستيعاب من ان مروان
قد ذهب قريبا من ذلك مع رؤساء الجمل الى البصرة وكذا مخالف لما ذكر في روضة الاحباب حيث قال كوير نايله
زوجه عثمان بيراهن خون آلود اورا با اصابع خود با آستين آن بيراهن معلق ساخته بود نزد معوية فرستاد انتهى
وخامسا ان ما ذكره من ان الخارجين على علي لما كانوا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم
غير محفوظ عن كلم اللسان لان كرامة صحبة رسول الله صلى الله عليه وآله انما يعتبر اذا حافظ على مراسم دينه واما اذا خالفوها
بالخروج عن دينه ومخالفة كتاب الله وقوانينه فاللايق بحال المؤمن ان يعامل معهم معاملته مع الشيطان من اكرامهم اياه
بالقلب واللسان وتكليفهم بالطعن واللعان ولنعم ما اجرى الله تعالى على لسان الناصب حيث قال ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم
دون ان يقول ينبغي ان يحفظهم عن اللسان ويقرب منه ما رواه صاحب المعجم عن عبد الرزاق بن همام الصنعاني
من قدماء محدثي اهل السنة حيث قال قد ذكر بعضهم معوية في مجلسه فقال عبد الرزاق لا تقذروا مجلسنا بذكر
ولد ابي سفيان وسادسا ان ما ذكره من ان ذكر ما جرى بين الصحابة يورث الشحناء وتهييج البغضاء ولا فايدة في ذكره
مدخول بان الشيعة يتوقعون الثواب في عد مفاسد الشياطين والداخلين في حزبهم من الفراعنة والسلاطين كما
يفعلون ذلك معتقدا بقيمو علم فمن قابلهم في ذلك بالبغضاء والشحناء وكون اللوم عليه وهل هذا الا مثل ان يقال لا

نعدوا معايب الكفار ولا ينكرون جمع الرجال لاكثر من رشا الشحناء والبغضاء واما ما ذكره من انه لا فايدة في ذكره
نظائر الجلالات لظهوريات في ذكره فايدة احتراز الناس عن متابعتهم بالدخول في ضلالتهم الى غير ذلك مما قيل في
شرعية الجرح والتعديل والله الهادي الى سواء السبيل وسابعا ان ما ذكره من انه لا اهتمام له ولا صحابه من اهل السنة
بالذب عن معويه فهو كلام لا يوافق فيه قلبه لسانه وانما التجاوا اليه لبلوغ شناعة حال معوية عند الخاص والعام ومع هذا
مخالف لما سننقله عن ابن الحجر الناصب في صواعقه ولما سبق عن الناصب في تحقيق قوله عليه السلم لا يزال الاسلام عزيزا ما
مضى اثنى عشر خليفة كلهم من قريش فانهم عدوا معوية من الخلفاء الذين يكون الاسلام بهم عزيزا فكيف يتفق الرشد عنده
هيهنا ويقول لا اهتمام لنا بالذب عنه وانه من الملوك الذين لا يخلون من المطاعن دون الخلفاء الراشدين وكيف يكون
كذلك مع ما عرفت من اشتراكهم في عدم الرشد بل يكون معوية ارشد عند اهل الدنيا وثامنا ان ما ذكره من ان
مجرد المباحثة والمعارضة انما هو عند الجاهلين من الرفضة مجرد وهم وهوس وسوسه جرة اليها غلبة هوى معوية العادي
ووجوه الغاوي ومن ابين ظهورا ان ذلك عند الشيعة الرفضة الباطل كذلك الناس وتاتية براهينهم وضعف شبه اهل
السنة اوس اقتصارهم في البحث على ما يسلمه الخصم دون المعدوديات والمفتريات كما هو داب خصامهم لا تبذلات
من بيان وتاسعا ان ما ذكره من ان منفعة المباحثة والمجادلة مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لا يمارى احد في
الذنب منه الى آخره مناف لما قاله الناصب بعد ذلك حيث قال لكن لما ذكر هذا الرجل بين المطاعن قدس سره مطاعن معوية
يتكلم في كل فصل بما يليق في ذلك الفصل الى آخره ولو سلم فحصر المنفعة فيه منفعة اخرى اتم من ذلك ايضا هي ان معوية
من جملة منصوبات المشايخ الثلثة وثمرات تربيتهم فالطعن عليه يرجع الى الطعن عليهم وكيف لا يكون كذلك والحال
انهم مع علمهم بفسقه بعض فسقه من سوق النبي صلى الله عليه واله الى سيرة الاكاسرة الفاجرة مكنوه من الامارة حتى ان
تعرض الخلل من فتنته على خلافتهم ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره صاحب الاستيعاب من انه لما دخل عمر الشام وراى معوية قال هذا
كسرى العرب وكان قد تلقاه معوية في موكب عظيم وذكر ابتهاجه ذم معوية عنده رجل فقال دعونا من ذم فتى قريش انه من يضحك
منبعها شرا ان ما ذكر من انه لم يذكر مطاعن معويه محض الغيبة العامة مع ما عرفت من عدم صحته بوجهه بانه لا يكون غيبة منارة
اذ لا غيبة لفاسق شرعا والحادي عشر ان ما ذكره من قوله لا تذكروا موتاكم الا بالخير لم يسلم صحته ولكن معوية واضرابه
ليس من موتانا بل من موتى اهل الجاهلية لبغيه وعصيانه وعدم معرفته لامام زمانه وقد صح من الطرفين انه قال
صلى الله عليه واله من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ويؤيد هذا ما روى من انه لما قتل معوية حجر بن
عدي واخوانه من اصحاب امير المؤمنين عليه السلم قال الحسين عليه السلم على طريقة الشماتة انا قتلنا حجرا واصحابه من شيعتكم
وغسلناهم وكفناهم ودفناهم فقال الحسين عليه السلم انا اذا قتلنا شيعتك يا معوية ما غسلناهم وما كفناهم ولا صلينا
عليهم ولا دفناهم فافهم وايضا لفظ الخبر في قوله صلى الله عليه وآله لا تذكروا موتاكم الا بالخير اعم من ان يكون خيرا لنا
او لهم وذكر المنافقين والفاسقين بما صدر عنهم من الفساد والبغي والعناد خير لنا ليحصل الاحتراز عن اقتفاء آثارهم
ويرتفع الثقة على رواياتهم واخبارهم الى غير ذلك مما اطلع به علماء الجرح والتعديل والله الهادي الى سواء السبيل قال
المص رفع الله درجته ومنها ما رواه ابو المنذر هشام بن محمد بن السايب الكلبي في كتاب المثالب فقال كان معوية لاربعة
لعمارة بن الوليد بن المغيرة المخزومي ولمسافر بن عمرو ولابي سفيان ولرجل آخر سماه قال وكانت هند امرأة من المغتلمات

وكان



وكان احب الرجال اليها السودان وكانت اذا ولدت اسود قتلته واما حمامة فهي بعض جدات معوية كان لها راية بذي
المجاز يعني من ذوي الغايات في الزنا وادعى معوية اخوة زياد وكان له مدع يقال له ابو عبيد عبد بني علاج من ثقيف فاقدم معوية
على تكذيب ذلك الرجل ان مع زياد ولد على فراشه وادعى معوية ان ابا سفيان زنا بوالدة زياد وهي عند زوجها المذكور وان زيادا
من ابي سفيان فانظر الى هذا الرجل بل الى القوم الذين يعتقدون فيه الخلافة وانه حجة الله في ارضه والواسطة بينه وبين
بينهم ويثبتون عنه انه ولد زنا وان اباه زنى باخته هل يقاس من قال الله تعالى في حقهم انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول انما اتفق عليه الامة بلا نزاع ان تشييع الفاحشة ونشرها قبيح شرعا
ويستقبحه العقول السليمة سيما ما كان من امر الجاهلية فان انكحة الجاهلية لا ندري كيف جرت والانساب في الجاهلية لا اعتداد
بها لان انكحتهم لم تكن معتبرة وهذه اشياء قد نهى الله ورسوله عن نشرها والقذف بالزنا فيهم لاي شخص كان ولا ندري
ما غرض هذا الرجل من نشر هذه الامور واما قذف هند فهي لا نزاع انها اسلمت يوم الفتح فقذفها يوجب الحد بلا شبهة وهو
من الكباير بلا نزاع سيما ان ما ذكره غير موافق لصحاح التواريخ وحقيقة خبر هند كما ذكره ارباب صحاح التواريخ وذكر الميداني
في كتاب مجمع الامثال وغيره من علماء التواريخ ان هندا قبل ان تزوج بابي سفيان كانت متزوجة برجل من صناديد قريش
لا ادري الآن انه كان مسافر بن عمرو او غيره فذهب زوجها يوما يصطاد وكان يوما شديد القيظ والحر فخرجت هند من
البيت ونامت في ساحة الدار ودخل رجل كان له شغل مع زوجها وكان اليوم حارا فرقد الرجل ايضا في ساحة الدار فرجع
زوجها فوجدها مضطجعة في ساحة الدار والرجل راقد بقربها فاخذها الغيرة فقالت هند ما شعرت بهذا الرجل اين
دخل الدار فوقعت بينهما منازعة وشقاق فرضيا امرهما الى كاهن فحكم لهند وانها بريئة مما يقذفها الزوج به ثم قال
الكاهن ان هذه المرأة ستلد ملكا عظيما يملك حكمه المشارق والمغارب فحلفت هند ان لا تلد هذا الملك من ذلك الزوج
وسالت طلاقها واخذت منه الطلاق ثم تزوجت بابي سفيان فولدت له معاوية هذا ما ذكروه من امر هند واما ما ذكر
ان معوية ادعى اخوة زياد فتفصيل هذه الرواية على ما ذكره المورخون وذكره ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة وذكره ابن
الجوزي في تاريخه ان زيادا ولد على فراش عبيد الثقفي وكان ابو سفيان يدعي انه ولده في الجاهلية على عادتهم في الحاق الاولاد
فلما جاء الاسلام ونهى عن الالحاق ترك ابو سفيان تلك الدعوى وكان زياد رجلا رشيدا نجيبا فبعثه عمر ابن الخطاب
ايام خلافته لبعض الاعمال الى اليمن فعمل فيها اعمالا جيدة فلما رجع من اليمن كان يقص قصته في محفل عمر ابن الخطاب وتكلم
وقرين العقل بالكلام الجيد فقال عمرو بن العاص لله دره لو كان هذا الغلام من قريش لساق العرب بعصاه فقال ابو سفيان
انا اعلم من وضعه في رحم امه فقال امير المؤمنين علي اتق الله يا ابا سفيان ولا ترجع الى الجاهلية فلم يذكر ابو سفيان شيئا
بعدها قال له امير المؤمنين هذا الكلام ثم لما كان زمن علي بن ابي طالب بعث زيادا اميرا على اذربيجان فكتب اليه معوية يستلحقه
ويسترضيه فكتب امير المؤمنين الى زياد لا تميل الى استمالة معويه وكتب فيه ان ذلك نزغة من نزغات الشيطان القاها
على ابي سفيان ولم يثبت به نسب فقال زياد والله لقد شهد به ثم لما بلغ الخلافة الى معوية بعث الى الكوفة واستلحق زيادا
وهذا من قبايح الامور الصادرة عن معوية ولا يعتذر له لانه كان من الملوك والملوك لا يخلون عن امثال هذه الامور وانما
قولنا ان اهل السنة يعدونه خليفة ويجعلونه حجة الله في ارضه فهذا امر باطل فان اهل السنة لا يعدونه الا ملكا من ملوك

الاسلام وهو كان من اهل البغي في زمن امير المؤمنين علي عليه السلام ثم صار ملكا بعد وفات امير المؤمنين لما بايعه الحسن
بن علي وانتهى خلافة النبوة وختم بالحسن بن علي هذا مذهب اهل السنة والجماعة انتهى واقول قد مر ان ما اتفق عليه الامة
ودل عليه نص القرآن هو قبح حب تشييع الفاحشة اي من غير ان يدعو اليه قاعدة دينية والا لانسد باب الجرح والتعديل
كما عرفت مرارا واما ما ذكره من ان القذف بالزنا قبيح لا يصح تخصيص كلاهما فعل تغير وتسليمه على اطلاقه يدل ان المص كان ناقلا
عن الكلبي والكلبي ناقلا عن غيره ونقل الكذب ليس بكذب فضلا عن نقل مثالب فاسق كمعوية واضرابه فلا يتوجه على المص ولا على
الكلبي حد وتعزير واما ما ذكره من انا لا ندري ما غرض هذا الرجل من نشر هذه الامور فاقول في جوابه ان الغرض من نشر مثال
معوية كونه ولد زنا اثبات انه لا يصلح للخلافة فمن عده صالحا لها من اهل السنة كان على الباطل وايضا اذا كانت كذلك لم يكن
صالحا للامارة فيتطرق الطعن الى الخلافة في تفويض امارة الشام اليه كما ترى وهو من علي المطالب كما لا يخفى واما ما ذكره
في حقيقة خبر هند نقلا عما سماه صحاح التواريخ فمن تواريخ لم يحصل لها وجود في زماننا ولذا وافق ما نقله المص عن الكلبي
ما ذكره الزمخشري في كتاب ربيع الابرار وفيه ان اسم الرابع من الجماعة التي نسب اليهم معوية كان ابن الصباح مغني اسود كان
لعمارة صيفا شابا وسيما وكان ابو سفيان دميما قصيرا فدعته هند الى نفسها وقالوا ان عتبة بن ابي سفيان ايضا
كان من الصباح انتهى واما ما نقله المص من ان زياد عليه اللعنة فقد ذكر العلامة قطب الدين الشيرازي في كتاب زبدة
القلوب حيث قال الولد انما انجب لان الرجل يزنى بشهوة ونشاطه فيخرج الولد كاملا وما يكون من الحلال في مضجع
الرجل والمرأة ولهذا كان عمرو بن العاص ومعوية بن ابي سفيان من دهاة الناس وساق الكلام في بيان نسبهما على ما
ذكر في كتاب ربيع الابرار ثم دل على ذلك وقال ومنهم زياد بن ابيه وفيه يقول الشاعر شعر الا ابلغ معوية بن حرب
مغلغلة من الرجل اليماني اتغضب ان يقال ابوك عف وترضى ان يكون ابوك زاني هذا واعتراض هذا الناصب
متوجه على الزمخشري والعلامة الشيرازي والجواب الجواب على انه يكفي في احتجاج المص كون الكلبي من رجال الرواية الملتزمين
بنزاهة وتهمة الداخلين في جماعتهم كما علم من صحاح التواريخ ولهذا قال المص مشيرا اليه بقوله فانظر الى هذا الرجل الذي هو
فانهم واما انكار الناصب لعد اهل السنة معوية اماما وخليفة فمخالف بالطل لا ادري ما اين حصل له الحياء الذي حمله
على انكار خلافته خلافا على اصحابه وفلانا لان محققا من اهل السنة والجماعة الذين هم في الحقيقة اهل سنة معوية وجماعته
انه خليفة حق وامام صدق والمخالف منهم شرذمة قليلة كما حققه ابن حجر المتاخر في صواعقه حيث حقق صحة خلافته
ورد على ائمة من استدل على خلافه ثم غاية ما ذهب اليه جمهورهم انه لم يكن في ايام علي عليه السلام خليفة واما بعده فقد قالوا
بانه صار اماما وخليفة لان البيعة قد تمت له لكثرة من سبقه ومن جملة ما ذكره ابن حجر في تلك المحققة سابقا ان
الحق ثبوت الخلافة لمعوية من حين تسليم الحسن الامر اليه فانه بعد ذلك خليفة حق وامام صدق ثم ساق على ذلك
احاديث في حقه وحق دولة الاموية فليطالع هناك قال المص رفع الله درجته ومنها ان رسول الله صلى الله عليه وآله دعا
روى مسلم في الصحيح عن ابن عباس رض قال كنت العب مع الصبيان فجاء رسول الله صلى الله عليه وآله فتواريت خلف باب
قال فحطاني حطوة وقال اذهب فادع لي معوية قال فجئت فقلت هو يأكل فقال لا اشبع الله بطنه وقال حسن بن المثنى
قلت ما معنى قوله حطاني فقال قفدني قفدة فلو لم يكن منه معوية من شدة المنافقين ما دعى عليه لانه كما وصفه



فلا

بانك لعلى خلق عظيم وقال في حقه فلا تذهب نفسك عليهم حسرات فلعلك باخع نفسك على آثارهم ومن يقارب
قتل نفسه على الكفار كيف يدعو على مسلم عنده وقال الله تعالى له ان تستغفر لهم سبعين مرة فقال والله لازيدن على
السبعين وقد ورد في تفسير انك لعلى خلق عظيم ان النبي صلى الله عليه وآله كان كلما اذاه الكفار من قومه قال اللهم اغفر
لقومي فانهم لا يعلمون فلو لم يكن عنده منافقا لكان يدعو له ولا يدعو عليه وكيف جاز لمعوية ان يعتذر بالاكل مع انه
قال لا يؤمن عبد حتى اكون احب اليه من نفسه واهله وماله وولده حتى دعا عليه النبي صلى الله عليه وآله مع انه لا يخلو من ان
يكون الدعاء بامر الله تعالى ومنها انه خاصم عليا عليه السلام وقتل جمعا كثيرا لا يحصى من المسلمين وادخل الشبهة على كثير من
ان الامر لعلي عليه السلام بالاجماع منهم وبالبيعة المسلمين والنص من النبي صلى الله عليه وآله واستحقاقه بواسطة العصمة انتهى
وقال الناصب خفضه الله اول من الامور المقررة عند العلماء ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال انما انا بشر يرضى ما
يرضى البشر وقد سال الله تعالى ان كل دعوة ادعوها على احد من المسلمين يجعلها الله تعالى رحمة ومغفرة له وهذا
من المعلومات بين العلماء والاجماع واقع على ان النبي صلى الله عليه وآله دعا على بعض المسلمين كما قال لعائذ ثكلتك امك وقال
لام سلمة تربت يمينك وقال لسودة قطع الله يدك وقال لصفية عقرى حلقى وغيرها من الدعوات ولاجل هذا سال
الله تعالى ان يجعلها رحمة لمن دعا عليه فما ذكر ان رسول الله صلى الله عليه وآله لا يدعو الا على منافق فهذا باطل باجماع العلماء
واما ما ذكر انه كيف جاز لمعوية ان يعتذر بالاكل فلم يصح انه اعتذر بعلم بحيث بحيث اشارة ابن عباس مشغولا بالاكل فلم
يذكر ان رسول الله صلى الله عليه وآله يطلبه وظاهر الحديث يدل على هذا هكذا قال العلماء وانا اقول اثر دعوة النبي صلى الله عليه
وآله انه اكل جميع الدنيا ولم يشبع من الخلافة والملك حتى دسه في التراب ولا يملا جوف ابن آدم الا التراب انتهى
واقول ما عده من الامور المقررة عند علماء اهل السنة افتراء محض عند علماء الامامية مخل بعصمة النبي صلى الله عليه وآله
وقد سبق تحقيق ذلك في مسئلة عصمة النبي صلى الله عليه وآله وفي مطاعن عمر عند ذكر المص لقوله ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب
الله فتذكر وانما افترى وانسب على النبي صلى الله عليه وآله ليدفعوا ما يطعن به الشيعة على خلافة ابي بكر في قوله انما انا بشر
لست بخير من احدكم فاطيعوني فاذا رايتموني استقمت فاتبعوني واذا رايتموني زغت فقوموني واعلموا ان لي شيطانا
يعتريني الى آخر ما ذكره ابن حجر في اوائل صواعقه والمؤمن العارف بحق رسول الله صلى الله عليه وآله وعلو شانه في تجرده
تقدسه ونورينه وعصمته يعلم انه حالم مخالف لحال البشرية الامور الدنية الناشية عن الكثافات الجسمانية
البشرية وكذا الكلام في تتمة الرواية من ان النبي صلى الله عليه وآله قال سالت الله ان كل دعوة الى آخره ومما روى القاضي عياض
المالكي في كتاب الشفاء من انه صلى الله عليه وآله دعا على صبي قطع عليه الصلوة ان يقطع الله اثره فاقعد وقال لرجل يأكل
عنده بشماله كل بيمينك فقال لا استطيع فقال لا استطعت فلم يرفعها الى فيه ودعا على الحكم بن العاص بالاختلاج
فلم يزل يختلج الى ان مات ودعا على الاعرابي الذي عجد ربيع فرس وهو التي شهد فيها خزيمة للنبي صلى الله عليه وآله
فاستجاب الله دعاءه ودعوى ان كل هؤلاء الذين دعا النبي صلى الله عليه وآله عليهم كانوا منافقين او كفارا مجاهرين
مكابرة ظاهرة خصوصا في الصبي والذي كان يأكل الطعام عنده بل هذه الدعوى اصعب على الناصب والقواسم الا في
على الحكم بن العاص الذي بالغ عثمان في مودته واهتم في معاودته الى المدينة خلافا على رسول الله صلى الله عليه وآله اذ بعد

من كمال حسن ظن القوم بعثمان ان يظهر عثمان مودة الكفار ويسائر على ذلك النحو من المبالغة مع انه نهى عنه بجعله
القرآن على زعم الاقوام ما وقع في نقض القرآن من النهي عن مودة الكفار لقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر
يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا اباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم وايضا روي في المشكوة في المتفق عليه
انه صلى الله عليه وآله امر في مرض موته باخراج المشركين من جزيرة العرب فلو كان الحكم محكوما عليه عنده بالكفر والشرك
كيف جاز له ادخاله في المدينة بعد النبي صلى الله عليه وآله وورود ذلك الامر في حق المشركين اللهم الا ان يدعي كون ذلك
ذلك الادخال كان في ايام كفره وايضا قد روى اليافعي الشافعي في ضمن ترجمة النسائي المحدث المشهور ان معوية قد ابتلي
بدعاء النبي صلى الله عليه وآله بمرض الجوع ولعله اراد جوع الكلب فان له مناسبة بحال معوية حيث اشتق اسمه من عوى
الكلب وبالجملة انه لم يحصل له شبع قال دعا النبي صلى الله عليه وآله في معوية رحمة كما ذكره اليافعي دل على انه كان كافرا او
منافقا كما ذكره المص وما ذكره من انه كيف جاز لمعوية ان يعتذر بالاكل ففيه اعتراض بانه كيف جاز لابن عباس ان لا يوصل
امر النبي صلى الله عليه وآله الى معوية بمجرد انه رآه مشغولا بالاكل من غير ان يسمع منه الاعتذار بذلك وكيف جاز للنبي صلى
الله عليه وآله ان يدعو لمعوية بذلك الدعاء الذي ظاهره غضب بمجرد قول ابن عباس انه ياكل الطعام واما ما ذكره من
انه صلى الله عليه وآله دعا على بعض المسلمين بقوله ثكلتك امك فعلى تقدير صحة وقوعه مدفوع بما صرح به الشيخ ابن
حجر في مقدمة شرحه لصحيح البخاري بانها كلمة تستعمل ولا يراد بها حقيقتها وكذا الكلام في تربت يمينك وتربت جبينك
قال ابن حجر ظاهرها الدعاء عليه بالفقر ولا القتل ولا يقصد ذلك وكذا في قوله عقرى حلقى قال الخطابي مقصود اصلها ان
المرأة كانت اذا مات لها حميم حلقت شعرها فكانه دعاء عليها بذلك لكن لا يقصد ظاهره انتهى ثم نقل عن ابن حبان
ان لفظة عقرى لغة قريش والظاهر انها من العقر بمعنى الجرح انتهى ومما ينبغي ان ينبه عليه ان الناصب لم يتعرض
لنقل المص ومنها انه خاصم عليا عليه السلم الى آخره بل لم يذكره اصلا لعجزه عن الجواب ونحن ذكرنا حفظا لنظام الكتاب
وهو الصواب قال المص قدس الله درجته ومنها انه قال انا احق بالخلافة من عمر بن الخطاب روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
قال عبد الله بن عمر دخلت على حفصة ونوساتها تنطف قلت قد كان من امر الناس ما ترين فلم يجعل لي من الامر شيء
فقالت الحق بهم فانهم ينتظرونك واخشى ان يكون في احتباسك عنهم فرقة فلم تدعه حتى ذهب فلما تفرق الناس خطب
معوية فقال من اراد ان يتكلم في هذا الامر فليطلع لنا قرنه فلنحن احق به منه ومن ابيه قال الحميدي واراد عبد الله بن عمر ان
يجيب معوية فامسك عن الجواب فان كان ما قاله معوية حقا فقد ارتكب عمر بن الخطاب في اخذ الخلافة بالظلم وان
كان باطلا كيف يجوز تقدمه على طوايف المسلمين ومنها ان النبي صلى الله عليه وآله كان يلعنه دائما ويقول الطليق ابن الطليق
اللعين بن اللعين وقال اذا رايتم معوية على منبري فاقتلوه وكان من مولفة القلوب ولم يزل مشركا مدة كون النبي
صلى الله عليه وآله مبعوثا يكذب بالوحي ويهزء بالشرع وكان يوم الفتح باليمن يطعن على رسول الله صلى الله عليه وآله
ويكتب الى ابيه صخر بن حرب يعيره بالاسلام ويقول له اصبأت الى دين محمد وفضحتنا حيث يقول الناس ان ابن
هند تخلى عن العزى وكان الفتح في شهر رمضان لثمان سنين من قدوم النبي صلى الله عليه وآله المدينة ومعاوية يومئذ
مقيم على الشرك هارب من رسول الله صلى الله عليه وآله لانه كان قد هدر دمه فهرب الى مكة فلما لم يجد له ماوى

بقوله

ظاهرها

الى النبى

٢٣٧

الى النبي صلى الله عليه وآله مضطرا فاظهر الاسلام وكان اسلامه قبل موته صلى الله عليه وآله بخمسة اشهر وطرح نفسه على العباس
ليشفع الى رسول الله صلى الله عليه وآله فعفى عنه ثم شفع اليه ليكون من جملة خمسة عشر يكتب له الرسايل انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول ما ذكر ان معوية كان يدعي انه احق بالخلافة من عمر فلا يبعد هذا لانه كان يدعي انه احق من امير
المؤمنين علي في حياته وايام خلافته فخرج عليه وبغى عليه وقتل جيوش المسلمين وفعل ما فعل مما لا ينبغي ان يذكر لقبحه
وشناعته فلا يبعد ان يدعي مثل هذا في عمر ومن خالف الحق وخاض في الباطل والخطاء يدعي كل ما يكون خطاء ولا
امامة له على المسلمين ولا شرايط في امامته صحت بل اخذ الخلافة والملك عنوة بالسيوف كما قال رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم بعد ذلك يكون ملكا عضوضا والصحيح ان معوية اسلم بعد الفتح
بايام يسيرة انتهى واقول يتوجه عليه ان معوية ادعى احقيته عن عمر حين تقرير الامر عليه ومع ذلك كان ممن صحت امامته
عند جمهور اهل السنة كما مر ولم يبايع علي عليه السلم ذلك اصلا بل كان يعترف ببغي نفسه ونحن نقول فيما ارتكبه من
الحرب والقتال انه يطلب قتلة عثمان بن عفان من بين ايديهم كما اشتهر ومما ينبغي ان ينبه عليه انه يلزم مما ذكره
ههنا واعترف به الناصب من وقوع استسلام معوية بعد الفتح انه لم يكن من صحابة النبي صلى الله عليه وآله
ويوضحه ما رواه ابن بابويه رحمه الله في كتاب عيون اخبار الرضا باسناده الى احمد بن محمد بن اسحق الطالقاني قال حدثني
ابي قال حلف رجل بخراسان بالطلاق ان معوية ليس من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله في ايام الرضا عليه السلم
فافتى الفقهاء بطلاقها فسئل الرضا عليه السلم فافتى انها لا تطلق فكتب الفقهاء رقعة وانفذوها اليه وقالوا له من اين
قلت يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انها لم تطلق فوقع في رقعتهم قلت هذا من روايتكم عن ابي سعيد الخدري
ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لمسلمة الفتح وقد كثروا عليه انتم خير واصحابي خير ولا هجرة بعد الفتح فابطل الهجرة
ولم يجعل هؤلاء اصحابا قال فرجعوا الى قوله عليه السلم قال المص رفع الله درجته ومنها انه روى عبد الله بن عمر قال اتيت
النبي صلى الله عليه وآله فسمعته يقول يطلع عليكم رجل يموت على غير سنتي فطلع معوية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
ان صح هذا فالحكم بانه مات على الكفر ربما اراد انه ترك سنة رسول الله صلى الله عليه وآله في اخذ الخلافة عنوة وقتل علي
في البغي وطلب ما لا يحق له فيما انتهى واقول ان السنة قد جاء بمعنى الطريقة كما في قولهم اهل السنة وبمعنى النافلة المرادفة للمستحب
ولا وجه لحمله ههنا على الثاني لان ترك النافلة مما يشترك فيه جمهور الناس الا من عصمه الله تعالى من الانبياء والاولياء وفي
الحديث من الحكم بتعيين من يموت على غير ذلك والتعجب منه فتعين ان يكون المراد منه الطريقة ولا شك ان من مات على غير طريقة
النبي صلى الله عليه وآله يكون كافرا وارادة ترك طريقة مخصوصة بلا قرينة مخصصة للعموم تحكم محض فقوله صلى الله عليه وآله
يموت على غير سنتي نظير قوله فليمت ميتة جاهلية ولا يفهم من شيء منهما في عرف اهل اللسان الا الموت على الكفر والله
بارئه قال المص رفع الله درجته ومنها ان النبي صلى الله عليه وآله كان ذات يوم يخطب فاخذ معوية بيد ابنه يزيد وخرج ولم
يسمع الخطبة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لعن الله القايد والمقود اي يوم يكون لهذه الامة من معوية ذي الاستاه و
قال الناصب خفضه الله اقول لا شك ان يزيد بن معوية لم يكن في زمن النبي صلى الله عليه وآله وانه تولد بعد موته يزيد بن
ابي سفيان وهو مات في طاعون عمواس في زمن عمر بن الخطاب فالله اعلم بحقيقة هذا الخبر انتهى واقول الظاهر ان المشهور من

ما عصر يزيد عليه اللعنة مع الحسين عليه السلام لاجل امرأة كان يزيد ان يتزوجها يزيد فسبقه الحسين عليه السلام انه عليه اللعنة
كان من اول انه عليه السلام ثم تسمية اللعين في زمان عمه باسمه غير مستبعد فان بعض الناس يسمي ولده في زمان حيوة
باسمه وربما يحصل لبعض الناس من الولد فيرغب في وضع اسمه على بعض من اولاد اخوانه ابقاء لذكره بينهم
فيلتمس من احدهم ذلك في ايام حيوته وحيث لم نسمع من يزيد بن ابي سفيان وجود عقب احتمل ان يكون تسميته
اخيه في حيوته باسمه من هذا القبيل ولو سلم بعد ذلك كله فهذه الرواية مذكورة في كتاب ربيع الابرار للزمخشري
يكفي ذكره فيه وفي امثاله لاحتجاج المص به كما مر مرارا وان لم يكن معتقد العفة ثم اقول لو ثبت ان يزيد بن معوية عليه
اللعنة لم يولد في زمان النبي صلى الله عليه وآله فيمكن ان يوجه ذلك بان لفظ ابنه غلط من الناسخ وانما كان اخيه فبدله
بابنه لاشتهار يزيد لابن معوية لا غير عند الناس والله تعالى اعلم قال المص رفع الله درجته ومنها انه سب امير
المؤمنين عليه السلام مع الايات التي نزلت في تعظيمه وامر الله تعالى النبي صلى الله عليه وآله بالاستعانة به على الدعاء يوم المباهلة
وبمواخاة النبي صلى الله عليه وآله واستمر سبه ثمانين سنة الى ان قطعه عمر بن عبد العزيز وفيه قال ابن سنان الخفاجي
رحمه الله شعر قال شعر اعلى المنابر تعلنون بسبه * وبسيفه نصبت لكم اعوادها * انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول اما سب امير المؤمنين نعوذ بالله من هذا فلم يثبت عند ارباب الثقة وبالغ العلماء في انكاره وتوجيهه حتى ان
المغاربة وضعوا كتبا ورسايل وبالغوا فيه كمال المبالغة وانا اقول شعر من يكن تاركا ولاء علينا * لست ادعوه
مؤمنا وزكيا * كيف يرى الاثام يذكر سبا * للذي كان للنبي وصيا * ليس قولي لقائل السب الا * لعن الله من يسب عليا
واقول فيه ان اهل العراق اعلم بما جرى في ديارهم وجوارهم من المغاربة فلا يقابل رعيتهم برواياتهم روايات اهل العراق
وما والاهما قال المص رفع الله درجته ومنها انه سم مولانا الحسن عليه السلام وقتل ابنه يزيد مولانا الحسين عليه السلام ونهب
نساءه وهدم الكعبة ونهب المدينة واخافهم وكسر جده ثنية النبي صلى الله عليه وآله واكلت امه هند كبد حمزة
فانا ادري كيف العقل الذي قاد من حالات بهذه الرذائل الى متابعته انتهى وقال الناصب خفضه الله نعم اقول من رضي
بمتابعة معوية ومن يجعله اماما حتى يشنع عليه ابن المطهر وقد ذكرنا انه من الملوك وليس علينا ان نذب عنه انتهى
واقول قد نقلنا سابقا من كتاب الصواعق لابن حجر ان الراضي بامامة معوية ومتابعته هم جمهور اهل السنة وان
انكار الناصب لامامته انما هو لبعض ما ذكرناه من المصالح وقد صرح بذلك الغزالي في الاصل العاشر بحث الامامة
من كتابه المشهور الموسوم بقواعد العقايد فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه نزل في حقه وحق ابنه
والشجرة الملعونة في القرآن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الآية اختلف في شان نزولها قال بعض نزل
في رؤيا رسول الله صلى الله عليه وآله وانه راى في الرويا ان اولاد مروان كانوا ينزون على منبره ولم يذكر احد من علماء السنة
انه نزل في معوية انتهى واقول المروي في تفسير فخر الدين الرازي امام اهل السنة وفي تفسير النيسابوري وغيرهما
عن ابن عباس ان الشجرة الملعونة بنو امية وهو يشمل معوية وانسابه واصوله وفروعه وكفى بذلك حجة للمص على ان ما رواه
الناصب من ان المراد اولاد مروان وان كان يفيده في خروج معوية لكن يضره في دخول عمر بن عبد العزيز وقد قرر ان
في تاويل روايات اثنى عشر خليفة من قريش ان من جملتهم عمر بن عبد العزيز فتأمل قال المص رفع الله درجته ومنها ان



الحافظ ابا سعيد اسمعيل بن علي السمان الحنفي ذكر في مثالب بني امية والشيخ ابو الفتوح جعفر بن محمد الهمداني في
كتابه بهجة المستفيد ان المسافر بن عمرو بن امية بن عبد شمس كان ذا جمال وسخاء فعشق هندا وجامعها سفاحا فاشتهر
ذلك في قريش وحملت هند فلما ظهر السفاح هرب مسافر من ابيها عتبة الى الحيرة وكان فيها سلطان العرب عمرو بن
هند وطلب عتبة ابو هند ابا سفيان ووعده بمال كثير وزوجه ابنته هندا ووضعت بعد ثلاثة اشهر معوية ثم ورد ابو سفيان
على عمرو بن هند امير العرب فسأله مسافر عن حال هند فقال اني تزوجتها فمرض مسافر ومات انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول قد قدمنا تفصيل هذه الحكاية على ما ذكره المعتمدين من ارباب التواريخ وطي هذه الحكايات والمثالب لا يثبت الا
اولى وانسب بطريق الاسلام انتهى واقول قد تقرر في الاصول ان الجرح مقدم على التعديل واثبات صحة الاعتقاد على
من حكى عنهم الناصب دون غيرهم اصعب من خرط القتاد قال المص رفع الله درجته ومنها ما رواه صاحب كتاب الهاوية
ان معاوية قتل اربعين الفا من المهاجرين والانصار واولادهم وقد قال النبي صلى الله عليه وآله من اعان على قتل
مسلم ولو بشطر كلمة لقي الله يوم القيمة مكتوبا على جبهته آيس من رحمة الله وعنه عن ابن مسعود لكل شيء آفة وآفة هذا
الدين بنو امية والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى فلينظر العاقل المنصف هل يجوز له ان يجعل مثل هذا الرجل واسطة
بينه وبين الله تعالى وانه يجب طاعته على جميع الخلق وقد نقل الجمهور اضعاف ما قلناه وقد كان ظلم معوية معروفا عند
كل احد حتى النساء وروى الجمهور ان اروى بنت الحارث بن عبد المطلب دخلت على معوية في خلافته بالشام وهي يومئذ
عجوز كبيرة فلما رآها قال مرحبا بك يا خالة فقالت كيف انت يا ابن اخي لقد كفرت النعمة واسأت لابن عمك الصحبة
وتسميت بغير اسمك واخذت غير حقك بلا بلاء كان منك ولا من آبائك بعد ان كفرتم بما جاء به محمد صلى الله عليه و
آله فاتعس الله منكم الجدود واصعر منكم الخدود حتى رد الله تعالى الحق الى اهله وكانت كلمة الله هي العليا ونبينا هو المنصور
على كل من ناواه ولو كره المشركون فكنا اهل البيت اعظم الناس في هذا الدين بلاء وعن اهله غناء وقدرا حتى قبض الله تعالى نبيه
مغفورا ذنبه مرفوعة منزلته شريفا عند الله مرضيا فوثب علينا بعده بنو تيم وعدي وبنو امية فانت تهتدي بهداهم وتقصد
لقصدهم فصرنا فيكم اهل البيت بمنزلة قوم موسى في آل فرعون يذبحون ابناءهم ويستحيون نساءهم وصار سيدنا
فيكم بعد نبينا بمنزلة هرون من موسى حيث يقول يا ابن ام ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلم يجمع بعد رسول الله
صلى الله عليه وآله شمل ولم يسهل وعث وغايتنا الجنة وغايتكم النار فقال لها عمرو بن العاص ايتها العجوز الضالة اقصري
من قولك وغضي من طرفك قالت من انت قال انا عمرو بن العاص قالت يا ابن النابغة اربع على ظلعك واعن بشأن نفسك
ما انت من قريش في لباب حسبها ولا صحيح نسبها ولقد ادعاك خمسة من قريش كلهم يزعم انك ابنه ولقد رأيت امك
ايام منى بمكة تكسب الخطية وتتزن الدراهم من كل عبد عاهر هائج وتتالف عبيدنا فانت بهم اليق وهم بك اشبه
منهم والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى ووقايعه الردية اشهر والله تعالى اعلم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا
ان هذه الحكايات والاخبار التي لم يصح بها رواية ولم يعلم صحتها برهان ترك ذكرها اولى واليق سيما انها متضمنة
لنشر الفواحش وعظام هذه الجماعة رميمة ولم يبق لهم آثار ولم يكن احد يدعي حقيتهم ولا امامتهم حتى يكون متعلقا
بامر من امور الدين وليتصف المنصف ان ترك نشر الفواحش والاقلام بها اولى سيما لطائفة مضت الدهور على آثارهم

جرت النزاع على مكان ديارهم انتهى واقول قد بينا مرارا ان المص لم ينقل رواية الا من كتب اهل السنة وما ذكره
ههنا من رواية بنت الحرث فقد رواها ابن عبد ربه من كبار اهل السنة والجماعة في الجزء الاول من كتاب العقد وما
ذكره الناصب من المواعظ الباردة والنصائح الغير الواردة انما نشاء من عجزه من الجواب ولا نفع له في تبايع الفساد
والكشف عن فضايح اهل النفاق استبصارا لاهل الارتياب وردع لهم عن متابعة هولاء الاذناب ويوفق في
ذلك نيل الثواب قال المص رفع الله درجته المطلب الخامس فيما رواه الجمهور في حق الصحابة روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
في مسند سهل بن سعد في الحديث الثامن والعشرين من المتفق عليه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول انا فرطكم
على الحوض من ورد شرب ومن شرب لم يظماء ابدا وليردن على اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم قال ابو حازم
فسمع النعمان بن ابي عياش وانا احدثهم هذا الحديث فقال هكذا سمعت سهلا يقول فقال فقلت نعم قال وانا اشهد على ابي
سعيد الخدري لسمعته يزيد فيقول انهم من امتي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن بدل بعدي
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد شرع من ههنا في مطاعن الصحابة رض ونحن نذكر قبل الشروع فيما ذكره شمة من
مناقب الصحابة الثابتة بالاية تعالى فنقول مذهب عامة العلماء انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله
تعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا
يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا
سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الايات
الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول قد احبهم واثنى عليهم في احاديث كثيرة منها قوله عليه السلام خير القرون
قرني ثم الذين يلونهم ومنها قوله صلى الله عليه وآله لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد
احدهم ولا نصيفه ومنها قوله اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم
فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح
منها ما روى في الصحاح عن ابي بردة فقال رفع يعني النبي صلى الله عليه وآله راسه الى السماء وكان كثيرا ما يرفع راسه الى
السماء فقال النجوم امنة السماء فاذا ذهب النجوم اتى السماء ما توعد وانا امنة اصحابي فاذا ذهبت انا اتى اصحابي ما يوعدون
واصحابي امنة لامتي فاذا ذهب اصحابي اتى امتي ما توعدون وفيها عن عبد الله بن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله
عليه وآله اكرموا اصحابي فانهم خياركم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد
ولا يستشهد الا من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد الحديث وعن
جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وآله قال لا يمس النار مسلما رآني ورأى من رآني وعن عبد الله بن معقل قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي
ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله تعالى فيوشك ان يوخذه وعن انس بن مالك قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله مثل اصحابي في امتي كالملح في الطعام ولا يصلح الطعام الا بالملح وعن بريدة عن ابيه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله ما من احد من اصحابي يموت بارض الا بعث قائدا ونورا لهم يوم القيمة والاخبار في هذا الباب



كثيرة لا تحصى ثم ان من تامل سيرتهم ووقف على ماثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله
ورسوله لم يتخالجه شك في عظم شانهم وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك عن الطعن فيهم ورآى ذلك
مجانبا للايمان ونحن انشاء الله تعالى نذكر كل ما طعن به هذا الرجل الضال ونجيب عنه على ما اقتضاه انشاء الله تعالى فنقول
ما روى من الجمع بين الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا تدري ما احدثوا بعدك فاتفق العلماء ان هذا في
اهل الردة الذين ارتدوا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وهم كانوا اصحابه في حيوته ثم ارتدوا بعده ويدل عليه
والاخبار التي سنذكر بعد هذا ولا شك ان هذا لم يرد في شان جميع اصحاب محمد بالاجماع لان فيهم من لم يتغير ولم يبدل
بعده بلا خلاف فهو من اهل النجاة بلا نزاع فان اريد به من بدل بعض التبديل ولم يبلغ الارتداد فليس في الاصحاب الا
من بدل بعض التبديل فرجع الوعيد الى الاكثر فلزم ان لا يهتدي امة محمد صلى الله عليه وآله الا النفر معدود في كل عصر من الاعصار
وهذا ينافي ما ذكره رسول الله صلى الله عليه وآله من كثرة امته يوم القيمة وانه يباهي بهم الامم كما ورد في صحاح الاحاديث
وان اريد به التبديل الى حد الكفر فهو غير المدعى فلزم من هذه المقدمات ان هذا الحديث وامثاله في هذا الباب وارد
في شان اهل الردة كما قاله العلماء انتهى واقول لا فائدة في ذكر الناصب لما فصله من الايات اذ ليس المراد منها جميع الصحابة
كما سنبينه ولا دلالة لها على مدح جميعهم فلا دلالة فيها على خصوص بعض الصحابة الذين وقع النزاع فيهم على التعيين وعلى
تقدير دلالة بعضها على بعضهم فقد وقع منهم بعد النبي صلى الله عليه وآله ما صار سبب الاحباط ما صدر عنهم من محاسن
الاعمال وبعد ارتدادهم ورجوعهم قهقرى كما ينادي عليه ما ذكره المص ههنا من حديث الحوض وما سينقله من
البخاري وغيره والشيعة انما يطعن على بعضهم من اجل ما صدر عنهم من المخالفة ثانيا لا لوقوع بعض الاعمال الحسنة
سابقا مثلا رضاء الله تعالى عن اهل بيعة الرضوان انما وقع لبيعتهم مع النبي صلى الله عليه وآله على الموت وتعاهدهم
فاذا اخلوا بذلك ونكثوا ذلك العهد استحق الرضا كما قال تعالى ومن نكث فانما ينكث على نفسه الاية وبالجملة رضا الله
عن احد في فعل خاص لا يستدعي رضاه عن فاعله دايما كما زعمه الناصب واصحابه على ان الاية الاولى غير شاملة لابي بكر
وعمر لانهما ليسا من المهاجرين الاولين كما زعمه الناصب بل المهاجرون الاولون هم الذين هاجروا الهجرة الاولى وهي هجرة
الى رسول الله صلى الله عليه وآله في حصاره بمكة حين حاصرت قريش بني هاشم مع رسول الله صلى الله عليه وآله في شعب ابي طالب
اربع سنين والامة مجمعة على ان ابا بكر وعمر لم يكونا معهم في ذلك الموطن فكيف يدعون بالباطل انهما من المهاجرين
الاولين ويؤيد ما ذكرنا من ارادة الخصوص في تلك الايات ما رواه ابو نعيم عن ابن عباس ان المراد بالسابق في قوله تعالى
السابقون السابقون اولئك المقربون علي بن ابي طالب عليه السلام وروى ابن المغازلي الشافعي عن مجاهد عن ابن عباس في تفسير الاية
انه قال سبق يوشع بن نون الى موسى وسبق شمعون الى عيسى وسبق علي بن ابي طالب الى محمد صلى الله عليه وآله واما الاحاديث
فلا فائدة في نقلها سوى تكثير السواد وتضييع المداد اذ كلها موضوعات عند الشيعة الا اذا وافق شيئا من الاحاديث
المذكورة في كتب الشيعة وهذا غير متحقق فيما ذكره الناصب ههنا على ان الحديث الاول مما ذكره مردود بما قاله بعض
من ان مضمونه مخالف لحقايق النقل خارج عن العقل والحكمة وذلك لانه ان كان خيرتهم وفضلهم من جهة تقدم
خلقهم في الازمنة المتقدمة لما بعدها فكذا لزم ان امة محمد صلى الله عليه وآله ليس افضل من الامم التي مضت قبلها

محمد ليس افضل من الانبياء عليهم السلم الذين تقدموه قبل عصره وكان الواجب على طرد هذه العلة ان يكون كل امة
افضل من التي باتت بعدها فقد اوجبوا اخر الامم افضل ممن تقدمهم وآخر الانبياء افضل ممن تقدمه كان لا معنى لهذا
في تفضيل القرن الاول على القرن الثاني من هذه الجهة بل يجب في النظر والتمييز وما يلزم من احوالهما نقل الينا من سيرة
من تقدم عصرنا هذا ان يكون من تأخر افضل ممن تقدم منهم وذلك انا وجدنا القرن الذي كان في عصر الرسول والقرن الذي
كان بعدهم والقرن الثالث ممن كان في عصر الفراعنة والطواغيت من ملوك بني امية الذين كانوا يقتلون اهل بيت
الرسول ويسبون امير المؤمنين عليه السلم ويلعنونه على المنابر واهل عصرهم من فقهائهم وحكامهم وغير ذلك منهم فهم على
ذلك متبعون وبافعالهم مقتدون وبامامتهم قائلون ولهم على ذلك معينون بوجوه المعونة من حامل سلاح الى حاكم
الى خطيب الى تاجر الى غير ذلك من صنوف الامة واسباب المعونة ولسنا نجد في عصرنا هذا من كثير من ذلك شيئا يجري
على اهل عصرنا هذا الرغبة من ذلك والذم لفاعله والتبري من كثير منه الان لا يظهر مذهب بينهم فيجب ان يكونوا في حق
النظر افضل من اهل ذلك العصر الذي كانت هذه صفتهم فان قالوا ان اهل عصر الرسول لاجل مشاهدتهم له وكونهم
معه افضل وكذلك سبيل من شاهدهم من بعد الرسول من التابعين ونقلوا الينا العلوم والاخبار عنهم كانهم
قيل لهم اليس كل من تقدم خلقته في ذلك العصر فهو بفعل الله تعالى فلا حمد المتقدم في تقدم خلقته ولا صنع له في ذلك
ولا فضل يحمد عليه ولا يذم [illegible] فلابد من نعم فيقال لهم افتقولون ان الله تعالى يحمد العباد على افعاله ويذمهم عليها
قالوا فلك جهلوا عند كل [illegible] فهم وكفى بالجهل لصاحبه خزيا وان قالوا لا قيل لهم فاذا كان كذلك وجب في حق النظر
ان يكون من شاهد الرسول ورأى الدلائل من العلامات والمعجزات وظهر له البرهان واسفر له البيان بيقين الشبهة
في القرآن لا عذر له في تقصيره عن حق ولا دخول في باطل فان الحجة بذلك الزم وعليه اوجب وكان من اشكل عليه شيء منهم
في تفسير آية وتحقيق معنى في كتاب الله او سنة يرجع في ذلك الى الرسول فاثبت له الحق منه واليقين ونفى عنه الشك
الريب فمن تعمد منهم بعد هذا الحال الى خلاف الواجب كان حقيقا على الله ان لا يقبل [illegible] عذره
واما من كان في عصرنا هذا الذي قد اختلفت فيه الاقاويل وتضادت المذاهب وتشتتت الاراء وتباينت الاهواء
المعارف ونقصت البصائر وعدمت التحقيقات اذ ليس من يرجع اليه من اهل الفضلة ممن صفته في تحقيق
الاشياء صفة الرسول فيثبت لنا اليقين وينزع عنا الشك فيما [illegible] بل القول الواجب
ان من يرتكب من اهل هذا العصر بمائة ذنب اعذر ممن ارتكب في ذلك العصر ذنبا واحدا لا اوقعت ان من استبصر في
هذا العصر في دينه فشغل نفسه لمعرفة بصيرته حتى عرف من ذلك ما يحاجه بتوفيق الله فيما سعى له من الطلب افضل
من غيره مستبصر كانوا في ذلك العصر لقلت حقا ولكان صدقا واذا كان الحال على ما وصفت فيجب ان يكون مستبصر
افضل مستبصرهم اذا كان البرهان قد قطع عذرهم والبيان قد ازاح عللهم [illegible] لاسماعهم صباحا ومساء ومشاهدتهم
اياه بابصارهم من غير تكلف يحتمل فيه ذهن الحكيم ويطيش فيه قلب العليم ويذهل معه عقولهم ويزول عنهم الفهم
حتى يسع الشاعر منا الدهر الطويل يقطع المسافة ويجوب البلدان الشاسعة [illegible] ويخضع لكل صاحب سؤال
اما ان يهلك فلم يدرك البغية واما ان يمن الله عليه بالبصيرة بعد جهد جهيد وعناء شديد وتعب كديد مع تقية



المستبصرين وخوف العارفين من الظهار بذلك للطالبين [illegible] فاي ظلم او اي جور ابين من ظلم تفضيل اولئك
عليهم ان يكونوا دونهم لكم بين من استبصر في دينه بنصرة [illegible] كل بغي ويثبت معه كل يقين من بيان النبي صلى الله عليه
وآله المرسل وبرهان الكتاب المنزل وبين من يستبصر في دينه باخبار متضادة واقاويل مختلفة وبيان غير شاف وبرهان
غير كاف حتى يبصر ويطلب ويميز وينظر ويعتبر ويختبر [illegible] ويتعب بدنه ويتصاغر نفسه وتذلل قدمه
هل هذا الا جور ممن قايله وظلم ظاهر من موجبه حق على الله ان يوجب لمستبصري اهل هذا العصر بما وصفنا من احوالهم
اضعاف ما يوجب لمستبصري اهل ذلك العصر ولا يعدل الله الا من ظلم وقال الله لا يظلم وان قالوا ان الله عز وجل قد قال في
كتابه السابقون السابقون اولئك المقربون قلنا لهم قد قال الله عز وجل بحسب قائله ولا مرية في ذلك بين واضح والحكمة فيه مستقيمة
وذلك ان السابق لا يجوز في الحكمة ان يقع في الايمان الا من اهل العصر الحاضرين الشاهدين لمن بعث الله اليهم السابق
مخالفة الحكمة وفي العدل التي بالسابق التعيين قوم حلمهم وتمكنهم من احوال الاجابة وبين قوم لم يخلفهم هذا ظاهر الفساد وحيد
من الرشاد ويبين المحال قطع المقال لكنه عز وجل سابق بين الحاضرين من اهل عصر الرسول ولعمري ان من سبق منهم الى الايمان
افضل واجل واقرب منزلة واعلى درجة ممن لحق من بعده فلا ينكر هذا دونهم ولكن المنكر قول من زعم ان الله يمن من خلق
ومن لم يخلق فمن قال ان الصحابة قد سبقوا الى الايمان ويريد بذلك تقدمهم في عصرهم وتأخر عصرنا عن عصرهم فيما قلم من
خلقهم وتأخر من خلقنا فذلك كلام مجهول وقول قبيح لكان من تقدم ايضا من الامم والاعصار التي كانت قبل الصحابة كانوا
متقدمين على الصحابة كانوا [illegible] باعصارهم سابقا من آمن منهم على من دون الصحابة وتقدم خلقهم عليهم
ليس في ذلك فضل لهم على من جاء بعدهم ومن قال ان الصحابة سبقوا بالايمان لمعنى التسابق بيننا وبينهم الى الايمان فكان
لهم بسبقهم ذلك الفضل علينا لاجل تأخرنا عنهم كان ذلك في المحال [illegible] الان تأخرنا عن عصرهم من فعل الله لا من فعلنا
الا ان [illegible] على افعاله ولو كان [illegible] الصحابة علينا فضل في ايمانهم بتقدمهم علينا في الاعصار والخلق لوجب على هذه
القضية ان يكون ايمان من تقدمهم من الامم السالفة افضل من ايمان بتقدمهم عليهم في الاعصار فلما كانوا ينفون ذلك
ويوجبون الفضل لامة محمد صلى الله عليه وآله على من تقدمهم من الامم كان عليهم تفاضل اوائل هذه الامة على اواخرها
فاسد [illegible] ما اطلقه عن ايهم في مذهبنا لكنا نقول ان اهل كل عصر يتفاضلون بينهم [illegible] من سبق منهم الى الايمان فهو
افضل ممن تأخر عنهم ثم لحق بالسابق فيه من اهل عصره ولسنا نفضل بين اهل عصر الرسول على من جاء بعدهم في الاعصار
المتأخرة ولا نفضل اهل الاعصار المتأخرة على من تقدمهم لكنا نفاضل بين اهل كل عصر بعضهم على بعض بما وصفنا من السبق
الى الايمان دون ان يكونوا فاضلين على من تقدمهم ولا على من تأخر عنهم فهذا جملة ما يتعلق به اهل الغفلة والضلالة مع ما
فيه من الوهم والجهالة الظاهرة بما قررناه لك من الادلة واما الاحاديث الباقية فيجب عليها ان من البين انه لم يرد
من لفظها حكاية [illegible] جميع الاصحاب حتى الفاسق منهم قطعا كوليد بن عقبة ومعاوية واضرابهم بل الصلحاء الفضلاء المتقين
منهم واذا لزم التخصيص فلم لا يجوز ان يكون المراد منهم اصحابه من اهل بيته كما يدل عليه حديث لا تسبوا اصحابي فان الله
[illegible] احدا كان [illegible] اصحاب النبي صلى الله عليه وآله [illegible] قوله صلى الله عليه وآله اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي
هذا الحديث يوافق ما وقع صريحا في حق علي وفاطمة عليهما السلم من ان بغضهم بغض النبي صلى الله عليه وآله وايذاءهما ايذاؤه

وقد مر وكذا ما نقله من حديث ابي برزة ويوافق ما نقله المص سابقا في شان اهل البيت عليهم السلم عن مسند احمد بن حنبل
قوله صلى الله عليه وآله النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل
الارض وكذا الحديث الذي رواه عن عبد الله بن عمر بن الخطاب يمكن انطباقه على اهل البيت عليهم السلم بحمل الجماعة الذي
فيه عليهم السلم ولعل الناصب التابعين لسنة معوية الداخلين في جماعته لما سموا انفسهم اهل سنة وجماعة
وتعجبوا انفسهم اكثر جموعا وافرادا واوفر اعدادا واعظم سوادا يدعون ظهور ذلك في انفسهم ويتابعون لذلك بما رووه
من قوله عليه السلم عليكم بالسواد الاعظم وانت خبير بما قررناه مرارا ان العقل والنقل شاهدان على بطلان ما زعموه وان الشيعة
وان كانوا اقل جموعا وعددا لكنهم اكثر جماعة وعددا وكيف لا وحيث ارى قوم موسى عليه السلم بقوله ومن قوم موسى امة
انه كان على الحق والجماعة على الباطل ونقل الطيبي في شرح المشكوة عن سفيان الثوري في تفسير لفظ الجماعة الواقعة في بعض
الاحاديث انه قال لو ان [illegible] على راس جبل لكان هو الجماعة واما ما ذكره الناصب بقوله من تامل سيرتهم ووقف على
ماثرهم وتعجبهم في الدين وبذلهم الانفس في نصرة رسول الله صلى الله عليه وآله لم يختلجه شك في عظم شانهم وبراءتهم
عما ينسب اليهم المبطلون الكفرة ففيه ان التامل بمجرد ما وقع عنهم من بعض الآثار الحسنة في زمان استقامتهم لا يكفي في
عدم اختلاج الشك في عظم شانهم في جميع الازمان ولعمري ان الشك والارتداد فان من تامل في سورة بني اسرائيل
من اولاد الانبياء المولودين على فطرة الاسلام وجدهم في نصرة نبيهم موسى عليه السلم في مقاتلة فرعون اللعين لا يشك في عظم
شانهم ذلك الوقت لكن لا يبقى من الشك ما اخبر الله تعالى من ارتدادهم بعد ذلك واتباعهم للسامري وعبادتهم العجل
وقصدهم لقتل هرون عليه السلم وقد اخبرنا النبي صلى الله عليه وآله بانه سيقع في امتي كل ما وقع في الامم السالفة حذو النعل بالنعل
والقذة بالقذة وفي رواية سيذكرها المص فيما بعد من الجمع بين الصحيحين لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا
بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم واما ما ذكره من ان المراد بما في حديث الحوض من الاصحاب الذين احدثوا بعده
صلى الله عليه وآله فيعلوا اهل الردة الذين ارتدوا بعد النبي صلى الله عليه وآله وانهم كانوا اصحابه في حيوته ففيه ما مر نقله
عن ابن حزم وغيره من اصحاب الناصب المرتد من ان الذين منعوا ابا بكر عن اداء الزكوة اليه حتى سماهم باهل الردة لم يكونوا
مرتدين بل كانوا يدعون الردة على ابي بكر بارتكابه ما لا يستحق من الخلافة والامامة معللين امتناعهم عن اداء الزكوة
اليه بذلك فمن اين جعل اولئك الاصحاب الحاضرين في المدينة الذين غلب عليهم النفس الامارة حتى غصبوا عن اهل بيت نبيهم
الامامة والامارة احق بالامر ام هؤلاء الصحابة الساكنين في البادية القانعين بلبن البعير المربوبين الا ما من حق
لتقدم البعير بتقدمهم من نار السعير ولا نزاع ان الاكثر الاولين من قريش والاكثر الاخرين من [illegible] الجيش
وقد عرفت ان مراد النبي صلى الله عليه وآله من قوله الائمة من قريش بني هاشم لكن غلب عليهم القادر الغاشم قال المص
رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه في الحديث الستين من مسند عبد الله بن عباس
رض قال ان النبي صلى الله عليه وآله قال الا انه سيجاء برجال من امتي فيؤخذ بهم ذات الشمال فاقول يا رب اصحابي فيقال
انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول كما قال العبد الصالح وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت
انت الرقيب عليهم وانت على كل شيء شهيد ان تعذبهم فانهم عبادك قال فيقال لي انهم لم يزالوا مرتدين على اعقابهم



منذ فارقتهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد وقع التصريح في هذا الحديث على ما ذكرنا ان المراد منهم اهل
الارتداد الذين ارتدوا بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وقاتلهم ابو بكر انتهى واقول من المعلوم ان من اتهمهم ابو بكر
بالردة لامتناعهم عن اداء الزكوة اليه كانوا يؤذنون ويصلون ويتكلمون بالشهادتين ولهذا قال ابو بكر والله لو منعوني
عقالا لقاتلتهم ولم يقل والله لو لم يتكلموا بالشهادتين او لم يرجعوا الى الاسلام لقاتلتهم لكنهم لما انكروا خلافة ابي بكر
امتنعوا عن اداء الزكوة اليه لا انهم استحلوا منع الزكوة مطلقا ولهذا فرق [illegible] بينهم واوقفها الى ان
تقرر امر الخلافة على ان [illegible] على تقدير استحلالهم الزكوة كانوا قائلين بالشهادتين كما روي عنهم فاطلاق
الردة عليهم لو صح كان باعتبار انكارهم للزكوة التي هي من ضروريات الدين ولم لا يجوز ان يكون الردة على الصحابة
الغاصبين للخلافة المتظاهرين بالاسلام القائلين بالشهادتين ايضا باعتبار انكارهم بعض ضروريات الدين وهو خلافة
علي عليه السلم الثابت عندهم بالنص الجلي في يوم الغدير وغيره كما عرفت ثم المتبادر من لفظ الاحداث في انك لا تدري ما احدثوا بعدك
ان يكون فعلا كغصب خلافة النبي صلى الله عليه وآله و[illegible] اهل بيته و[illegible] على فاطمة
لا ما يكون تركا كمنع الزكوة عن ابي بكر وايضا قوله انهم لم يزالوا مرتدين على اعقابهم يدل على طول مدة المرتدين واستمرارهم و
هذا انما يظهر في غاصبي الخلافة دون طوايف العرب الذين امتنعوا عن الزكوة فان ذلك لم يمتد الا الى شهرين او ثلثة واين
ما اشترط في الصحابي من [illegible] الدنيا بالايمان وقد خرج هؤلاء الذين امتنعوا عن الزكوة من كونهم صحابيا لانهم [illegible]
[illegible] في اعتقاد الناصبية والظاهر من اطلاق لفظ صحابي في الحديث من كان معروفا بذلك عنده
صلى الله عليه وآله ومن [illegible] ارتداد لم يخرج به من الصحابية بل من لم يحصل الردة في اسلامه عند بعض المحدثين بل من روى
الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله كما شرط بعضهم بل من اقام عنده صلى الله عليه وآله سنة او سنتين وغزا غزوة او غزوتين
كما شرطه بعض آخر وهذه الشرايط مما لم يتحقق في اكثر الممتنعين عن اداء الزكوة الى ابي بكر ان قلت ان اطلاق الصحابي على
من [illegible] قد يقع باعتبار ما كان قلت هذا مجاز والاصل خلافه ولهذا قلنا والظاهر من اطلاقه [illegible]
كما تعلم من نحو كلام المص وتصريح كلام بعض علماء مذهبه في غير هذا الموضع اعتقاد ان الذين غصبوا الخلافة من علي ع
وخرجوا عليه [illegible] كانوا في زمان النبي صلى الله عليه وآله من المنافقين [illegible] الاحاديث المذكورة على انهم
ارتدوا بعد النبي صلى الله عليه وآله اذ لا يعني الارتداد المنافق لانه كافر باطنا قلنا لما كان نفاقهم في ايام النبي صلى الله عليه وآله
[illegible] من اصول الامامة [illegible] ولم يظهر ذلك الا بعد النبي صلى الله عليه
وآله حكم بوقوع الارتداد منهم بعده فانهم بعد وفاته عليه السلم غصبوا الخلافة عن امير المؤمنين وخرجوا عليه ولم [illegible]
[illegible] النبي صلى الله عليه وآله في حقه من النص الجلي والخفي ونقضوا البيعة والعهد الذي احكمه الله تعالى ورسوله
وجعلوا قلادة في رقابهم وربقة في اعناقهم كما نطق به الكتاب والسنة وحققناه في المقدمة [illegible]
[illegible] عليهم ما نزل في حقه عليه السلم من الآيات واخذ البيعة والعهد منهم [illegible] عليهم بامير المؤمنين [illegible]
[illegible] بمجامع قلوبهم وحسد [illegible]
[illegible] بواطنهم [illegible]

حتى يتقدمون فلما فقد صلوات الله عليه من بين اظهرهم كانت طلايع كدورتهم على صفحات ظواهرهم ابدت
خبيريات تكليفه صلى الله عليه وآله بهذا الامر الذي لا تقبله عرق القربة حتى بعضهم على طرف الثمام ولم يجمع فيهم
رشدا كان الشق واشد عليه من جهاد الكافرين بالسيف علما منه صلى الله عليه وآله بصعوبة هذا الامر على القوم وان
حز الرقاب كان اهون عليهم من اصابة هذا المصاب كما روت في المشكوة من قوله عليه السلام ان امرتم عليا ولا اراكم فاعلين
سلك بكم سبيل الهداية وكما حكى عن بعضهم انه قال عند نزول آية الغدير واظهار النبي صلى الله عليه وآله ورفعها في
شان خلافة حضرة الامير اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم
لعله قال بصعوبة هذا التكليف عليه صلى الله عليه وآله بالغ في تبليغ خلافته بقوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من
ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالاته والله يعصمك من الناس فانه سبحانه قد علق بقبول ما علقه فيه حبطه وجهد
وقاسى فيه كل ما تكلفه من تبليغ جميع الاحكام على تبليغ هذا الحكم بما علم جل جلاله خوفه منه وتحذره من تبليغه هذا
الحكم تجعيه على الاقدام على هذا الامر الشاق والثانات المطمئن بقوله والله يعصمك من الناس قال المصنف رفع الله قدره
وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ايضا في الحديث الحادي والثلاثين بعد المائة من المتفق عليه من مسند انس بن مالك
قال ان النبي صلى الله عليه وآله قال ليردن علي الحوض رجال ممن صاحبني حتى اذا رايتهم ورفعوا الي رؤسهم اختلجوا
فلاقولن اي رب اصحابي اصحابي فليقالن لي انك لا تدري ما احدثوا بعدك وفي الجمع بين الصحيحين ايضا في
الحديث السابع والستين بعد المائتين من المتفق عليه في مسند ابي هريرة من عدة طرق قال قال النبي صلى الله عليه
وآله بينا انا قائم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال هلم فقلت الى اين فقال الى النار والله
قلت ما شانهم قال انهم ارتدوا بعدك على ادبارهم القهقرى ثم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم
فقال لهم هلموا فقلت الى اين فقال الى النار والله قلت ما شانهم قال انهم ارتدوا على ادبارهم فلا اراه يخلص منهم الا
مثل همل النعم وروى نحو ذلك من عدة طرق في مسند اسماء بنت ابي بكر ومن عدة طرق في مسند
ام سلمة رض ومن عدة طرق في مسند سعيد بن المسيب كما نقله في الجمع بين الصحيحين وفي الجمع بين الصحيحين ايضا في مسند
عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله انا فرطكم على الحوض وليرفعن الي رجال منكم حتى اذا اهويت اليهم
لاناولهم اختلجوا دوني فاقول اي رب اصحابي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك وروى نحو ذلك في مسند حذيفة
بن اليمان في الحديث السابع من المتفق عليه وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند ابي الدرداء في الحديث الاول
من صحيح البخاري قالت ام الدرداء دخل علي ابو الدرداء وهو مغضب فقلت له ما اغضبك فقال والله ما اعرف من
امر محمد شيئا الا انهم يصلون جميعا وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الاول من صحيح البخاري من مسند انس بن
مالك عن الزهري قال دخلت على انس بن مالك بدمشق وهو يبكي فقلت ما يبكيك فقال لا اعرف شيئا مما ادركت
الا هذه الصلوة وقد ضيعت وفي حديث آخر منه ما اعرف شيئا مما كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله قيل الصلوة
قال اليس قد صنعتم ما صنعتم فيها وفي الجمع بين الصحيحين في مسند ابي مالك وابي عامر ان النبي صلى الله عليه وآله
قال اول دينكم نبوة ورحمة ثم ملك ورحمة ثم ملك وجبروت ثم ملك عض يستحل فيه الخمر والحرير وفي الجمع بين الصحيحين

في الحديث السادس بعد الثلاثمائة من المتفق عليه من مسند ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله قال مثلي كمثل رجل
استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله جعل الفراش وهذه الدواب التي تقع في النار يقعن فيها وجعل يحجزهن ويغلبنه فيتقحمن
فيها قال فذلك مثلي ومثلكم انا آخذ بحجزكم هلموا عن النار هلموا عن النار فتغلبوني تقتحمون فيها وفي الجمع بين الصحيحين
في الحديث العاشر من مسند ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وآله قال وانما اخاف على امتي الائمة المضلين واذا وقع
السيف لا يرفع منهم الى يوم القيمة ولا تقوم الساعة حتى تلحق حي من امتي بالمشركين وحتى تعبد الفئام من امتي الاوثان
وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث التاسع والاربعين من افراد البخاري من مسند ابي هريرة انه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله لا تقوم الساعة حتى تاخذ امتي باخذ القرون قبلها شبرا بشبر وذراعا بذراع فقيل يا رسول الله كفارس
والروم قال ومن الناس الا اولئك وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الحادي والعشرين من المتفق عليه من مسند
ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو
دخلوا جحر ضب لتبعتموهم قلنا يا رسول الله اليهود والنصارى قال فمن وروى البغوي في كتاب المصابيح وحديث
طويل في صفة الحوض قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله انا فرطكم على الحوض من مر علي شرب ومن شرب لم يظما ابدا
وليردن علي اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم فاقول انهم امتي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول
سحقا سحقا لمن غير بعدي قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الاحاديث بعضه يدل على ان الائمة
بعد رسول الله صلى الله عليه وآله اقول قد ترك الاحاديث التي ذكر فيها اسم الاصحاب كما يحتمل الحمل على ما نقل لكن
يحتمل الحمل على غاصبي الخلافة بل قد ذكرنا سابقا مرجحات ظاهرة الحمل على الاول واستناده من قوله عليه السلام سحقا سحقا
غير بعيد وفي حديث البغوي انه يعني بهم الغاصبين لخلافة النبي صلى الله عليه وآله وميراثه والآكلين لمال الفدك ظلما
وجورا على فاطمة عليها السلام واما الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر فلم يكونوا على الحق بل اعادوه فيما الى الافتقار كما عرفتنا
نوع آخر واما الحديث الذي فيه ذكر الامراء الذين في الامة فهو يشمل بظاهره كل امير سوء والتخصيص بحكم فيشمل الخلفاء
الغاصبين للخلافة التي ترتب عليها كل سوء حتى قيل ان قتل الحسين عليه السلام من متفرعات غصب الخلافة من اهل البيت
عليهم السلام ولو اغمضنا عن ذلك فلا اقل من ان يشمل الناكثين والقاسطين من الصحابة ويحمل ممن اسوء من البغي
منهم ويحمل بقية هذا الطعن من طعنهم في مانعي الزكوة من الاعراب ويحمل التخصيص لغيره البغاة من امراء السوء وهم
غيرهم تابعة الهوى نعوذ بالله من الهوى وما يحمل عليه من الدعاوي الفاجرة وسوء المكابرة قال المصنف رفع الله درجته
وقد نقض الكتاب العزيز وقوع الكبائر منهم وهو الفرار من الزحف فقال الله ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم
تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين وكانوا اكثر من عشرة آلاف نفر فلم يتخلف منهم
الا سبعة انفس علي بن ابي طالب عليه السلام والعباس والفضل ابنه وربيعة وابو سفيان ابنا الحرث بن عبد المطلب واسامة
بن زيد وعبيدة بن ام ايمن وروي ايضا ايمن بن ام ايمن واسلم الباقون الى الاعداء للقتل ولم يخشوا النار ولا العار
وآثروا الحيوة الدنيا الفانية على دار البقاء ولم يستحيوا من الله تعالى ولا من نبيهم وهو يشاهدهم عيانا قال الناصب
خفضه الله اقول ذكر الله تعالى قصة حنين في كتابه العزيز وان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ولوا مدبرين وكان

هل اقتضا وانه تعالى في الحرب يعلم انه رسول الله صلى الله عليه وآله كان لا يولى من انه لا من توهم العساكر وقد
روى في صحيح البخاري عن البراء بن عازب انه قال له رجل افررتم يوم حنين قال لا والله ما ولى رسول الله صلى الله عليه
وآله ولكن خرج اصحابه ليس عليهم كثير سلاح فلقوا قوما رماة لا يكاد يسقط لهم سهم فرشقوهم رشقا ما يكادون
يخطئون فاقبلوا هنالك الى رسول الله صلى الله عليه وآله على بغلته البيضاء وابو سفيان بن الحرث يقود بها فنزل و
استنصر ثم قال انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب قال البراء كنا اذا احمر البأس نتقي به وان الشجاع منا من يحاذي به
يعني النبي صلى الله عليه وآله ويعلم من هذا الحديث ان شبان الصحابة فروا يوم حنين واما الباقون فما ثبتوا
لان البراء نفى الفرار وقال لا والله وايم اختلفوا في العدة الذي ثبتوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله فقيل
ثمانية رجال لا يخالف فيه وانما ابا بكر وقف معه ولم يفارق رسول الله صلى الله عليه وآله في موقف من المواقف انما
لم يقع عصمة الصحابة من الذنوب حتى يصلحها بنفي الفرار والانسان لا يخلو من الذنوب وقد عفى الله عنهم على ما
وقع منهم وقال ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وانزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك جزاء
الكافرين ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء والله غفور رحيم قيل المراد من المؤمنين الذين انزل الله سكينته
عليهم هم الفارون والعجب انه تعالى قبل عذرهم وتاب عليهم وابن المطهر لا يرضى عنهم انتهى اقول لا يخفى ان
هذا الناصب الذي انتصب نفسه لنصرة الاباطيل قد خان في نقل الرواية وبلغ في الخيانة اقصى الغاية حيث نقل
عن صحيح البخاري بعض الرواية ثم اضاف اليه من كلامه وكلام غيره ما جعله هو وهواه واقتضاه رجع نحواه ومع هذا
بدل فيها بعض الكلمات بغيره كما ستنبيه ولهذا ذكرنا ذلك البعض من جملة الرواية احتياطا لاحتمال ان لا يرى الناظر
الذي قد طالع الصحيح احيانا ان ذلك البعض من جملة ما طرق سمعه ووجد ما تضمنه من تلك المطالعة فيظن ان
التتمة ايضا من تلك تكملة لا يرجع لتحقيق الحال الى الاصل فلا يظهر خيانة الناصب عليه فلنذكر ههنا جميع ما رواه
البخاري عن البراء في هذا الباب من كتبه ليطلع الناظرون على خيانة الناصب اللعين ويعرفه من زمرة الملاعين
فنقول قال البخاري حدثنا محمد بن كثير انا سفيان عن ابي اسحق قال سمعت البراء رضي الله عنه وجاء رجل فقال يا ابا عمارة اتوليتم
يوم حنين قال اما انا فاشهد على النبي صلى الله عليه وآله انه لم يول ولكن عجل سرعان القوم فرشقتهم هوازن وابو
سفيان بن الحرث اخذ بغلته البيضاء يقول انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب حدثنا محمد بن بشار [illegible]
شعبة عن ابي اسحق قيل للبراء وانا اسمع اوليتم مع النبي صلى الله عليه وآله يوم حنين فقال اما النبي صلى الله عليه وآله فلا
كانوا رماة فقال النبي صلعم انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب حدثني محمد بن بشار بنا عبد بنا شعبة عن ابي اسحق سمع
البراء وساله رجل من قيس افررتم عن رسول الله صلى الله عليه وآله يوم حنين فقال لكن رسول الله صلعم لم يفر كانت هوازن
رماة وانا لما حملنا عليهم انكشفوا فاكببنا على الغنائم فاستقبلنا بالسهام ولقد رايت النبي صلى الله عليه وآله على بغلته
البيضاء وان ابا سفيان اخذ بزمامها وهو يقول انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب قال اسرائيل وزهير نزل
النبي صلى الله عليه وآله عن بغلته انتهى وقد ظهر بذلك ان الفرار المتيقن قد بدل المفظ سرعان القوم بشبان اصحابه
ليفصل الفرار بالشبان فيفصل شيخه ابا بكر خارجا عن عار الفرار وعليا داخلا في ذلك العار لو فرض وعوض لفظ

شبان

شبان كما في رواية مسلم فنقول ليس المراد تخصيص الشبان والسرعان بذلك بل المراد ان اقدام السرعان والشبان وحملتهم
الى الحرب بلا مبالاة اوجب انكسارهم وانكسارهم اوجب انكسار الباقي وهذا امر معلوم من التواريخ المعتبرة وقد زاد
على كثرة السلاح ليكون عذرا آخر للقوم في ادبارهم مضافا الى ما اقتضته من ان الفرار كان بقضاء الله الى آخره ونسبة العفو
الله تعالى عنهم بعد ذلك ضرورة ان الفرار كانوا معذورين في الفرار لم يكن للعفو تعالى عنهم معنى ثم زاد في وصف الرماة
لا يكاد يسقط لهم سهم وان قوم ما كادوا يخطئون تكيدا لعذر القوم وان رد على الله تعالى في ذلك العفو واما ما نسبه الى البراء
من قوله كنا اذا احمر البأس اتقينا به الى آخره فكلام رواه القاضي عياض المالكي عن علي عليه السلام في باب شجاعة النبي صلى الله عليه وآله
من كتاب الشفاء وقال قال علي عليه السلام انا كنا اذا حمي البأس ويروى اذا اشتد البأس واحمرت الحدق اتقينا برسول الله صلى الله عليه
وآله فما يكون احد اقرب الى العدو منه وكان من اشد الناس يومئذ باسا انتهى وقد الصقه الناصب الى ما رواه قبل ذلك من
كلام البراء في قصة حنين ليوقع في الاوهام ان البراء وسائر القوم كانوا ثابتين يوم انتقل رسول الله صلى الله عليه وآله ولم
ينفصلوا منه ولم يبرحوا ولعمري انه لا يقدم الى مثل هذه الخيانة والتخليط الا من حرم التوفيق واتخذ الشيطان خير رفيق وما
هذه التخاليط الناشئة من متابعة الهوى والا كاذيب المنافية للحياء سوى السيف جزاه ومن بلغ الى هذه المرتبة
من الخيانة والمجاهرة في الكذب فقد كفى خصمه مؤنته واضاع بيده صولته وزعومته فلم يكن بنا حاجة بعد ظهور التخليط
والتلبيس من هذا الناصب الدلاخية من ابليس مرادا ان نضيع اوقاتنا في رفع هفواته وانا له تركيك شبهاته
لكن الشروع الزمنا الاتمام وصيانة القاصرين اوجب الاقدام والله الموفق لنيل المرام واما ما ذكره من القول بان
الذين اجتمعوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله كانوا ثمانية ففي جملة مفتريات ايضا ولعله قصد به ايهام دخول ابي بكر فيهم
ومثال هذه التمحلات انما يذهب على مثل الناصب الغبي فلا فايدة في رتكابها عند مناظرة الخصم الذكي ثم ما يكذب هذا
القول الحديث الثاني الذي رواه البخاري عن البراء فان فيه تصريحا بانه لم يكن معه غير بني هاشم واما قوله انا لم نقع
عصمة الصحابة عن الذنوب الى آخره فهو عين مقصود المصنف من انهم كانوا مذنبين خاطئين غيرصالحين للخلافة النبوية صلى الله
عليه وآله والرياسة العامة في امور الدين والدنيا واما قوله قيل المراد من المؤمنين الذين انزل الله عليهم السكينة هم الفارون
ثم عدم ظهور ارتباطه بالمقصود وهو دفع طعن الفرار يتوجه عليه ان ذلك قيل لهذا انما المراد بهم الذين اجتمعوا مع رسول الله صلى الله عليه
الله عليه وآله حين وقع الحرب وقد صرح بهما الفاضل النيشابوري في تفسيره فذكر احد القولين دون الآخر نوع تلبيس لا يخفى على اهل
القول الثاني هو الظاهر فان السكينة انما يناسب من سكن مع النبي صلى الله عليه وآله حال الخوف لا من فر ولم يسكن معه
نسلم ان الله تعالى انزل سكينته عليهم ايضا بعد زوال الخوف والتكبة ورجوعهم الى الاتمام هذا التاليف والايمان بالبقية ولما
ما تعجب من ان الله تعالى قبل عذرهم وتاب عليهم وابن المطهر لا يرضى عنهم فمن اعجب العجب لا دلالة فيما نقله هذا العجب
التعجب من قوله تعالى ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء الاية على وقوع قبول توبتهم فضلا عن قبول عذرهم ولو سلم
كانت على وقوع قبول توبتهم فلا يدل على تو[بة] [illegible] بل من يشاء منهم وهذا صادق فيما اذا تاب وقبل توبة
واحد منهم كما لا يخفى ولقد اطنبنا في هذا المقام لكثرة ما استعمله الناصب من الكذب والتمويه في الكلام وكان حقا علينا
افتضاحه لئلا يقع الخاص والعام قال المصنف رفع الله درجته وقال الله تعالى ايضا واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما

والسير المعتمدة [illegible]

243

رووا انهم انما سمعوا بوصول تجارة وتركوا الصلوة معه والحياء منه ومراقبة الله تعالى وكذا في اللهو ومن كان
في زمانه صلى الله عليه وآله معه بهذه المثابة كيف يستبعد منه مخالفته بعد موته وغيبته عنهم بالكلية انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول ذكروا في شأن نزول الآية ان القوافل التي كانت تأتي بالطعام انقطعت عن المدينة وضاق
امر الناس فجاء القافلة والنبي كان يخطب وكانوا يضربون الطبل عند نزول القافلة فلما سمعوا صوت الطبل سارع
اليه قيام الناس وقام اكابر الصحابة معه فانزل الله الآية في شأن من ذهب وترك رسول الله قائما وفي كل طائفة يكون عوام
وخواص ولا يبعد هذا من الانسان وهذا لا يوجب ان يكونوا بعد رسول الله صلى الله عليه وآله كما يدعيه هذا الرجل [illegible] وقول
فيما ذكره كذب وتمويه من وجوه اما اولا فلان ذلك الانفضاض لم يكن مخصوصا بايام انقطاع الطعام بل لحفظ التجارة و[illegible]
الكريمة صريحة في خلافه لا لشرى الطعام لاجل القوت لا يسوغ العرف تجارة خصوصا اذا انقطاع منهم الطعام وضاق عليهم
الامر فيه فقلت كما ذكره الناصب بل لو كان انفضاضهم لاجل ذلك لما كان لذمهم من الله تعالى وجه واما ثانيا فلان الذين
كانوا ينفضون الى القافلة يضربون الطبل لاهل القافلة كما يشعر به قول الناصب فلما سمعوا صوت الطبل الى آخره واما
ثالثا فلان التخصيص لقيام الناس من دون اكابر الصحابة من خواص تصرفاته الذي لا يدل عليه دليل ولا قرينة ضعيفة
بل يدل على جميع ما ذكرنا ما رواه البخاري عن جابر قال بينما نحن نصلي مع النبي صلى الله عليه وآله اذ اقبلت عير تحمل طعاما فالتفتوا
اليها حتى ما بقي مع النبي الا اثنا عشر رجلا فنزلت الآية وفي رواية اقبلت عير يوم الجمعة الى آخره وفي رواية اخرى ان النبي
كان يخطب الى آخره وما قال النيشابوري في تفسير الآية من انهم كانوا اذا اقبلت العير استقبلوها بالطبل والتصفيق
انتهى وبالجملة فقد ظهر من رواية البخاري انه لم يبق مع النبي صلى الله عليه وآله في بعض الاوقات سوى اثني عشر رجلا ولا كلام
في ان اكابر اصحاب النبي صلى الله عليه وآله لم يكونوا منحصرين في هذا العدد القليل ومثل هذا ان سلم انه لا يصير علة موجبة
لاختيار ما يؤدي الى الكفر بعد رسول الله لكنه يصير علة صحيحة مجوزة نصيرة داعية لاستبعاد الخصم وقوع المخالفة منهم
بعده صلى الله عليه وآله وهذا ما ادعاه المصنف قدس سره لا ما فهمه الناصب الجاهل المتجاهل والحاصل انه اذا كان هذا حالهم
في سوء ادبهم وعدم اعتنائهم بنبيهم وبسماع خطبته وصلوة الجمعة معه وخرجوا وهو يشاهدهم [illegible] لاجل
التفرج على عير وسماع طبل ولهو فهل يبعد منهم ان يخالفوه امره في طلب الملك والرياسة بعده فليعتبر العاقل فان في
ذلك عبرة لاولي الابصار ولعمري ان بعض المشايخ والوعاظ لو كان مقبلا على اصحابه يعظهم ويخطبهم فسمعوا لهوا
او طبلا لاستحيوا وهابوا ان يخرجوا من عنده وهو يشاهدهم بل يستحيون ان يخرجوا لاجل ارباح وان لم يكن في خروجهم
ذنب فما ظنك بسيد المرسلين وسماع خطبته وصلوة الجمعة معه والخروج وهو يشاهدهم الى التجارة لاجل التفرج على
وسماع لهو وعند التحقيق هذا اقبح من فرارهم من الزحف كما لا يخفى وان كان كبيرة لكن فيه بقاء النفس واما هذا ففيه من قلة
الحياء والجرأة على الله وعلى رسوله ما لا يخفى فهل يستبعد ممن هذا شأنه في حضرة نبيه وهو يشاهده [illegible] بعده
الملك والرياسة وارتكاب الاثم لذلك فهذا وامثاله المذكورة في هذا الكتاب وغيره عند الشيعة في سبهم بعض الصحابة
الذين ثبت عندهم انهم فعلوا مثل ذلك لكن اهل السنة مع نقلهم وتصحيحهم لها يغضون العين عنها ويتأولونها
بما لا يجدي طائلا ولا يرجع الى حاصل ومع هذا يشنعون على الشيعة ان يقولوا بما ذكرناه من المطاعن ان كان كافيا في جواز سبهم فلا



لوم ولا اقل من ان تكونوا مجتهدين مخطئين مثل بعض الصحابة والتابعين وبالجملة اذا جاز عندكم لطلحة و
الزبير وعايشة الاجتهاد في الخروج على امام زمانهم اتفاقا وهو علي عليه السلام وقتلهم نحو ستة عشر الفا من الانصار و
المهاجرين والتابعين وذهابهم الى النار وكل ذلك بالاجتهاد وهم غير مخطئين بل مثابون جاز لعلماء الشيعة الاجتهاد في
سب بعض هؤلاء وغيرهم من اعتقدوا ضلالته لامور رووها من طرق مخالفيهم وطرقهم بحيث افادهم علما يقينيا في
جواز سبهم فعلا لا غير مع انهم وان فرضنا انهم مخطئون مع ان السب انما هو دعاء والباري تعالى ان شاء اجابهم لم يقبل و
ليس مثل سفك دماء الانصار والمهاجرين وتابعيهم وقتلهم نظير ذلك ان معاوية وبني امية لعنوا عليا وبقي ذلك ثمانين سنة
على المنابر مع علمهم بقبح ذلك فهم عندكم بل جائز الاجر والثواب باجتهادهم فيه فلا لوم علينا في سب اعدائه الذين رأينا منهم
علامة بغضهم من المطاعن بعضها في القرآن وبعضها في كتب اهل السنة منقولة صحيحة اما حقايق الامور فعلمها الى
الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته وقال الله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات اتهموا رسول الله صلى الله عليه وآله وهم من
الصحابة وقال الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك في الحديث الحادي عشر من المتفق عليه ان ناسا من الانصار
قالوا يوم حنين حيث افاء الله على رسوله من اموال هوازن ما افاء وطفق رسول الله صلى الله عليه وآله يعطي رجالا من قريش المائة
من الابل فقالوا يغفر الله لرسول الله صلى الله عليه وآله يعطي قريشا ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم وقال الحميدي في هذا الحديث
من انس ان الانصار قالت اذا كانت الشدة فنحن ندعى ويعطى الغنائم غيرنا وقال ابن شهاب فحدث ذلك رسول الله صلى الله عليه
وآله فجمعهم في حديث ذكر انه فضل تلك الغنائم من اعطاه ثم يقول في رواية الزهري عن انس ان النبي صلى الله عليه وآله قال
للانصار انكم ستجدون بعدي اثرة شديدة فاصبروا حتى تلقوا الله ورسوله على الحوض قال انس فلم يصبروا انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول اتفق المفسرون على ان قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات نزلت في ذي الخويصرة الخارجي واسمه
حرقوص بن زهير وهو اصل الخوارج قال لرسول الله صلى الله عليه وآله اعدل قال لا اعدل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله
لقد خبت وخسرت ان لم اعدل فقال عمر يا رسول الله ائذن لي اضرب عنقه فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله
ان له ضئضئا قوم كذا وكذا ووصف الخوارج وهو ذو الثدية المشهور والغرض ان الآية لم تنزل في الانصار نعم كان من بعض
الانصار هذا القول فلما سأل رسول الله عنهم تابوا واستغفروا فقبل رسول الله صلى الله عليه وآله اعذارهم وهذا
هل يكون من اهل العسكر ومن الشبان ولم يقل احد من الحكماء [illegible] الى شيء مما ذكره واما قول انس فلم يصبر فهو [illegible]
من بعض الانصار ولا يدل على ان الانصار تركوا الصبر لانهم صبروا على الاثرة انتهى واقول فيه ما فيه اما اولا فلان
نقل الناصب لشأن نزول الآية وانه ذو الخويصرة ثم اظهاره ان الغرض عدم نزول الآية الى الانصار هذا لا طائل تحته لان
المصنف لم ينقل ان الآية نزلت في الانصار بل ذكر متصلا بنقل الآية مجمل شأن النزول بقوله اتهموا رسول الله صلى الله عليه وآله
ثم نقل ما يوافق مضمون الآية من حديث الحميدي وهذا ظاهر جدا واما ثانيا فلان ما ذكره من اتفاق المفسرين على نزولها في
ذي الخويصرة غير مسلم فقد روى الفاضل النيشابوري عن الكلبي انها نزلت في شأن ابي الجواظ وقد قال النبي صلى الله عليه
وآله فيه وفي اصحابه انهم منافقون ثم قال وقيل هم المؤلفة قلوبهم انتهى ولا اصل حمل الآية على العموم ما لم يظهر المخصص
ولا يصلح مخصصا العموم الكتاب واما غرض المصنف طعن جماعة من الاصحاب كانوا يعيبون على النبي صلى الله عليه وآله في

[illegible]

الصدقات ولا يتوقف ذلك على كون الحديث الذي نقله عن الحميدي تفسير الآية حتى يصير مدلوله طعناً عليهم بل يكفي في ذلك كونها مروية عمن هو معتمد عند الخصم في النزاع فان الآية لم يكن نازلة في شان الانصار فيلزم الخدش في غرضه اصلاً اوما ثالثاً فلان ما تكلفه من تخصيص لفظ الانصار المذكور في الحديث بشبانهم قول النص فلم نصبر بانه لم يرد نفسه مع ساير الانصار بل اراد الشكاية عن بعض الانصار من التخصيصات الباردة المارده القارة عن الدليل التي لا يحمل ارتكابها الا من كان متهوناً في وضع الدين متكلا على احكام القران المبين ولا تنبه على الناصب ذلك هذا طريقة مسلوكة معروفة له من اسلافه فانهم اذا راوا اقوى استدلال الشيعة باية او حديث على مطلوبهم فهم مع انهم ردوه ايضا قبل ذلك ركبتهم واستعملوا في بعض مطالبهم يردونه تارة بالتخصيص وتارة بالتعميم وتارة بالنسخ وتارة بالتاويل واخرى بضعف الراوي الى غير ذلك وكانهم لم يسمعوا قوله تعالى قتل الخراصون الذين هم في غمرة ساهون والذين يكتمون ما انزلناه من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون واما رابعاً فلانه من اين علم هذا الناصب ان الانصار صبروا على تلك الاثرة حتى يصير مصححاً لذلك التاويل المذكور وكان ظن ان الشكاية عن الوقوع في الاثرة والاضطراب والقلق عند المس من امارات عدم الصبر بل علامة ذلك الوقوع التحضر نفسه او غيره فيها او بتقريب المغرب الى المشرق فلا يجب ان يصل جزء الى جار وحيث لم يقع من الانصار شيء من هذه الثلثة وهو ما فقد صبروا وفيه ما فيه فافهم **قال** المصنف رفع الله درجته وروى مسلم في الصحيح في حديث عايشة عن قصة الافك قالت قام رسول الله صلى الله عليه وآله على المنبر من يعذرني من رجل قد بلغ اذاه في اهل بيتي فوالله ما علمت على اهلي الا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه الا خيرا وما كان يدخل على اهلي الا معي فقام سعد بن معاذ وقال انا اعذرك منه يا رسول الله ان كان من الاوس ضربنا عنقه وان كان من اخواننا من الخزرج امرتنا ففعلنا امرك قالت فقام سعد بن ~~عبادة وقال اعذرك منه يا رسول الله ان كان من الاوس~~ عبادة وهو سيد الخزرج وكان رجلا صالحا ولكن احتملته الحمية فقال لسعد بن معاذ كذبت لعمر الله لا تقتله فقالت منافق تجادل عن المنافقين فثار الحيان الاوس والخزرج حتى هموا ان يقتتلوا ورسول الله صلى الله عليه وآله قائم على المنبر فلم يزل رسول الله صلى الله عليه وآله يخفضهم حتى سكتوا وسكت فلينظر العاقل من المقلدة في هذه الاحاديث المتفق على صحتها عندهم كيف قد بلغوا الغاية في تقبيح ذكر الانصار وفضائحهم ورداءة صحبتهم لنبيهم على الشقاق والتلم في حياته وقلة احترامهم لم يحفظوا الموافقة وكيف يجوز صيرورة الامر الى قطع الخطبة ومنعه من التظلم عن المنافق عبد الله بن ابي سلول فلم يتمكن من الانتصاف من رجل واحد حيث كان لهم غرض فاسد في نصرة المنافق واختلفوا عليه واقتصر على الاسكات فكيف يكون حاله مع هؤلاء القوم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول لما ذكر من مجادلة الانصار فسببه انهم كانوا قومين قبل هجرة رسول الله صلى الله عليه وآله وكان بينهم جدال عظيم حتى انه وقع بينهم حروب كثيرة في الجاهلية منها حرب بعاث المشهور فلما جمعهم رسول الله صلى الله عليه وآله تركوا ما كانوا عليه من المنازعة والجدال وكانوا اعوان رسول الله صلى الله عليه وآله وقد كان يبدو منهم آثار اعمال الجاهلية لعصبية المكنونة في الضماير والبشر لا يخلو عن هذا ولكن كانوا متسارعين الى امر رسول الله صلى الله عليه وآله وهذا الرجل المتعصب لا يذكر محاسنهم ومساعيهم وما بذلوا في سبيل



الله تعالى من الاموال والانفس وما اثنى الله تعالى عليهم في كتابه ويذكر هفواتهم في الاوقات القليلة وما ذكره لا يوجب ان تركوا نص رسول الله صلى الله عليه وآله بعد وفاته مع ان النص لو كان سببا لهم في دفع بيعة ابي بكر لنقلوا **واقول** ما ذكره من سبب مجادلة الانصار امر معلوم مشهور كمجادلة غيرهم من طوايف العرب ومعاداة بعضهم بعض فقد صرح ابن حجر في صواعقه ان بني تيم وبني عدي كانوا اعداء لبني هاشم في الجاهلية ولا نعلم فايدة لذلك في دفع كلام المصنف لان كلام المصنف في ان تلك الاحقاد والضغاين الجاهلية كانت مركوزة في قلوبهم حين الاسلام ايضا ولم تنقلع منهم بالكلية وان غصب الخلافة عن اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله واجماع قريش على دفعهم عن مراتبهم التي رتبها الله تعالى لهم انما كان للاحقاد الجاهلية والاضغان البدرية وقتل اهلهم واولادهم بالسيوف المرتضوية فغرض المصنف من ذلك دفع ما يورده اهل السنة من ان الاضغان والاحقاد الجاهلية قد نزعها الله تعالى عن قلوبهم بقوله ونزعنا ما في صدورهم من غل وحاصل الدفع انه ليس المراد بنزع الغل في قوله تعالى نزعنا عن قلوب جميع قريش والانصار دون جماعة مخصوصة من خصهم الله بزيادة الطافه كيف يكذب ذلك ما صدر من آثار الغل من قريش والانصار في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وما بعده واما ما ذكره من تسارعهم الى امر رسول الله فلم يتم في هذه الواقعة ولم يكونوا سمعوا رسول الله صلى الله عليه وآله من الانتقام من الرجل الذي اذى يا لافك حتى سكت عليه فعلم ان التسارع الى ما وجد التجادل والتنازع في ايام حيوته لبعض الحياء او الطمع في جاه لا يستلزم استمرار ظهور مثل ذلك او اشد منه عنهم بعد وفاته واما ما ذكره من ان المصنف لا يذكر محاسنهم ومساعيهم الى آخره فقد اشرنا الى وجه ذلك سابقا بما حاصله انه لا يناسب غرض المصنف ذكر حسنات جماعة يعتقد فيهم انهم احبطوها بعد ذلك بالسيآت وحرموا من حسن العاقبة برفع اهل بيت نبيهم او خفضهم الى غير ذلك نعم انما يناسب ذلك بحال غبي جاهل غباوته او تقليده لاسلافه على حسن الظن باشال هؤلاء المطعونين وان ذهبت الحجة على ضد انهم المذمومين الملعونين واما ما ذكره من ان تخاصمهم للنبي صلى الله عليه وآله في حياته في امر مهمات لا يوجب ان يتركوا نص رسول الله صلى الله عليه وآله بعد وفاته فضلا عن تقديم غيرهم عليه بعض مقدماته نقول ان المصنف قدس سره لا يدعي ايجاب ترك النص بل الجواز المقارب للوقوع وقد وقع حسبما يجب عليه حاكم النقل وقد وقع واما قوله مع ان النص لو كان سببا لهم في دفع بيعة ابي بكر فقد مر جوابه من انهم علموا ان النص لكن شيعوا عليهم الامر بالاشتغال الضرورية في دفن النبي صلى الله عليه وآله فلم يدفعهم ذلك فتذكر **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في مسند ابي هريرة في صحيح مسلم من المتفق ان النبي صلى الله عليه وآله لما فتح مكة وقتل جماعة من اهلها فجاء ابو سفيان بن الحارث بن هاشم فقال يا رسول الله ابيدت خضراء قريش فلا قريش بعد اليوم فقال من دخل دار ابي سفيان فهو آمن ومن القى سلاحه فهو آمن فقالت الانصار بعضهم لبعض ان الرجل ادركته رغبة في قومه ورافة بعشيرته وفي رواية اما الرجل فقد اخذته رافة بعشيرته ورغبة في قرابته فلينظر العاقل هل يجوز ان يحسن من الانصار مثل هذا القول في حق النبي صلى الله عليه وآله وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة من المتفق عليه ان النبي صلى الله عليه وآله قال لها يا عايشة لولا ان قومك عهد حديث بالجاهلية وفي رواية عهد حديث بالكفر وفي رواية عهد حديث بالشرك ولخاف ان ينكر قلوبهم لامرت بالبيت فهدم فادخلت فيه ما اخرج منه والصقته بالارض

وادخلته

لا يقتله ولا يقدر على ذلك فقام اسيد بن الحضير وهو ابن عم سعد بن معاذ فقال لسعد بن عبادة كذبت لعمر الله ... صح

المذمومين الملعونين

ومن القى سلاحه فهو آمن صح

تزلزلهم

وجعلت لها بابين بابا شرقيا وبابا غربيا فبلغت به اساس ابراهيم فانظر ايها المنصف كيف يرعون في صحابة
ان النبي صلى الله عليه وآله كان مستحييا من قومه حديثي عهد بكفر وهم من اجلاء المهاجرين والصحابة من سوء ظنهم في هدم الكعبة
اصلاح بنائها وكيف لا يحصل الاختلال بعده في اهل بيته الذين قتلوا اباءهم واخوانهم واقاربهم انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول ما ذكر من قول الانصار ان الرجل ادركته رغبة في قومه فهذا كان من غاية شغفهم في الدين وكانوا
ان يقتلوا الكفرة المتمردين من ابائهم كانوا يخافون من ان يرغب رسول الله صلى الله عليه وآله في الاقامة بمكة ويترك المدينة
ولهذا دعاهم رسول الله صلعم وقال لهم المحيا محياكم والممات مماتكم ثم ان الكريم من عبيد عنوانه واما ما ذكر من حديث
عايشة فانه يدل على ان هذا الرجل اعجمي لا يعرف عرف كلام العرب اصلا فان المراد من خطاب عايشة في الحديث ان
قومها حديث عهد بالكفر ليس بني تيم بل المراد القريش كلهم فان من عادة المتكلم ان ينسب القوم الى المخاطب اذا كانوا من
والرجل حسبان المراد بني تيم وجعله من المطاعن وهذا باطل صريح يفهمه كل من يعرف العرف ولما كف رسول
الله صلى الله عليه وآله عن تغيير بناء الكعبة لحداثة عهد قريش بالاسلام وكان مظنة الارتداد كما اتفق لهم بعد
والغرض انه لم يرد به قوم عايشة وهم بنو تيم فانهم لم يكونوا ذلك اليوم من الاعيان في قريش ولم يرد به ابا بكر وطلحة
لا يخفى انتهى واقول ما ذكره في هذا المقام اشبه بكلام المبرسمين من كلام من يعقل ويتكلم من ذوي الشعور
انه لو قيل لانسان احمق واجتهد ما قدر على احمق من هذا وذلك لظهور ان طعن المصنف قدس سره على كلام الانصار
ليس بالنظر الى كلفتهم رغبة رسول الله صلى الله عليه وآله الى قريش وعمهم ان يكونوا من الكفرة حتى يتكلف
لتوجيه ذلك بهذه الاباطيل بل الطعن انما هو بالنظر الى تعبيرهم عن النبي صلى الله عليه وآله بالرجل
ونحو ذلك فان التعبير بالرجل في عرف العرب انما يكون لقصد الاهانة وعدم الاستحقاق كما ان هذا الناصب
لهواه قد عبر ايضا عن المصنف ههنا وفي غيره من المواضع بالرجل لقصد ذلك كما لا يخفى وما قال الكريم من عبيد عنوانه
فسلم لكن ما وقع من القوم من الاستخفاف بالنبي صلى الله عليه وآله فوق العنوان بل هو في حد الكفر نعوذ بالله منه واما
ما ذكر في الجواب عن استدلال المصنف بحديث عايشة فهو ايضا تعقبه الاباطيل فان المصنف قدس سره لم يقل ان
من القوم بني تيم بل اعتقد ان المراد منهم هو القريش كيف وهذا ادخل واتم في حصول غرضه من تخصيص الطعن
ببني تيم كما اعترف به الناصب ههنا وذكر في ان القوم من قريش فلم يكن صلوات الله عليه منهم فقط
وكذا لم يقع الاختلال بعده في اهل بيته من خصوص بني تيم وشيخهم بل من اتفاق طوايف قريش على ذلك القوم ببني تيم
كلام مما لا يحتوي من المضحكات نقيضه لنفي كون بني تيم من الاعيان في ذلك اليوم فافهم قال المصنف رفع الله درجته
وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة عن عبد الله بن عمرو بن العاص في الحديث الحادي عشر
سلم فقال ان النبي صلى الله عليه وآله قال اذا فتحت عليكم خزائن فارس والروم اي قوم انتم قال عبد الرحمن بن عوف
كما امرنا رسول الله صلى الله عليه وآله فقال رسول الله صلعم تتنافسون ثم تتحاسدون ثم تتدابرون ثم تتباغضون او
رواية ثم تنطلقون الى مساكن المهاجرين فتجعلون بعضهم على رقاب بعض وهذا ذم منه عليه السلام للصحابة انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول هذا نصيحة وتنبيه وارشاد لهم لئلا يتنافسوا ويتحاسدوا ويتباغضوا عند اقبال الدنيا عليهم

ليس



ليس من شأن رسول الله صلى الله عليه وآله ان يذم اصحابه فقد ثبت في الصحاح انه لما قال لرسول الله صلى الله عليه وآله
بعض اصحابه في عبد الله بن سلول حين ظهر نفاقه دعنا فقال لا لئلا يقال ان محمدا يقتل اصحابه والغرض انه صلى الله عليه وآله
كان مشفقا على امته شديد التعطف ذاما لا كما يدعيه ابن المطهر انتهى واقول ما ذكره في تاويل كلام النبي صلى الله عليه وآله اشبه بتاويلات
الباطنية من الملاحدة كما لا يخفى على الفاضل العارف باساليب الكلام واما ما ذكره من حديث عمر فلا دلالة على كفه عليه السلام
عن ذم من يستحق الذم ولهذا نطق مفهومه بكفه عن قتل بعض المنافقين من اصحابه حذرا عن تشنيع بعض آخر منهم عليه
واين هذا من ذاك قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند المسيب بن حزن بن ابي وهب من افراد
البخاري ان سعيد بن المسيب حدث ان جده حزنا قدم على النبي صلى الله عليه وآله فقال ما اسمك قال اسمي حزن فقال
انت سهل قال ما انا مغير اسما سمانيه ابي وفي رواية لا اغير اسما سمانيه ابي قال ابن المسيب فما زالت فينا الحزونة
بعد وهذه مخالفة ظاهرة من الصحابي النبي عليه السلام فيما لا يضره بل فيما ينفعه فكيف لا يخالفونه بعده فيما ينفعهم انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مخالفة رسول الله صلى الله عليه وآله فيما يامر وينهى عنه من امور الشريعة حرام وفسق واما
ما يتعلق بامثال هذا فلا يجب حرمته الا ترى ان النبي صلى الله عليه وآله قال لبريرة حين شفعه في رجعة مغيث الا ترجعيه
فقالت امرني بهذا قال انما اشفع قالت لا حاجة لي فيه فعلم من هذا ان الشفاعة وتغيير الاسم وامثال هذا لا يوجب
في الفتنة قد حصل وهذا لا يصير دليلا فيها ان الصحابة خالفوا رسول الله صلى الله عليه وآله وتركوا نصه بعده كما لا
يخفى انتهى واقول كل من آمن برسول الله عارفا بعلو شأنه وسمو مكانه عند الله تعالى علم ان امتثال جميع اوامره واجب عليه
ولو لم يكن تغيير الاسم على حزن واجبا بموجب امر النبي صلى الله عليه وآله لما انتقم الله تعالى منه بوضع تلك الحزونة
في اولاده كما نقل عن ابن المسيب واما ما ذكره من التوجيه للظلم فهو عليه لا له لان بريرة النبي صلى الله عليه وآله انا امرني
اظهار النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك بقوله انما اشفع صريحان في عدم ارادة الامر وامتثال النبي صلى الله عليه وآله
بذلك لا شك فيه وجوبا ولعله لما التمسوا منه صلى الله عليه وآله شفاعته عند بريرة في ذلك وعلم صلى الله عليه وآله
ان ليس مصلحة بريرة في قبول ذلك يامرها به بل اكتفى باصل الشفاعة مراعيا للجانبين ولو سلم ان بريرة ايضا خالفت
الامر في ذلك لكان في مرتبة من يتوجه الطعن عليها ايضا مع ان يكون التوجيه المذكور زيادة تهمة في تطرق الطعن
لا نفعا له كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه من مسند ابي
هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال والذي نفسي بيده لقد هممت ان آمر بحطب فيحطب ثم آمر بالصلوة فيؤذن
لها ثم آمر رجلا يؤم الناس ثم اخالف الى رجال فاحرق عليهم بيوتهم والذي نفسي بيده لو يعلم احدهم انه يجد عرقا
سمينا او مرماتين حسنتين لشهد العشاء وهذا ذم من النبي صلى الله عليه وآله لجماعة من اصحابه حيث لم يحضروا الصلوة جماعة
معه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا التهديد والعتاب وتوعيد على ترك الصلوة للمتكاسلين والتاركين للجماعة
عن الكسل وربما قال هذا في جماعة المنافقين لانه صلى الله عليه وآله ذكر هذا على سبيل التعنيف والايذاء بل قصد
ارشادهم الى الجماعة كما هو دأب ارباب العتاب والمرشد يقصد الوعيد ولا يقصد الذم والله اعلم انتهى واقول
ان ما روي عنه صلى الله عليه وآله فوق مرتبة التهديد والعتاب فانه صلوات الله عليه حلف بالذي نفسه بيده بانهم

واشرف على احراق بيوتهم لتكاسلهم في الصلوة وهذا الاسلوب صريح في تكاسل القوم وتماديهم في ذلك و
صلى الله عليه وآله ما قال نفع عنهم بهذه المرتبة من الايذاء التي اشرفت على احراق بيوتهم الا بعد كون مراتب النهي
والامر شاملة لما تقرر من وجوب التدريج في الامر بالمعروف من الاسهل الى الاصعب ولو كان مراده صلى الله عليه وآله
مجرد التهديد والتوعيد والاحتساب لما اتى بهذا الاسلوب من الخطاب بل كان يحلف كما هو المتعارف في نوع
التعليق بانهم لو لم يصلوا لفعلت بهم كذا وهذا ظاهر على من اتقن شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لظهور
المنكر بأسره على الحجر قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند حذيفة بن اليمان
عن زيد بن وهب قال كنا عند حذيفة فقال رجل لو ادركت رسول الله صلى الله عليه وآله قاتلت معه وابليت فقال
حذيفة بن اليمان انت كنت تفعل بعد ذلك لقد رأيتنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله ليلة الاحزاب واخذتنا ريح
شديدة وقر فقال رسول الله صلى الله عليه وآله الا رجل يأتيني بخبر القوم جعله الله معي يوم القيمة فسكتنا فلم يجبه
ثم قال الا رجل يأتيني بخبر القوم جعله الله معي يوم القيمة فلم يجبه منا احد فقال قم يا حذيفة قال فلم اجد بدا اذ دعاني
باسمي ان اقوم فقال اذهب فائتني بخبر القوم ولا تذعرهم علي فلما وليت من عنده جعلت كانما امشي في حمام حتى
اتيتهم فرأيت ابا سفيان يصطلي ظهره بالنار فوضعت سهما في كبد القوس فاردت ان ارميه فذكرت قول رسول الله
صلى الله عليه وآله لا تذعرهم علي ولو رميته لاصبته فرجعت وانا امشي في مثل الحمام فلما اتيته فاخبرته خبر القوم و
فرغت وقررت فالبسني رسول الله صلى الله عليه وآله من فضل عباءة كانت عليه يصلي فيها فلم ازل نائما حتى اصبحت قال قم
يا نومان وهذا يدل على التهاون في امره والاعراض عن مطالبه وقلة القبول منه وترك المراقبة لله تعالى والايثار
الجوع على لقاء الله تعالى فكيف يستبعد منهم المخالفة بعد موته انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الانسان عند الشدائد
البدنية قد يضطرب حاله ولا يطيق ما ساتها ويتغير حاله والبشر لا يخلو من هذه الاشياء وانما ذكر حذيفة هذه
الحكاية لئلا تغتر الناس باسلامهم ولا يتمنوا الشدائد وامثال هذا لا يعده المؤمن المنصف من المطاعن في الذين
بذلوا نفوسهم واموالهم في سبيل الله سيما حذيفة فانه صاحب سر رسول الله صلى الله عليه وآله والشيعة ايضا يعدونه
من خواص الاصحاب ومن مارس الشدائد والحروب يعلم ان امثال هذا قد يعرض الانسان عند شدة الامر وهذا لا
يصير دليلا على مخالفتهم لنص رسول الله بعد وفاته انتهى واقول نعم الانسان عند الشدائد قد يضطرب حاله لكن
يستبعد شمول الشدة في ذلك المقام لالوف من الصحابة بحيث لا يقدر احد منهم على الاقدام الى تحصيل مطلوبه
صلى الله عليه وآله واي مخرج عن شدة برد تلك الليلة اتم من الاصطلاء بنار امتثال امره عليه السلم لو كانوا اسلموا بحق
واذعنوا بان امتثال امره يوجب تسهيل شدائد الايام كما جعل الهواء البارد عن حذيفة كالحمام وحيث توقف الكل
في ذلك دل على ضعف ايمان الكل وتوجه الطعن والذم على الكل واما ما ذكره من ان حذيفة كان صاحب سر رسول
الله صلى الله عليه وآله ومن خواص اصحابه عند الشيعة ايضا فمسلم بل كان من خواص شيعة علي عليه السلم ايضا لكن نقل
تلك الرواية لا يدل على اعتقاده بصحتها حتى يلزم منه قدح على حذيفة في اعتقاده وانما نقلها الزاما للخصم العنيد
كما لا يخفى على غير بعيد (?) قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من افراد البخاري من مسند ابن عمر قال



بعث رسول الله صلعم خالد بن الوليد الى بني جذيمة فدعاهم الى الاسلام فلم يحسنوا ان يقولوا اسلمنا فجعلوا
يقولون صبانا صبانا فجعل خالد يقتل ويأسر ودفع الى كل واحد منا اسيره حتى اذا كان يوم امر خالد ان يقتل
كل واحد منا اسيره فقلت والله لا اقتل اسيري ولا يقتل رجل من اصحابي اسيره حتى قدمنا على رسول الله صلى الله عليه
وآله فذكرناه فرفع يديه وقال اللهم اني ابرأ اليك مما صنع خالد مرتين ولو كان ما فعله خالد صوابا لم يتبرأ الرسول
واذا كان خالد قد خالف في حياته وخانه في امره فكيف به ولغيره بعد وفاته انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قتل خالد تلك
الجماعة باجتهاد انهم كفار ولم يسلموا فلما علم رسول الله صلى الله عليه وآله حالهم وحكم باسلامهم تبين خطاء خالد
وهذا لا يوجب المخالفة لان رسول الله صلى الله عليه وآله لم ينهه عن قتلهم فقتلهم خالد وهذا لا يوجب المخالفة اصلا
كما لا يخفى انتهى واقول قد علم من كلام ابن عمر ان من كان معه قد انكر على خالد في قتل تلك القوم واسرهم واظهروا
خطاء ظنه في ذلك ومع هذا اصر على متابعة خطائه الذي حمله عليه هواه فكيف لا يستحيي الناصب من ان يسمي اجتهادا
تلك الهوى المشؤم الذي ظهر بطلانه اولا على مثل عبد الله بن عمر واتباعه ولغير الحجر (?) ذكر تلك الواقعة على النبي صلى الله
عليه وآله واصحابه والنبي وان لم ينهه بقوله لا تقتلهم لكن قد دل عليه من نص القرآن ما هو عام في النهي عن قتل نفس محترمة
حتى تتبين قال المص رفع الله درجته وروى احمد بن حنبل في مسنده من طرق عدة ان رسول الله صلى الله عليه وآله
بعث براءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما بلغ ذا الحليفة بعث اليه عليا عليه السلم فقال له ادرك ابا بكر فحيثما لحقته فخذ الكتاب منه
واذهب الى مكة واقرأه عليهم قال فلحقته بالجحفة فاخذته منه فرجع ابو بكر الى النبي صلى الله عليه وآله فقال يا رسول
الله نزل فيّ شيء قال لا ولكن جبرئيل جاءني فقال لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك ونحوه روى البخاري في صحيحه
وفي الجمع بين الصحيحين والصحاح الستة عن ابي داود والترمذي عن عبد الله بن عباس ان النبي صلى الله عليه وآله بعث ابا
بكر وامره ان ينادي في الموسم ببراءة ثم اردفه عليا فبينا ابو بكر في بعض الطريق اذ سمع رغاء ناقة رسول الله
العضباء فقام ابو بكر فزعا وظن انه حدث امر فدفع اليه علي كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله فيه ان عليا ينادي
بهؤلاء الكلمات فانه لا يبلغ عني الا رجل من اهل بيتي فانطلقا فقام علي عليه السلم ايام التشريق ينادي ذمة الله
ورسوله بريئة من كل مشرك فسيحوا في الارض اربعة اشهر ولا يحجن بعد العام مشرك ولا يطوفن بالبيت عريان ولا
يدخل الجنة الا نفس مؤمنة ورواه الثعلبي في تفسير براءة وروى فيه ان ابا بكر رجع الى رسول الله صلعم فقال نزل فيّ شيء
قال لا ولكن لا يبلغ عني غيري او رجل مني فمن لم يصلح لاداء آيات يسيرة يبلغها كيف يستحق التعظيم المفرط والغاية
والتقدم على من عزله وكان هو المؤدي ولكن صدق الله العظيم فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور
فلينظر العاقل في هذه القضية ويعلم ان الله تعالى لو لم يرد اظهار فضيلة مولانا امير المؤمنين عليه السلم وان ابا بكر لا يصلح
لم يبعثه بالبراءة عن طريقه بعد خروجه من المدينة على اعين الخلائق او كان يمنعه من الخروج في اول الحال ويبعث عليا
اعلم الحال من بعثته لكن لم يأمر بالرد الا بعد توسطه في المسير ايماء الى انه سبق في علمه تعالى تقصير اكثر الامة بعد النبي
صلى الله عليه وآله فتفعل في هذه القضية ما فعل ليكون حجة لله تعالى عليهم يوم العرض بين يديه انتهى وقال الناصب خفضه
الله اقول قد ذكر هذا الرجل المنكر هذا الكلام مرة بعد اخرى وقد اجبناه فيما سبق ومن الغرائب ان هذا الرجل

ان رسول الله صلى الله عليه وآله رد ابا بكر من تلك السفرة وعزله من امارة الحج وهذا من غاية جهله بالاخبار فان
من المتواترات كون ابي بكر وعمر ووجوه الصحابة والحج ان ابا بكر حج بالناس في سنة تسع ولا ينكره الا من كان حديث
العهد بالاسلام او يجادل جاهل مثل ابن المطهر ثم يروي عليه انه يريد ان يبايع ابو بكر عليا فيا معشر المسلمين هذا
يستفاد من اي نحو ايستفاد من ارداف علي بقراءة سورة البراءة ولم يتحقق غير هذا وقد ذكرنا ان هذا الامر
كان لنقض العهود مع الكفار وقد كان من داب العرب انه لا يتولى نبذ العهد الا صاحب العهد او واحد من قومه
وهل في هذا علامة ارادة البيعة بل لاهل السنة والجماعة ان يعكس الكلام ويقولوا انما بعث عليا خلف ابا بكر ليحج
معه في الحج ويقتدي به في الاعمال لان ابا بكر كان امير الحاج ويقرأ سورة البراءة المتضمنة لتبليغ القيام بمقام
ليعلم الناس ان ابا بكر خليفة وان عليا هو الوصي انتهى واقول ولا يخفى ان كلام المصـ فهذه الرواية المشتملة على قضية البراءة
في هذا المطلب من قبيل ما قيل نحن فيه مما ليس بموضع فان الغرض من ذكره فيما سبق انما كان الطعن على
خصوص ابي بكر والغرض من ذكره في هذا المطلب الطعن على الصحابة الذين تعلقوا ابدا في هذه القضية ثم جعلوها مشكـ
فان هذا المطلب انما ذكر لاجل ذلك كما اعلم من عنوانه فلا تكرار حقيقة وقد اشار المصـ الى ذلك في آخر كلامه بقوله
لانه سبق في علمه تعالى تفضيل الائمة بعد النبي صلى الله عليه وآله فافهم ثم ما ذكره من ان ابا بكر حج بالناس فقد ذكرنا في
تكذيبه ما يضطر الفطن المنصف الى تصديقه فتذكر واما ما ذكره من ان المصـ تنبه على القضية المذكورة انه تعالى
او نبيه صلى الله عليه وآله اراد ان يبايع ابو بكر عليا ثم استبعد استفادة ذلك من الحديث فمدفوع بان المصـ انما رتب على
تلك الارادة انه ينبغي ان يتابعه بحيث يكون على تبعه وابو بكر تابعا مطيعا له لا ان يبايعه من البيعة بمعنى صفق
اليد والناصب قد صحف المتابعة بالمبايعة ليتاتى له الايراد على المصـ باستبعاد فهم ذلك من رواية تلك القضية و
قد بينا لزوم المتابعة والمطاوعة من ذلك فيما سبق باوضح بيان وسيشير اليه المصـ فيما ذكره متصلا بهذا من قضية
خيبر في قوله وقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين الى آخره وبينا ايضا ثمة ان ما وجهه به من ان الامر في
كان لمراعاة داب العرب في نبذ العهود غير متجه فيتوجه على المبايعة لا مرية فيما نحن فيه المتابعة غاية الامر ان يكون
فهمه من ذكر خفيا لتوسط الواسطة في اللزوم واما ما ذكره من ان لاهل السنة ان يعكسوا الكلام فدعوى بانه ليس
لاهل السنة ان يعكسوا هذا الكلام ولنا المصـ ان يعكسوا المرام وقد فعلوا ذلك في الجملة العكس والتعليل انما يصح منهم
لو صح ان ابا بكر كان امير الحاج ومشاركا في قراءة سورة البراءة وقد بينا سابقا انه كان معزولا من الله تعالى ورسوله من
الكل فلا مسوغ لهذا الانعكاس وكثر ولع تعلقه المغشوش بالعكس على ان كلامه في تقرير العكس مختل النظام كما لا يخفى على
الافهام قال المصـ رفع الله درجته وكذلك في قضية خيبر فانهم رووا في صحيح اخبارهم ان النبي صلى الله عليه وآله اعطى ابا بكر
الراية فرجع منهزما ثم اعطاها من الغد لعمر فرجع منهزما فقال عليه الصلوة والسلام لاعطين الراية غدا رجلا يحبه الله ورسوله
ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار ثم اعطاها لعلي عليه السلم وقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين لانه قد ثبت
بنقل القرآن العزيز انه عليه السلم ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فوجب ان يكون رفع الراية اليهما بامر الله تعالى ولا
شك في انه تعالى عالم بالاشياء في الازل فيكون عالما بهرب هذين فلولا ارادة اظهار فضل علي عليه السلم لكان في ابتداء الامر



او امر بتسليم الراية اليه ثم ان النبي صلى الله عليه وآله وصفه بما وصفه وهو يشعر باختصاصه بتلك الاوصاف وكيف يكون
كذلك ومحبة الله تعالى يدل على ارادة لقائه وابو المؤمنين لم يرزق اصلا بذلك لقاء ربه تعالى فيكون جبانا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول اما قوله ان رسول الله صلى الله عليه وآله قصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة احد من
المسلمين وكلهم كانوا اصحابه وامرائه وارادة حط منزلة احد من داب ارباب الغرض والتعصب وحاشاه عن ذلك بل
في كل يوم من ايام خيبر بعث رجلا ولم يحصل الفتح فبعث من فتح الله بيده وهو كان امير المؤمنين علي عليه السلم واما ما قال انه
كان بامر الله تعالى فانه لا ينطق عن الهوى فنقول المراد من قوله ما ينطق عن الهوى انه لا يتكلم بالباطل وداعية النفس ومتابعة
الهوى لا انه لا يعمل براي الصائب فان كل ما عمل رسول الله صلى الله عليه وآله من تدبير امور الحروب لم يكن من قبل الوحي ونفث
بل براي الصائب المستنبط من كلام الله ومن امره فالظاهر انه صلى الله عليه وآله عمل هذا برايه في الحروب لان تدبيرات الحروب
يتعلق بالراي وان سلمنا انه من امر الله تعالى فلا يلزم منه ارادة حط منزلة الشيخين ورفعه منزلته على الاستلزام حطهما او
امثال هذه الاستدلالات على مطلوبه اوهن من بيت العنكبوت انتهى واقول ارادة رفع منزلة واحد لا رادة حط منزلة
الكل عليهم آخرين ليس اول قارورة كسرت في الاسلام فان اول من شرع ذلك هو الله سبحانه حيث رفع منزلة آدم ع
بتكليف الملائكة لسجوده وتعليمه الاسماء التي لم يكن يعلمها الملائكة لينبههم على انه ارفع منزلة منهم وان فوق كل
ذي علم عليم كما نطق به الذكر الحكيم بل التصريح من الله تعالى ورسوله بان هذا منحط عن ذلك غير عظيم واما بالعبارات المتضمنة
لذلك فكثير ويتفرع على هذا قول من قال من اهل السنة ان منزلة الخلفاء عند الله تعالى بحسب ترتيبهم في الخلافة اذ
يلزمه القول بحط مرتبة الثاني عن الاول والثالث عن الثاني لزوما لا ستر به والقول بانه تعالى ونبيه لم يقصدا
هذا اللازم تصوف بارد ومكابرة ظاهرة وكذا روى شيخ اهل السنة وعلمهم فريد الدين العطار في تذكرته عن مرشدهم
الكامل الخارق للعادات ابو الحسن الخرقاني في شان مريدين له سمى احدهما بالاحمق والآخر باحمد واما ما ذكره من
انه صلى الله عليه وآله بعث كل يوم من ايام خيبر رجلا ولم يحصل الفتح فبعث من حصل الفتح بيده الى آخره ففيه اجمال
وابهام فان المراد انه صلى الله عليه وآله كان يعلم عند بعث كل رجل من الاولين انه يفر وان الثالث لا يفر فقد حصل
مطلوبنا وان اراد انه لم يكن عالما بذلك فيرده قوله صلى الله عليه وآله عند ارادة بعث الثالث عليه السلم لاعطين الراية غدا رجلا
كرارا غير فرار من ان علم صلى الله عليه وآله ان من يعطيه الراية غدا لا يفر كما في الاولين بذلك ولما
وتقابل استدلال المصـ بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فقد اعرض فيه ونحره عن تتمة الاية
وهو قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى لظهور ان ما ذكره الناصب لا يتمشى مع ملاحظة هذه التتمة التي هي العمدة في الاستدلال
كما لا يخفى واما ما ذكره بقوله وان سلمنا انه من امر الله تعالى فلا يلزم منه ارادة حط منزلة الشيخين الى آخره فالظاهر
منه انه تسليم لما ذكره المصـ من انه تعالى او نبيه صلى الله عليه وآله اراد باعطاء الراية اولا لابي بكر وعمر وثانيا لعلي عليه السلم
ظهور رفع منزلة علي عليه السلم وحط مرتبتهما مع تصريحه بلزوم ارادة الرفع والانحطاط في غاية السقوط والانحطاط
اما ما ذكره من ان رفعه على لا يستلزم حطهما فمردود بان رفعه منزلة علي عليه السلم على الوجه الذي اراده المصـ يستلزم حطهما
بل هبوطهما في الدركات الاسفل منه فظهر ان دليل المصـ قوي يحصل منه مطلوبه ولا يفوت ولنا الاوهن من نسج العنكبوت

مع الناصب المبهوت الممقوت قال المصنف رفع الله درجته وقد روى ابن عبد ربه من الجمهور ان امير المؤمنين عليه السلم
كان يتألم من الصحابة كثيرا في عدة مواطن وعلى رؤس المنابر وقال في بعض خطبه عفا الله عما سلف سبق الرجلان
وقام الثالث كالغراب همه بطنه ويله لو قص جناحه وقطع راسه لكان خيرا له انظروا فان انكرتم فانكروا وان عرفتم
فاعرفوا الا ان الابرار من عترتي واطايب ارومتي احلم الناس صغارا واعلمهم كبارا الا وانا اهل بيت من علم الله
علمنا وبحكم الله حكمنا ومن قول صادق سمعنا فان تتبعوا اثارنا تهتدوا ببصائرنا معنا راية الحق من تبعها لحق ومن
تاخر عنها غرق الا وبنا تدرك ترة كل مؤمن وبنا تخلع ربقة الذل من اعناقهم وبنا فتح وبنا ختم ونقل الحسن ابن عبد الله بن سعيد
العسكري من اهل السنة في كتاب الاخبار باسناده الى ابن عباس قال ذكرت الخلافة عند امير المؤمنين فقال والله
لقد تقمصها اخو تيم وانه ليعلم ان محلي منها محل القطب من الرحى ينحدر عني السيل ولا يرقى الي الطير فسدلت دونها
ثوبا وطويت عنها كشحا وطفقت ارتأي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء يشيب فيها الصغير ويهرم
فيها الكبير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه فرايت ان الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى
ارى تراثي نهبا حتى اذا مضى الاول لسبيله ادلى بها الى فلان بعده ثم تمثل عليه السلم بقول الاعشى شتان ما يومي
على كورها ويوم حيان اخي جابر فيا عجبا بينا هو يستقيلها في حياته اذ عقدها لاخر بعد وفاته
لشد ما تشطرا ضرعيها فصيرها في حوزة خشناء يغلظ كلمها ويخشن مسها ويكثر العثار والاعتذار منها فصاحبها
كراكب الصعبة ان اشنق لها خرم وان اسلس لها تقحم فمني الناس لعمر الله بخبط وشماس وتلون واعتراض فصبرت على طول
المدة وشدة المحنة حتى اذا مضى لسبيله جعلها في جماعة زعم اني احدهم فيالله وللشورى متى اعترض الريب في
مع الاول منهم حتى صرت اقرن الى هذه النظائر لكني اسففت اذ اسفوا وطرت اذ طاروا فصغى رجل لضغنه ومال الاخر
لصهره مع هن وهن الى ان قام ثالث القوم نافجا حضنيه بين نثيله ومعتلفه وقام معه بنو ابيه يخضمون مال
الله خضم الابل نبتة الربيع الى ان انتكث عليه فتله واجهز عليه عمله وكبت به بطنته فما راعني الا والناس رسل الي
كعرف الضبع ينثالون علي من كل جانب حتى لقد وطئ الحسنان وشق عطفاي مجتمعين حولي كربيضة الغنم فلما
نهضت بالامر نكثت طائفة وفسقت اخرى ومرقت اخرون كانهم لم يسمعوا قول الله تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها
للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين بلى والله لقد سمعوها ووعوها ولكنهم احلولت الدنيا
في اعينهم وراقهم زبرجها اما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر وما
اخذ الله تعالى على العلماء ان لا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لالقيت حبلها على غاربها ولسقيت اخرها بكاس
اولها ولالفيتم دنياكم هذه ازهد عندي من عفطة عنز بيد ان هم وهذا يدل بصريحه على تالم امير المؤمنين
عليه وتظلمه على هؤلاء الصحابة وانه المستحق للخلافة دون فانهم منعوه منها وبين المتنع ادعاءه والكذب وقد شهد الله
تعالى له بالطهارة واذهاب الرجس عنه وجعله وليا لنا في قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الاية
وامر النبي صلى الله عليه واله بالاستعانة به في دعاء المباهلة فيجب ان يكون محقا في قوله الذي اشتكى وقال الناصب خفضه الله
واقول هذه خطبة الشقشقية المعروفة المشهورة قد ذكرها السيد الرضي في كتاب نهج البلاغة والله اعلم بهذا وليس

لايقال



لا يقال هذه حجة في الصحة من اسناد او نقل من كتاب الثقات حتى يحصل دليلا وان فرضنا صحته فهو من خبر الاحاد
ولا يعارض الخبر المتواتر ان امير المؤمنين بايع الخلفاء طائعا راغبا وناصحهم وشاورهم في الامر ووافقهم في الخلافة
وان سلمنا انه كان مكرها لانه كان يرى نفسه افضل من غيره فامامة المفضول عندنا جائز فكان كراهته البيعة لا
انه يراهم غير مستاهلين للخلافة وخلافة المفضول عندنا جائز ولهذا بايعهم ولما راى معاوية غير اهل للخلافة
حاربه ومنعه من الخلافة انتهى واقول هذه الخطبة قد ذكرها قبل تولد السيد الرضي بل تولد ابيه جماعة من
ثقات علماء الجمهور منهم من ذكره المصنف وهو ابن عبد ربه في الجزء الرابع من كتاب العقد ومنهم ابو هلال العسكري في
كتاب الاوائل ومنهم ابو علي الجبائي في كتابه وابن الخشاب في درسه واعترف ابن ابي الحديد المعتزلي شارح نهج البلاغة
بصحة نسبتها اليه فالمناقشة في صحتها مكابرة باردة واما ما ذكره من انه لا يعارض الخبر المتواتر ان امير المؤمنين
عليه السلم بايع الخلفاء طائعا راغبا الى اخره ففيه ان امير المؤمنين عليه السلم احتج على القوم في ذلك وتخلف عن بيعتهم الى ستة اشهر
ولما مات فاطمة عليها السلم وتولت عنه وجوه الناس الجاته الضرورة الى مبايعة ابي بكر وقد نقلنا سابقا هذا عن
البخاري فتذكر والفصل الاتي الفاصل صريح ايضا في انه كان مضطرا في بيعة الثلثة على ان الخلافة انما تكون عندنا بالعصمة
والنص لا بالبيعة وصفق اليد ولنا اسوة الثمانية القوم من امامتها فلا يدل بيعة امير المؤمنين عليه السلم لهم على استحقاقهم
لا استحقاقهم الخلافة واما نصحه عليه السلم لهم ومشاورتهم والتدبير لهم فانما كان لحفظ بيضة الاسلام ولما كان هو
الامام الحقيقي كان الواجب عليه التوصل الى اقامة ما وجب عليه من احكامه بقدر الامكان واما ما ذكره من ان امامة
المفضول جائز عندنا فقد ذكرنا سابقا انه من فضول الكلام واما قوله ولما راى معوية غير اهل الخلافة حاربه و
منعه من الخلافة فمدخول بان معوية لم يدع الخلافة حتى يقال انه عليه السلم لما راه غير اهل الخلافة حاربه بل انما
سمع معوية انه عليه السلم عزله من حكومة الشام احتال على الخروج عليه عليه السلم بالاظهار انه يطلب قتلة عثمان كما
فصل في موضعه على ان تجويزه عليه السلم في زمان الثلثة لهجوم قريش واجماعهم على خذلانه وقعوده بعهد الله وعدم اجتماع
المهاجرين والانصار عليه في زمان بغي معوية ظاهر انتهى فلا وجه لقياس احدهما بالاخر قال المصنف رفع الله درجته وروى
انه عليه السلم اتصل به ان الناس قالوا ما باله لم ينازع ابا بكر وعمر وعثمان كما نازع طلحة والزبير وعائشة فقال ان لي
في سبعة انبياء اسوة فاولهم نوح عليه السلم قال الله تعالى مخبرا عنه رب اني مغلوب فانتصر فان قلتم ما كان
مغلوبا فقد كذبتم القرآن وان كان ذلك كذلك فعلي اعذر والثاني ابراهيم الخليل خليل الرحمن حيث يقول و
اعتزلكم وما تدعون من دون الله فان قلتم انه اعتزلهم من غير مكروه فقد كفرتم وان قلتم انه راى المكروه منهم فاعتزلهم
فالوصي اعذر وابن خالته لوط عليه السلم اذ قال لقومه لو ان لي بكم قوة فان قلتم انه لم يكن لهم قوة فاعتزلهم فالوصي
اعذر ويوسف عليه السلم اذ قال رب السجن احب الي مما يدعونني اليه فان قلتم انه دعا الى ما يسخط الله تعالى فاختار السجن
فالوصي اعذر وموسى بن عمران عليه السلم اذ يقول ففررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكما وجعلني من المرسلين فان
قلتم انه فر منهم خوفا فالوصي اعذر وهارون عليه السلم اذ قال يا ابن ام ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلا
تشمت بي الاعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين فان قلتم انه استضعفوه واشرفوا على قتله فالوصي اعذر ومحمد صلى

عليه وآله لما هرب الى الغار فان قلتم انه هرب من غير خوف اخافوه فقد كذبتم وان قلتم انهم اخافوه فلم يسعه
الا الهرب فالوصي اعذر فقال الناس جميعا صدقت يا امير المؤمنين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا النقل
مما لا اسناد له ولا علامة لصحته بل هو يخالف الواقع لان امير المؤمنين لم يكن مستضعفا ولا عاجزا لان قوادين
عبد مناف كانوا معه وكانت فاطمة في علو منصبها في بيته والقوم يدعون ان فاطمة كانت مغضبة على ابي بكر فلم
تامره بالخروج عليه وفيما عدا الانصار الذين نازعوا ابا بكر في خلافته سيما سعد بن عبادة فانه لم يبايع ابا بكر
فالقول بان امير المؤمنين كان ضعيفا غير مسلم ولا شك في ان ابا بكر اضعف منه ولكن اراد الفتن حسبوا انهم كانوا
كالملوك يتنازعون في الملك حاشاهم من ذلك انتهى **واقول** الظاهر ان الناصب اراد من علامات صحة الحديث ان
يخرج منه سمار ويدخل في عينه والا فالعلامة المعنوية في ذلك ظ واما ما ذكره من انه لم يكن عاجزا لان قوادين
عبد مناف ومن اكثرهم خيلا ورجلا ابو سفيان وعثمان بن عفان واشباههم وهم كانوا مع ابي بكر وعمر كما لا يخفى وتبع
علي عليه السلام بنو هاشم وهذا الخصر قواهم بعد النبي صلى الله عليه وآله في عباس وعقيل وعلم تصلبهما في امر الدين و
نصرتهما على انتظام امر معاشهما معلوم مشهور ولهذا قال امير المؤمنين عليه السلام لو كان حمزة وجعفر حيين لما
طمع في هذا الامر احد ولكني قد ابتليت بجلفين جافيين عباس وعقيل واما ما ذكره من ان فاطمة في علو منصبها
كانت في بيته فالحق فيه ان علو منصب فاطمة عليها السلام انما كان بحسب الدين والقرب الى الله لا بحسب مناصب الدنيا
وكثرة الاعوان والخيل والخدم مع انها لم تستعمل ما فعلت عائشة من الركوب على الجمال والخروج للقتال بين الاجانب
من الرجال وامرها عليا عليه السلام بالخروج انما يفيد لو وجد على قتالهم اعوانا وقد اشرنا الى ان جمهور قريش اجمعوا على خذلان
علي عليه السلام واستضعفوه واتفق الضغائن كانت في صدورهم على تقديم ابي بكر عليه لم تجد الامر على عليه السلام بالخروج وتعجيـ
واما الانصار فقد مر انه قد اشتبه عليهم الامر اولا ثم علموا الامر بحسدهم وحقدهم على سعد بن عبادة رئيس الخزرج
الى ابي بكر رحمه الله وقدر مبايعة ابي بكر على انفسهم وعلى بقية الخزرج فلم يبق ان يتوقع منهم التكلف من ذلك الى نصرة علي
عليه السلام ولهذا هرب سعد بعد ذلك الى الشام وقتل غيلة باشارة المتغلب الثاني وما نقلوا في الافواه انه قد قتله الجن
واما ما ذكره من انه لا شك ان ابا بكر كان اضعف منه فمسلم انه كان اضعف من سائر احاد قريش لكن قد مر مرارا
ان جمهور قريش اتفقوا على تقويته رغما لعلي ودفعا للتهمة انما تهم على الباطل حيث لم يعتقدوا احدا من عظمائهم
وصناديدهم فتامل **قال** المص رفع الله درجته وروى ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب باسناده قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي بن ابي طالب ان الامة ستغدر بك بعدي ومن كتاب المناقب لابي بكر احمد بن موسى
بن مردويه الحافظ من الجمهور باسناده الى ابن عباس قال خرجنا انا والنبي وعلي فرأيت حديقة فقلت ما احسن هذه
يا رسول الله فقال حديقتك في الجنة احسن منها ثم مررنا بحديقة فقال علي عليه السلام ما احسن هذا يا رسول الله حتى مررنا
بالسبع حدائق فقال رسول الله صلى الله عليه وآله حدائقك في الجنة احسن منها ثم ضرب على راسه ولحيته وبكى حتى
علا بكاؤه فقال له ما يبكيك يا رسول الله قال ضغاين في صدور قوم لا يبدونها لك حتى يفقدوني فاذا كان
علم الله ثم مثل هذه الروايات لم يقل [illegible] بصدقها يحب العدول عنهم واما ان يكن [illegible] فلا يجوز التعديل على

خلافته



شيء من رواياتهم البتة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول ما روي عن ابن المغازلي ان الامة ستغدر
بعلي فان هذا ظاهر وقد غدره الناكثون والقاسطون والمارقون والبغاة والخوارج وهذا لا يتعلق بالخلفاء وما
روي ان الضغائن كانت في صدور اقوام منهم فهذا ايضا ظاهر لانه روي انه لم يكن بطن من بطون قريش الا وكان
لهم على امير المؤمنين دعوى دم اراقه في سبيل الله والضغائن كانت في صدورهم ولكن لم يظهروه ما دام امر الخلفاء
منتظما واظهروه بعد انقراض الخلفاء في زمن خلافته وخالفوه ثم ما ذكر انه علامة ورفعت هذا فضل لا نعرف ابن
المغازلي واشباهه ممن يذكر منهم المناكير والشواذ واما ما ذكره ورواه من الصحاح فنحن نسلم صحته ونذكر معانيه و
نبينه على وجه لا يبقى فيه ارتياب ولا يخالف شيئا من قواعد المذهب الحق كما رايته انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما
ذكره في تاويل الغدر الذي اخبر به النبي صلى الله عليه وآله سيغدر بك يدل على الاستقبال القريب وغدر الناكثين
والقاسطين والمارقين انما ظهر بعد ثلاثين سنة فلا يتجه الحمل عليه ولو اراده صلى الله عليه وآله ذلك لقال سوف يغدر
بك الى اخره لان سوف هو الموضوع للاستقبال البعيد ولما انطق الله به لسان الناصب من رواية دعوى كل بطن من
بطون قريش على امير المؤمنين عليه السلام اراقة دم فقد دل بمنطوقه على بغضهم وعداوتهم قاطبة في حرب الغواة
بل من اول الثلاث كانوا من مشاهير بطون قريش فلا يبقى بعد ذلك للانكار مجال ثم ما الذي يوجب انكار اظهار ضغائنهم
عند وفات النبي صلى الله عليه وآله وايام المتسمين بالخلفاء مع ما ظهر منهم هناك من جحد النص الشهير فنقض
بيعة الغدير باتفاقهم على جحد كان عليه السلام وتقديم غيره في الخلافة عليه واخذ حقه من بين يديه حتى صار ذلك سببا
لوقوع الحوادث القاهرة في الخروج عليه بعد ذلك فقتل اولاده وسبي ذراريه وايقاعه في المهالك كما مر من بعض
الاكابر انه لما سئل عنه من موضع قتل الحسين عليه السلام اجاب بانه قتل في سقيفة بني ساعدة عند البيعة على ابي بكر واما
ثانيا فلان ما ذكره من انا لا نعرف ابن المغازلي الى اخره ان اراد مجرد نفسه فهو لا يعرف شيئا اصلا فلا يضر ان يكون هذا
ايضا من جملة مجهولاته وان اراد نفسه مع غيره من اهل نحلته فقد مر ان اصحابه يعرفونه وقد روى عنه ابن حجر المكي
في صواعقه وغيره وغيره واما ثالثا فلان ما ذكره من انه يرى معاني ما رواه المص من صحاحهم على وجه لا يبقى فيه
ارتياب فدعوى كاذبة صادرة عن جهل مركب نبهنا له شيطانه او الشيطان الذي كان يعتري خليفته الاول
والا فقد اوضحنا بحمد الله تعالى ان ما جاء به في سائر ابواب الكتاب كظلمة عند فطنة الجاهل [illegible] كسراب بقيعة يحسبه
الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ثم لا يخفى على الناظر ان هذا هو الحق الذي اطلعنا عليه سابقا وقلنا ان
الناصب قد اعترف فيه بان القوم كانت ضغاين من علي واكد لم يكن بطن من بطون قريش الا وقد كان لهم عليه
دعوى دم اراقه في سبيل الله فاحتفظ فانه من جملة ما الطف الله فيه بالحق بانه يحق الحق ويبطل الباطل بينات آياته
**قال** المص رفع الله درجته وقد روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي في كتابه الذي استخرجه من التفاسير الاثني عشر من
تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفيان وتفسير ابن جريج وتفسير مقاتل بن سليمان وتفسير وكيع بن جراح وتفسير يوسف
بن موسى القطان وتفسير قتادة وتفسير ابي عبيدة القاسم بن سلام وتفسير علي بن حرب الطائي وتفسير السدي
تفسير مجاهد وتفسير مقاتل بن حيان وتفسير ابي صالح وكلهم من الجمهور عن انس بن مالك قال كنا جلوسا عند رسول الله

صح قول بان حرف السين في
قوله صلى الله عليه وآله صح

فتذاكرنا رجلا يصلي ويصوم ويتصدق ويزكي فقال لنا رسول الله صلى الله عليه وآله لا اعرفه فقلنا يا رسول
الله انه يعبد الله ويسبحه ويقدسه ويوحده فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لا اعرفه فبينا نحن في ذكر الرجل اذ
قد طلع علينا فقلنا هو ذا فنظر اليه رسول الله صلى الله عليه وآله وقال لابي بكر خذ سيفي هذا وامض الى هذا الرجل
فاضرب عنقه فانه اول من ياتيه من حزب الشيطان فدخل ابو بكر المسجد فرآه راكعا فقال والله لا اقتله فان
رسول الله صلى الله عليه وآله نهانا عن قتل المصلين فرجع الى رسول الله فقال يا رسول الله اني رايته يصلي فقال رسول
الله صلى الله عليه وآله اجلس فلست بصاحبه قم يا عمر وخذ سيفي من يد ابي بكر وادخل المسجد فاضرب عنقه قال عمر
فاخذت السيف من ابي بكر ودخلت المسجد فرايت الرجل ساجدا فقلت والله لا اقتله فقد استامنه من هو خير مني
فرجعت الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقلت يا رسول الله اني رايت الرجل ساجدا فقال يا عمر اجلس فلست بصاحبه
قم يا علي فانك انت قاتله ان وجدته فاقتله فانك ان قتلته لم يقع بين امتي اختلاف ابدا قال علي عليه السلام فاخذت
السيف ودخلت المسجد فلم اره فرجعت الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقلت يا رسول الله ما رايته فقال يا ابا
الحسن ان امة موسى افترقت احدى وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار وان امة عيسى افترقت اثنتين و
سبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار وان امتي ستفترق على ثلث وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون
في النار فقلت يا رسول الله وما الناجية فقال المتمسك بما انت عليه واصحابك فانزل الله تعالى في ذلك الرجل ثاني
عطفه يقول هذا اول من يظهر من اصحاب البدع والضلالات قال ابن عباس والله ما قتل ذلك الرجل الا امير المؤمنين
يوم صفين ثم قال له في الدنيا خزي قال القتل ونذيقه يوم القيمة عذاب الحريق بقتاله علي بن ابي طالب يوم صفين
فلينظر العاقل ما تضمنه هذا الحديث المشهور المنقول من طريق الجمهور من ان ابا بكر وعمر لم يمتثلا امر النبي صلى الله
عليه وآله ولم يقبلا قوله واعتذرا بانه يصلي ويسجد ولم يعلما ان النبي صلى الله عليه وآله اعرف بما هو عليه منهما ولو لم
يكن مستحقا للقتل لم يامره الله تعالى نبيه بذلك فكيف يظهر انكار النبي صلى الله عليه وآله على ابي بكر بقوله لست بصاحبه
وامتنع عمر من قتله ومع ذلك فان النبي صلى الله عليه وآله حكم بانه لو قتل لم يقع بين امتي خلاف ابدا وكرر الامر بقتله ثلث
مرات عقيبا للانكار على الشيخين وحكم صلى الله عليه وآله بان امته ستفترق ثلثا وسبعين فرقة اثنان وسبعون منها في
النار واصل هذا انما هو ذلك الرجل الذي امر النبي صلى الله عليه وآله الشيخين بقتله فلم يقتلاه فكيف يجوز للعاقل تقليد من
خالف امر الرسول صلى الله عليه وآله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الظاهر ان هذا الخبر موضوع فلا كل ما ذكر في كتب اهل
السنة نحكم على صحته ولنا قلنا ان الظاهر ان هذا الخبر موضوع لوجوه الاول انه من المنكرات غير المالوف من اسوة الدين
ان النبي يامر بقتل من يعده الاصحاب انه يصوم ويصلي ويتصدق وهذا من منكرات الدين ولم يعهد مثله الثاني ان
رسول الله صلى الله عليه وآله لو اراد قتله لم يكن يامر اكابر الصحابة بهذا الامر بل كان يامر احدا من الاصحاب فيقتله ومثل هذا
الامر ينكر من احوال رسول الله صم الثالث ان هذا الذي امر رسول الله صلى الله عليه وآله بقتله كما زعم الراوي كان ذلك
الرجل هو اصل الخوارج وهو الذي قتله علي بعد هذا وهو ذو الخويصرة الذي قال لرسول الله صم اعدل فانك لا تعدل
فسال عمر ان ياذن له في ضرب عنقه فلم ياذن رسول الله صلى الله عليه وآله ولو كان يريد قتله لكان ياذن عمر في قتله الا

ان اصول



ان اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يشتهر ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات وبالجملة هذا الحديث
ظاهر عليه انه من المنكرات انتهى واقول المنكر هو ان الناصب الشقي الذي ينكر شهرة مثل هذا الحديث ظاهر عليه
مع اشتهاره بذلك بعيد ذلك من حيث لا يشعر كما سنبينه فنقول اما ما ذكره اولا من انه غير مالوف من اسوة الدين
ان النبي يامر بقتل من يعده الاصحاب فمردود بان امثال هذه ليس مما ينكر بل ينكر حتى يصير مالوفا اعتادا
نعم كونه مالوفا لا يقتضي عدم صحته واما ما ذكره ثانيا من انه صلى الله عليه وآله لو اراد قتله لم يكن يامر اكابر الصحابة
بهذا الامر فمدفوع بانه صلى الله عليه وآله اراد قتل ذلك الشيطان مع امتحان اكابر الصحابة في امتثال امره بذلك كما
يدل عليه صريح كلامه صلى الله واذ ذلك تعين الامر عليهم لا لعلي لانما في وايضا اذ جاز ان يامر عثمان في ايام خلافته
يامر علي عليه السلام بحد وليد بن عقبة لشرب الخمر جاز للنبي صلى الله عليه وآله ان يامر اكابر اصحابه بقتل بعض الشياطين لكون هو
الشياطين [illegible] اغوى العوام بالقاء هذه الوساوس والاوهام واما ما ذكره ثالثا من ان هذا الذي امر رسول الله
صلى الله عليه وآله بقتله كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج وهو الذي قتله علي بعد هذا وهو ذو الخويصرة الى آخره فتاما
عليه بانه انما علم هذا التفصيل من هذا الخبر وبان انكاره هذا الخبر اولا عده من المنكرات ينكر مثله واما ما ذكره
من انه لو كان يريد قتله لكان ياذن عمر في قتله مدفوع بانه على تقدير تسليم ان يكون الرجل الذي نفر العالية عن النبي صلى
الله عليه وآله والذي امر النبي صلى الله عليه وآله بقتله واحدا يجوز ان يكون علم انه صلى الله عليه وآله بقتله في ذلك الوقت
لعدم اعلام الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله بانه اول من يظهر من اصحاب البدع والضلالات وانه يجب قتله قبل وقوع
ذلك منه واما ما ذكره من ان اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يشتهر ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات فمردود
بانه لم يذكر في الخبر ان الرجل اصل جماعات اهل البدع بل ذكر فيه انه اول من يظهر منهم ولا ريب في ان لكل طائفة من المبتدعة
اول وآخر مع ان انكار كون الشخص الواحد اصل جميع الضلالات سيما خصوص الضلالات الواقعة لامة نبينا
ينافي ما حكاه صاحب الملل والنحل من اهل نحلة الناصب فانه قال ان مصدر جميع الضلالات ابليس اللعين حيث
استبد بالرأي في مقابلة النص واختار الهوى في معارضة الامر وتشعبت عن الشبهة المشهورة في تفضيل نفسه
على آدم عليه السلام الشبهات الاخر فلم لا يجوز ان يكون مظهرها في الامة واحدا ايضا اللهم الا ان يدعي الناصب مشاركة
نفسه معه لما قد ظهر منه في البعض هذا من الكذب والمراء والافتراء والوضع والتحريف والزيادة والنقصان والبغي
والعدوان ما يعجز عنه الشيطان فضلا عن شياطين ما وراء النهر وخوارج نهروان والله المستعان قال المصنف
رفع الله درجته وهذا كما روى مسلم في صحيحه والحميدي في مسند عبد الله بن العباس قال لما احتضر النبي صلى الله عليه وآله
وفي بيته رجال منهم عمر بن الخطاب فقال النبي صلى الله عليه وآله هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا فقال عمر بن الخطاب
ان النبي صلى الله عليه وآله قد غلب عليه الوجع وان الرجل ليهجر وعندكم القرآن حسبكم كتاب الله وفي رواية ابن عمر ان الرجل
ليهجر قال الحميدي في الجمع بين الصحيحين فاختلف الحاضرون عند النبي صلى الله عليه وآله فبعضهم يقول القول ما قاله
النبي صلى الله عليه وآله وبعضهم يقول القول ما قاله عمر فلما اكثروا اللغط والاختلاف قال النبي صلى الله عليه وآله قوموا عني
ولا ينبغي عندي التنازع وكان عبد الله بن عباس يبكي حتى يبل دموعه الحصى ويقول يوم الخميس وما يوم الخميس وكان يقول

الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله صلعم وبين كتابه فلينظر العاقل الى ما تضمنه هذا الحديث من سوء ادب
الجماعة في حق النبي صلعم وقد قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول
الآية ثم انه عليهم لما اراد ارشادهم وحصول الالفة بينهم بحيث لا يقع بينهم العداوة والبغضاء منعه عمر عن ذلك
وصده عنه ومع هذا لم يقتصر على هذا القدر حتى شتمه وقال انه يهجر والله تعالى يقول وما ينطق عن الهوى ان هو
الا وحي يوحى وما الخصوص بمثل هذا الكتاب الا في الضلال فكيف يحسن مع عظمة رسول الله صلى الله عليه وآله والزامه
تعالى الخلق بتوقيره وتعظيمه والطاعة في امره ونواهيه ان يقول له بعض اتباعه انه يهذي ويقابله في وجهه بذلك
وفي الجمع بين الصحيحين من مسند جابر بن عبد الله قال دعا رسول الله صلى الله عليه وآله بصحيفة عند موته فاراد
ان يكتب لهم كتابا لا يضلون بعده ابدا فكثر اللغط وتكلم عمر فرفضها رسول الله صلى الله عليه وآله فكيف يسوغ لعمر
منع رسول الله صلى الله عليه وآله من كتبه ما يهتدون به الى يوم القيمة فان كان هذا الحديث صحيحا عن عمر وجب ترك
القبول منه والا لم يجز لهم اسناده اليه ومع ذلك عليهم التعويل على كتبهم هذا انتهى وقال الناصب خفضه الله اما قوله ذكر
هذا الحديث فيما مضى والجواب عن اعتراضه وهو على عادته بتكرير الكلام مرات ونحن نجيبه فنقول ان المتواتر عند
المسلمين ان عمر كان وزيرا لرسول الله صلى الله عليه وآله وصاحب مشاورته وكثيرا ما كان رسول الله صلى الله عليه
وآله يقدم على اشياء فيمنعه عمر ويقول لا تفعل يا رسول الله فيسمع قوله وهذا فيما يتعلق براي النبي ومنها انه
عزم في غزوة تبوك ان يدخل دمشق ويحارب ملكها فقال عمر لا تفعل يا رسول الله فاطاعه وقبل رايه ومنها قضية
الاسرى وكان رسول الله صلى الله عليه وآله شاورهم في امرهم فيها من اخذ الفدية وعاتبه الله تعالى في قوله ما كان لنبي
ان يكون له اسرى ومنها امر الحجاب وكان عمر يبالغ فيه حتى انزل الله تصديقه ومن مارس الاخبار والآثار علم انه
كان له عند رسول الله صلى الله عليه وآله هذا المقام والمنصب فجرى على عادته عند موت رسول الله صلى الله عليه وآله بتحميل
رسول الله صلى الله عليه وآله رايه وترك الكتاب واما ما قال انه شتم رسول الله صلعم فهذا من جهله باللغة وعرف
الصحابة لانه قال ان الهجر كلاما هو الكلام الذي يتكلم به المريض وليس هو الا الشتم وهذا المتعصب لا يعرف اللغة ويحسب
انه من اساءة الادب وكان عمر من احسن الناس ادبا بالنسبة الى رسول الله صلى الله عليه وآله كما يعلمه المتدرب في الاخبار
انتهى واقول اما ما ذكره من كون امر الحمل مثل ذلك فقد ذكرنا من وجهه مكررا واما ما ذكر من ان عمر كان وزير رسول الله
صلى الله عليه وآله فممنوع وكونه صاحب المشورة مسلم لكن لتاليف قلبه واستعلام ما في باطنه من النفاق والحاجة
للاحتياج الى مشاورته كما مر واما ما ذكره من انه كان كثيرا ما يتقدم رسول الله صلعم على اشياء فيمنعه عمر ان اراد به انه
يمنع النبي صلى الله عليه وآله عما عزم صلى الله عليه وآله على فعله من غير مشورة معه فهذا ممنوع كما ستبينه وان اراد انه
كان يمنعه عن بعض ما شاوره فيه فهو مسلم لكن ليس ما نحن فيه من كتابة الكتاب من هذا القبيل حتى يقاس عليه لان
النبي صلى الله عليه وآله لم يشاور عمر ولا غيره في كتابة الكتاب بل عزم عزما جزما غير مسبوق بشيء من المشورة على ان
يكتب كتابا لا يضلوا بعده ولا نسلم ان تقدم عزم رسول الله صلى الله عليه وآله على شيء كان لاجتهاد يمنعه عنه كما يدل
عليه قوله تعالى مخاطبا له صلى الله عليه وآله واذا عزمت فتوكل على الله وما ذكر من موافقات عمر بصدد المنع فيها فمجمعا

كان



انما كان بعد مشاورة النبي معه كما في قضية الاسرى وعلى طريقة العرض والالتماس كما في غيرها وقد وقع
منه فيما نحن فيه على سبيل الاستبداد والمجاهرة بالمخالفة المحض ولهذا غضب رسول الله صلى الله عليه وآله عليهم
وقال لهم قوموا عني لا ينبغي التنازع عندي ولو كان منعه صلوات الله عليه عن مثل ذلك على الوجه المذكور لاجل
منافاة المصلحة لما غضب منه وهذا ظاهر على من يخاف غضب الله تعالى ورسوله ولا يكابر على الحق بالباطل ولما قال عمر
عند ما سيجيء من منعه النبي صلى الله عليه وآله عن الصلوة على ابن ابي اوفى ما نقله عنه صاحب جامع الاصول من
قوله صلى الله عليه وآله فعجبت بعده من جرأتي على رسول الله صلى الله عليه وآله يومئذ انتهى فاما ما ذكره من ان منعه
عمر انه ليس هجرا انه تكلم بكلام المريض فلا اساءة ادب مردود بما نقلناه سابقا عن شرح ابن حجر البخاري من انه قال ان
لما في كتب اللغة المتداولة ان الهجر هو الهذيان ويطلق على كثرة الكلام الذي لا معنى له انتهى وتفسيره بكلام المريض
حيلة من الناصب لدفع التشنيع عن عمر كما لا يخفى فتذكر ولا يذهب عليك ان ما ذكره الناصب من ان الامر بالحجاب قد كان
موافقا لراي عمر كذب محض لما سينقله المصنف عن الجمع بين الصحيحين من ان الامر بالحجاب انما نزل عند ما كشف عمر ستر
سودة بنت زمعة زوجة النبي صلى الله عليه وآله فاخجلها ودل عليها اعين الناس حيث خرجت ليلا الى المصانع فتفكر
قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين من مسند ابي هريرة من افراد مسلم قال كنا قعودا حول رسول الله
صلى الله عليه وآله ومعنا ابو بكر وعمر في نفر فقام رسول الله صلى الله عليه وآله من بين اظهرنا فابطا علينا حتى خشينا
ان يقتطع دوننا وفزعنا فقمنا فكنت اول من فزع فخرجت ابتغي رسول الله صلى الله عليه وآله حتى اتيت حائطا للانصار
لبني النجار فدرت به هل اجد له بابا فلم اجد فاذا ربيع اي جدول يدخل في جوف حائط من بئر خارجه فاحتفزت فدخلت
على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال صلى الله عليه وآله ابو هريرة فقلت نعم يا رسول الله قال ما شانك قلت كنت بين اظهرنا
فقمت وابطات علينا فخشينا ان تقتطع دوننا ففزعنا فكنت اول من فزع فاتيت هذا الحائط فاحتفزت كما يحتفز
الثعلب وهؤلاء الناس ورائي فقال يا ابا هريرة واعطاني نعليه فقال اذهب بنعلي هاتين فمن لقيك من وراء هذا الحائط
يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه فبشره بالجنة فكان اول من لقيت عمر بن الخطاب فقال ما هاتان النعلان
يا ابا هريرة فقلت هاتان نعلا رسول الله صلى الله عليه وآله بعثني بهما من لقيت يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا بها
قلبه بشرته بالجنة فضرب عمر بين ثديي فخررت لاستي فقال ارجع يا ابا هريرة فرجعت الى رسول الله صلى الله عليه وآله
فاجهشت بالبكاء وركبني عمر فاذا هو على اثري فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ما لك يا ابا هريرة قلت لقيت عمر
فاخبرته بالذي بعثتني به فضرب بين ثديي ضربة خررت لاستي وقال ارجع فقال رسول الله صلى الله عليه وآله يا عمر ما
حملك على ما صنعت فقال يا رسول الله بابي انت وامي ابعثت ابا هريرة بنعليك من لقي يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا
بها قلبه بشره بالجنة قال نعم قال فلا تفعل فاني اخشى ان يتكل الناس عليها فخلهم يعملون فقال رسول الله صلى الله عليه
وآله فخلهم وهذا رد من عمر على رسول الله صلى الله عليه وآله واهانة لرسول الله صلى الله عليه وآله حيث ضرب ابا هريرة
حتى قعد على استه ورجع الى رسول الله صلى الله عليه وآله باكيا شاكيا مع انه لو كان شريكا له في الرسالة لم يحسن منه وقوع مثل
هذا في حق اتباع رسول الله صلى الله عليه وآله مع انه قد كان يمكنه منع ابي هريرة عن اداء الرسالة على وجه اللين والطف فتامل

من تخصيصه معظماً لرسول الله صلى الله عليه وآله مع ان رسول الله صلى الله عليه وآله انما قال له ذلك بوحي من الله تعالى
لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ولكان هذا الجزاء اقوى على عمل لا يعمله الا الله تعالى ولا امر ضمان على الله لا تدخلكم
في الجنة مع ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال فيما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند ابي ذر قال اتاني
جبرئيل فبشرني ان من مات من امتك لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة وفي رواية لم يدخل النار فهذا الحديث يجمع
عندهم فكيف استجاز عمر الرد على رسول الله صلى الله عليه وآله وفيه من مسند عتبان بن مالك متفق عليه قال ان النبي صلعم قال
ان الله قد حرم النار على من قال لا اله الا الله يبتغي بذلك وجهه واذا كان النبي صلى الله عليه وآله قال ذلك في عدة مواطن
كيف استجاز عمر فعل ما فعله بابي هريرة وقد روى عبد الله بن عباس ومجاهد وسهل بن حنيف وابو وائل والقاضي عبد الجبار
وابو علي الجبائي وابو مسلم الاصفهاني ويوسف الثعلبي والطبري والواقدي والزهري والبخاري والحميدي في الجمع بين
الصحيحين في مسند المسور بن مخرمة في حديث الصلح بين سهيل بن عمرو وبين النبي صلعم بالحديبية يقول فيه فقال عمر بن
الخطاب فاتيت النبي صلى الله عليه وآله فقلت الست نبي الله حقاً قال بلى قلت السنا على الحق وعدونا على الباطل قال
بلى قلت فلم نعطي الدنية في ديننا اذا قال اني رسول الله صلى الله عليه وآله ولست اعصيه وهو ناصري قلت اوليس
كنت تحدثنا انا سنأتي البيت فنطوف به قال عمر فاتيت ابا بكر فقلت يا ابا بكر اليس هذا نبي الله حقاً قال بلى قلت السنا
على الحق وعدونا على الباطل قال بلى قلت فلم نعطي هذه الدنية في ديننا اذاً قال ايها الرجل انه رسول الله ولا يعصي ربه
وهو ناصره فاستمسك بغرزه فوالله انه على الحق قلت اليس كان يحدثنا انه سيأتي البيت ويطوف به قال فاخبرك انك
تأتيه العام قلت لا قال فانك آتيه ومطوف به وزاد الثعلبي في تفسيره عند ذكر سورة الفتح وغيره من الرواة ان عمر
بن الخطاب قال ما شككت منذ اسلمت الا يومئذ وهذا الحديث يدل على تشكيك عمر وعلى انكاره على رسول الله صلى الله عليه
وآله فيما فعله بامر الله ثم رجوعه الى ابي بكر حتى اجابه ابو بكر بالصحيح وكيف استجاز عمر ان يرجع النبي صلى الله عليه وآله
ويرد قوله عقيب قول رسول الله صلى الله عليه وآله اني رسول الله ولست اعصيه وهو ناصري اليس كنت تحدثنا انا سنأتي
البيت ونطوف به انتهى وقال ابن الناصب خفضه الله اقول اما ما ذكر ان عمر نهى ابا هريرة عن تبليغ الرسالة فاتفق العلماء
على ان ذلك يدل على كمال علم عمر وعلو منزلته عند رسول الله صلى الله عليه وآله حيث مكنه بعد الامر بنهي وذلك ان النبي صلى الله
عليه وآله بعث ابا هريرة ليبشر الناس بان المتيقن في الشهادة كان في دخول الجنة على اي عمل كان خيراً او شراً وهذا يوهم
ان الفاسق يعتمد ولا يتوب ويقول انا مستيقن الشهادة وقد بشر في رسول الله صلى الله عليه وآله بدخول الجنة فلا ارتدع
من الفسق والذنوب وكان يؤدي هذا الى ترك الاعمال وكان رسول الله صلى الله عليه وآله حيث يعلم هذا في مقام البسط
المقتضي بالتوحيد وانه كاف في النجاة اذا حصل كماله فان كمال اليقين بالتوحيد سعي في دفع الذنوب ولا يبقى معه شيء ولكن
هذا المعنى لم يفهمه العامة لانهم يفهمون من اليقين ما هم عليه والحال ان اليقين حال المشاهدة ولهذا الكلام بسط لا
يليق بهذا المقام فلما سمع عمر هذا الكلام من ابي هريرة علم انه صلى الله عليه وآله كان في مقام البسط والعامة لا يفهمون حقيقة
هذا ولا يدركون ماهية اليقين ولذا كيف تحقق في المرء فيحسبون ان ما هم عليه من الشهادة بالتوحيد هو اليقين الذي
بشر رسول الله صلى الله عليه وآله بان صاحبه يدخل الجنة اذا كان متصفاً به وهذا يوجب ان يتكلوا ويتركوا العمل ولهذا



لما ذكر عمر عذره عند رسول الله صلى الله عليه وآله تابع رايه وقال خلهم يعملوا وهذا يصدق ما ذكرنا فعل ان عمر كان له
هذا المنصب عند رسول الله صلى الله عليه وآله ومن جهل هذا من عمر ظن قلة الادب فهو من الرفضة المبتدعة الجهلة الذين
لا يعلم حقيقة الحال فنقول له لو كان هذا اساءة ادب منه مع رسول الله صلى الله عليه وآله لكان ينبغي ان يضرب عنقه ولا
يبقى واحد من الصحابة ان يضرب عنق عمر لنفاقه واساءته الادب لان رسول الله صلى الله عليه وآله يخاف من عمر لكان
لا يقدر على قتله ولو كان امثال هذه الامور صادرة عن عمر لاساءة الادب لكان مشتهراً بالنفاق كعبد الله بن ابي سلول
نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة مع ان فعل عمر يوافق لمذهب الامامية فان جزاء الاعمال عندهم واجب على الله
تعالى وليس الشهادة وحدها كافية في النجاة من النار واما ما ذكر ان عمر اساء الادب لابي هريرة حين ضربه حتى خر على
استه فالجواب ان عمر كان اميراً بجلالة كان وزير الرسول الله صلى الله عليه وآله ولم يعد ضرب عمر لابي هريرة من اساءة
الادب وهذا كما يضرب الامراء والمقربون سائر الجنود ويأمرونهم ويزجرونهم وربما كان ابو هريرة لم يمتنع من الاذا
على عمر فاحوجه الى الضرب وامثال هذا لا ينكره الا من يتبع هواه الناس وقصد عمر في فعله معلوم وانما يريد بما فعله الا
حفظ الاسلام ورعاية قواعد الدين واما ما ذكر من حديث يوم الحديبية وان عمر قال للنبي صلى الله عليه وآله السنا على الحق وعدونا
على الباطل فالجواب ان هذه شبهة دارت في خاطره واراد دفعها فالجواب عنها فسال رسول الله صلى الله عليه وآله ثم سال ابا بكر
ليرتفع ما كان من خاطره وليعلم عمر ان هذا الامر ... فما كان مجوزاً لان يكون هذا الا انتم في
الله تعالى في الرسالة حتى في استبدال الرسل حتى ظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا الآية وطلب رفع الشك بالامر بهيئة كانت لا
يكون ترك الادب ولم ينكر عمر ما ذكر التقريع وتعنيف رسول الله صلى الله عليه وآله بل ذكر لدفع الشبهة ودفع التردد وهذا يحقق
الموافق ظاهر الشرع وقول الذين اتفقوا على ان هذه تدل على علم عمر وعلمه سوء مجبولين على سوء الفهم ولا يتكلم في فهمهم منه
ان عليهم السلام انما اعرض عن امضاء ذلك بعد اعتراض عمر الآخرة لما رأى من غلظته وغلطته وجلافته مع ابي هريرة بل وجه ايضا
صلوات الله عليه وآله وانما ما ذكره من ان النبي صلى الله عليه وآله بعث ابا هريرة ليبشر الناس بان المتيقن بالشهادة كاف
في دخول الجنة الى آخره فهو افتراء على الرسول صلى الله عليه وآله وكيف يجوز عاقل ان المتيقن بشهادة ان لا اله الا الله وحده بدون
الشهادة على نبوة نبيه صلى الله عليه وآله كاف في ذلك فبالضرورة يعلم من سمع ذلك من العالم والعامي ان مراد النبي صلى الله عليه
وآله ان الشهادة المذكورة مع لواحقها وشرائطها من الاقرار بالنبوة وامتثال الاوامر والاجتناب عن النواهي موجب لدخول
الجنة لا كما فهمه عمر وهذا كما روي عن مولانا الصادق عليه السلام انه روى الحديث المذكور ثم قال بشرائطها وانا من شرائطها
بل القول ان قوله صلى الله عليه وآله مستيقناً بها قلبه دليل على الشرائط ما ذكرنا فان المتيقن بوحدة الاله لا يتحقق الا مع الشهادة
بنبوة نبيه والاحتراز عن مخالفة اوامره ونواهيه فلا يلزم اتكالهم على العمل كما زعمه عمر وايضا وان قال لهم رسول الله صلى الله
عليه وآله في الحديث المذكور ان الايمان بالله تعالى موجب للنجاة والدخول في الجنة فقد اخبرهم ايضا بالخوف عليهم من زوال
الايمان ولو عند الموت وليس بسبب زوال الايمان الا المعاصي كما اشار اليه سبحانه وتعالى في قوله ثم كان عاقبة الذين
اساؤا السوأى ان كذبوا بآيات الله فاعقبهم نفاقاً في قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه وايضا انما يكون
العمل بسبب تلك البشارة من لا عقل له او لا معرفة له بالدين فلا وجه لحرمان العقلاء الراسخين عن تلك البشارة

من كان لا يحصل له راي ولا يصح له الدين فلا وجه لحرمان العقلاء والراجحين عن تلك البشارة لاجل شرذمة من الجهلة
المتساهلين كما قال تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين والجماعة الذين يضلون السبيل
بتلك البشارة هم الضالون الذين لولا تلك البشارة لضلوا واضلوا بكلام آخر وسبب آخر فلا يجوز من الله تعالى
ورسوله صلى الله عليه وآله ان يجعلا اهل الهداية محروما عن مستحقهم لاجل ما يتوهم تحققه من جماعة المحرومين عن
الهداية السالكين سبيل الضلالة والغواية واما ما ذكره من ان النبي صلى الله عليه وآله اراد بالمتقين كمال الحاصل
المشاهدة وان هذا المعنى لم يفهمه العامة ففيه ان النبي صلى الله عليه وآله انما يكلم الناس على قدر عقولهم فكون ذلك المعنى
مرادا له فرض ممتنع بل المراد ما ذكرناه قبيل ذلك وهو مع كونه مما يفهمه العالم والعامي لا يورثهم الى ترك الاعمال كما عرفت
واما ما ذكره من ان عمر لما ذكر عذره عند رسول الله صلى الله عليه وآله تابع رايه وقال خلهم يعملوا ففيه ان ذلك لا يدل على
رسول الله صلى الله عليه وآله لرأي عمر بل على طرحه ولعنه وفي قوله صلى الله عليه وآله خلهم دون قوله خلهم ان يعملوا اشعار
الى ذلك وانما اضافة قوله ان يعملوا في كلام النبي صلى الله عليه وآله من اضافات الناصب خفضه الله تعالى ليتم
ما ذكرنا من الاشارة واما قوله وهذا يصدق ما ذكرناه قبل ان عمر كان له هذا المنصب الى آخره فمردود بان ما ذكره قبل
اخذ من هذه القضية وههنا يجعلها دليلا عليه ولا دلالة لذلك الا على منصب المغالطة والجلافة كما عرفت وان
ما ذكره من انه لو كان هذا اساءة ادب من عمر مع رسول الله صلى الله عليه وآله لكان ينبغي ان يضرب عنقه الى آخره فنقول
نعم كان ينبغي ذلك عنده صلى الله عليه وآله دائما لكنه كان يحترز من تشنيع الناس لعباداته بقتل اصحابه كما رواه الناصب
سابقا حيث قال فقد ثبت في الصحاح ان عمر قال لرسول الله صلى الله عليه وآله دعني اضرب عنق عبد الله بن ابي سلول حين
ظهر نفاقه فقال لا لا يقال ان محمدا يقتل اصحابه الحديث او كان يخاف الفتنة وعدم تمكين القوم له في ذلك كما يرشد
اليه ما رواه المص سابقا من صحيح مسلم في حديث عائشة من قصة الافك قالت قام رسول الله صلى الله عليه وآله على المنبر
فقال من يعذرني من رجل قد بلغ اذاه في اهل بيتي فوالله ما علمت على اهلي الا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه الا خيرا وما
كان يدخل على اهلي الا معي فقام سعد بن معاذ فقال اعذرك منه يا رسول الله ان كان من الاوس ضربنا عنقه وان كان من اخواننا
من الخزرج امرتنا ففعلنا امرك قالت فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج وكان رجلا صالحا احتملته الحمية فقال لسعد
بن معاذ كذبت لعمر الله لا تقتله ولا تقدر على قتله فقام اسيد بن الحضير وهو ابن عم سعد بن معاذ فقال لسعد بن
عبادة كذبت لعمر الله لنقتلنه فانك منافق تجادل عن المنافقين فثار الحيان الاوس والخزرج حتى هموا ان يقتتلوا و
رسول الله صلى الله عليه وآله قائم على المنبر فلم يزل رسول الله صلى الله عليه وآله يخفضهم حتى سكتوا وسكت الحديث ويؤيده
هذا ايضا ما مر من حديث خوف النبي من قريش في هدم الكعبة وبنائه على الحجر الذي قد بناه ابراهيم عليه السلام وكذا ما مر
من حديث اعدل فانك لا تعدل واما عدم شهرة عمر بالنفاق كشهرة عبد الله بن ابي سلول به فلعله لاجل انه لم يبلغ
رتبة النفاق عنده مبلغه او لان الناس كانوا يهابونه ويخافون الطعن فيه كما علم من معاملته مع النبي صلى الله عليه وآله
ومع آله واهل بيته عليهم السلام بعده والحديث المشهور من حذيفة يدل على ان عمر كان يخاف من ان يظهر نفاقه
على الناس واما ما ذكره من ان فعل عمر موافق لمذهب الامامية فتوهم باطل لان فعل عمر فيما نحن فيه انما هو مخالفة حكم النبي

فعلنا خ

صلى



صلى الله عليه وآله وضرب ابي هريرة من غير ذنب والامامية يشنعون عليه فيهما كما عرفت فكيف يكونون موافقا
معه وكذا توهم موافقة قوله خلهم يعملوا لمذهب الامامية فان مجرد هذا القول لا يدل على وجوب جزاء الاعمال عند
عمر حتى يكون موافقا لمقالة الامامية واما ما ذكره من ان الشهادة وحدها ليست كافية في النجاة من النار عند الامامية
فمسلم لكن الامامية لم يفهموا من الحديث المذكور حكم الشرع بكفاية الشهادة وحدها في النجاة كما فهمه عمر حتى يظهر التوافق
بينه وبين الامامية وبالجملة ان سوء الاستعداد الذاتي والاعوجاج الفطري لعمر قد اوقعه في الازل مخالفا للفطرة
المستقيمة الحاصلة عناية من الله تعالى للامامية ولائمتهم عليهم السلام فالتوافق انما يكون نادرا اتفاقيا واما ما ذكره من ان
عمر كان اميرا مجللا ووزيرا لرسول الله صلى الله عليه وآله ولم يعد ضربه لابي هريرة من اساءة الادب كما يضرب الامراء
المقربون للسلاطين سائر الجنود الخ فهذا سنة هرقلية كسروية ينافي ما ذكره الناصب سابقا من ان الخلفاء لم يكونوا
كالملوك الذين يتنافسون في الملك حاشاهم عن ذلك وكذا بناء في ما ذكره

وكذا بناء في ما ذكره اصحاب الناصب في جواب

ما قالته الشيعة من انه ينبغي ان يكون الامامة لعلي عليه السلام ليلا يخرج سلطان محمد صلى الله عليه وآله عن عقر بيته حيث اجابوا بان
هذه سنة هرقلية لا يجتمع النبوة والامامة في بيت واحد وبالجملة مثل هذا الضرب لم يكن سنة النبي صلى الله عليه وآله ولا
احد من خيار اصحابه فعده الناصب من ذنب عمر ولعمري انه لو اعتذر عن ذلك بان عمر لم يضرب ابا هريرة الا لاجل انه
كان مشهورا بالكذب بين الصحابة كما اتضح من رواية الحديث فظنه كاذبا مفتريا في روايته ذلك عن رسول الله صلى الله عليه
وآله لكان اولى فتحفظ حال عمر فتدبر واما ما ذكره من ان ما وقع عن عمر من الاعتراض على النبي صلى الله عليه وآله يوم الحديبية
كان شبهة طرأت له فسأل رسول الله صلى الله عليه وآله ثم سأل ابا بكر حتى ارتفع الشك ففيه انه لو كان تقدير وقوع الشك
له لذلك كان ينبغي ان يسأل ذلك عن غيره من الصحابة كما سأل عن ابي بكر بعد ذلك فلو لم يعتمد على ازالة شكه لكان يعتذر
في الرجوع الى النبي صلى الله عليه وآله والسؤال عنه لكن لا على اسلوب الرد والانكار الذي لا يخفى شناعته على اهل الابصار وقوله صلى
الله عليه وآله في جوابه انا رسول الله ولست اعصيه وهو نص صريح في تاذي النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك الخطاب الصادر
عن ابن الخطاب ويكفي هذا دليلا على عدوله عن طريق الصواب ومن العجائب ان متصوفة الجمهور يقولون ان من شرائط المريد
عدم الاعتراض على شيخه فيما يلقى اليه ويغفلون عن مقابلة الصحابي للنبي صلى الله عليه وآله بمثل هذا الحدة ويفتخرون بمن
عمر وايضا من درجات الصديق على ما ذكره ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين ان يعلم المستبصر ان ما اخبر به الرسول
صلى الله عليه وآله صادر عن حقيقة صادقة لا يخاف تبعها فيما بعد ويكرهها بل يكون انما هو عاقبة اتباعها اذ
هو حق وتبع الحق لا خوف عليه انتهى فعلم من خلال عمر بهذه الدرجة في الانكار على النبي صلى الله عليه وآله انه لم يكن من اهل
البصيرة والاستبصار ويكفي بذلك سقوطه عن درجة الاعتبار وثانيا انه لو كان غرضه مجرد دفع الشك والشبهة دون
اساءة الادب فلم لم يطمئن قلبه بجواب النبي صلى الله عليه وآله واطمأن لجواب ابي بكر مع كونه عين ذلك الجواب وبهذا يعلم ان غرضه
من السؤال ثانيا من ابي بكر انما كان بث التشنيع على رسول الله صلى الله عليه وآله واظهار رده واعتراضه عليه والاستظهار
بموافقة ابي بكر معه في ذلك فلما راى ان ابا بكر لم يوافقه فيه سكت واما ما ذكره من ان الانسان يعرض مثل هذا فمسلم لكن النوبة

الفاسق وكما لا يخطر ببالك عليه اعتراض [illegible]
[illegible] فاذا [illegible] الانسان ليس [illegible]
[illegible] الحديبية [illegible] تفعله فانك [illegible]
ما ذكرت وان تيقنت انه خطأ فاعرض لما ذكرت
لا تعرج على تاويل غيره وان تاولت واصبت
الهداية في الطريق عندنا [illegible] الشيخ

يدعون ان الخلاص عن دواعي الجهالات البشرية والتصافي بصفات الانبياء والملائكة فلا يستبعد مثل هذا عنه
ولو اعترف الناصب بانه لو تحقق ما عرفه الامامية من كونه جلفا جافيا جاهلا متمرطا في ازال الجاهلية لما اعترض عليه بمثل
ذلك ورآه معذورا في صدور ما هو اشنع من ذلك عنه واما ما استشهد به من الآية الكريمة فلا يدل على جواز اساءة
الادب في السؤال سيما من نبيه صلى الله عليه وآله وهو ظاهر وغاية ما تدل عليه الآية كما ذكر في تفسير النيشابوري وقوع
خلق من الرسل المذكورين فيها وحمله العلماء على خطور ما يشبه الوسوسة وحديث النفس من عالم البشرية لا على تزلزل
هو ترجيح احد الجانبين على الآخر لان الرسل اعرف الناس بالله تعالى وبانه بعيد من عصمة الاختلاف وقد يراد
المراد بظن المرسل اليهم ان الرسل كذبوا فيما وعدوا من الظفر وعلى هذا الاول في الآية يحمل ما قصده الناصب اصلا فلا
يتاتى له ان يقول لنا اذا وقع الشك للرسل في انجاز وعده تعالى فان يقع مثل ذلك لعمر كان معذورا بطريق الاولى
على ان الكلام في انه يبعد جدا ممن له ادنى معرفة بجلال النبي صلى الله عليه وآله ان يقع منه فيه مثل ما وقع من عمر من ذلك
الشك الملوم المشوم الذي [illegible] بالتامل حتى احتاج الى السؤال على وجه الشغب الخارج عن الادب عن النبي صلى الله
عليه وآله ثم عن ابي بكر حتى [illegible] واما ما ذكره من ان طلب رفع الشك باي عبارة كانت لا يكون ترك الادب فكلام
صادر عن محض المكابرة والاعتياد بسوء الادب في المناظرة فقد تقرر في آداب التعليم والتعلم ان من آداب المتعلم ان
لا يكثر على المعلم ولا يلح عليه ولا يشير عليه بخلاف رأيه فيرى انه اعلم بالصواب بل يعتقد الغلبة في ورعه كلها ويلقي اليه (على م)
زمام امره [illegible] ويتحرى رضاه وان خالف رأي نفسه وان يحذر في خطابه وجوابه في غيبته وحضوره
ولا يخاطبه بتاء الخطاب وكافه ولا يناديه من بعيد بل يقول يا سيدي ويا استاذي وما اشبه ذلك ويخاطبه بصيغة الجمع
تعظيما نحو ما تقولون في كذا وما رأيكم في كذا او قلتم رضي الله عنكم الى غير ذلك ولا يخفى ان عمر اهمل اكثر هذه
الآداب التي [illegible] الايمان [illegible] وصوبه الناصب في الاخلال بها وقال ان ذلك لا يكون خارجا عن الادب

قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة من المتفق على صحته ان رسول الله صلى الله عليه وآله
اعتم بالعشاء حتى ناداه عمر الصلوة نام النساء والصبيان فخرج وقال ما كان لكم ان تبرزوا رسول الله صلى الله عليه وآله على
الصلوة وذلك حين صاح عمر بن الخطاب وقد قال الله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر
بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون فجعل ذلك محبطا للعمل وقال ان الذين ينادونك من وراء الحجرات اكثرهم
لا يعقلون ولو انهم صبروا حتى تخرج اليهم لكان خيرا لهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من رفع الصوت فوق
صوت النبي صلى الله عليه وآله فانه وارد في غير الصلوة واما الصلوة وانهاء النبي صلى الله عليه وآله برفع الصوت والاعلام
فلا باس به والا لم يكن يجوز لبلال ولسائر المؤذنين ان يرفعوا اصواتهم بالاذان وقد صح ان بلالا كان اذا فرغ
من الاذان ينادي عند حجرة رسول الله صلى الله عليه وآله الصلوة الصلوة والعجب انه يجعل هذا من باب رفع الصوت فوق
صوت النبي صلى الله عليه وآله فبلال على هذا التقدير وسائر المؤذنين كان اعمالهم محبطا لانهم ينادون الصلوة الصلوة
وهذا من غرايب الاعتراضات الدالة على جهله وعناده انتهى واقول جميع ما ذكره ههنا تمحلات خارجة عن البحث فان
كلام المصنف في رفع الصوت بما كان خارجا عن الاذان سيما ما يتضمن تعريض النبي صلى الله عليه وآله وسلم بكسالة [illegible]

(المؤذنين ل)

قار



زاد الصلوة وهو قول عمر صريحا على باب بيت النبي صلى الله عليه وآله نام النساء والصبيان فان هذه العبارة
المعهودة ليست من الاذان ولا الاقامة ولم يسمع ان كان احد من مؤذني الاسلام مثل هذا الكلام المتضمن للملام في
اعلام احد من العوام فضلا عن النبي الموعود بانه تنام عينه ولا ينام قلبه ولا يتنام [illegible] النبي صلى الله عليه وآله عن استماع
ذلك الكلام المشتمل على التعريض والملام وقال معترضا ما كان لكم ان تبرزوني [illegible] على ظهور ان جواب القاضي [illegible]
من غرائب الاجوبة التي لا ارتباط لها بالسؤال وحيث دلت على عجزه عن دفع الاشكال وقصوره عن فهم
المقال كما لا يخفى على من تامل ادنى تامل في حقيقة الحال والذي يدل على ان الآية عامة ما رواه الشيخ شهاب الدين
احمد بن محمد القسطلاني الشافعي ان ابا جعفر المنصور العباسي ناظر مالكا في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله
فقال له مالك يا امير المؤمنين لا ترفع صوتك في هذا المسجد فان الله عز وجل ادب قوما فقال لا ترفعوا اصواتكم
فوق صوت النبي الآية وان حرمته ميتا كحرمته حيا فاستكان لها ابو جعفر انتهى ثم قال واذا كان رفع الاصوات
فوق صوته موجبا لحبط الاعمال فما الظن برفع الآراء ونتائج الافكار على سنته وما جاء به انتهى قال المصنف رفع الله
درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب انه لما توفي عبد الله بن ابي سلول جاء ابنه عبد
الله الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقام رسول الله صلى الله عليه وآله ليصلي عليه فقام عمر فاخذ بثوب رسول الله صلعم فقال
يا رسول الله صلى الله عليه وآله اتصلي عليه وقد نهاك ربك ان تصلي عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله انما خيرني الله تعالى
قال استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة وسازيد على السبعين قال انه منافق فصلى عليه رسول الله صلعم وهذا رد على
النبي صلى الله عليه وآله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول غير الحديث عن صورته والصواب من رواية الصحاح ان عمر
قال لرسول الله صلى الله عليه وآله اتصلي عليه وهو قال يوم كذا كذا وكذا وفعل كذا وكذا وطفق يعد مثالبه وما ظهر عليه من نفاقه
فقال رسول الله صلى الله عليه وآله دعني فانا مامور او مخير فصلى عليه فانزل الله تعالى تصديقا لفعل عمر ونهيا عن الصلوة عليه
قوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره الآية وهذا من مناقب عمر حيث وافقه الله تعالى في فعله
انزل على تصديق قوله القرآن وهذا الرجل يذكر هذه المنقبة العظيمة من مثالبه ومطاعنه وهذا ايضا يدل على ما ذكرنا
ان عمر كان مجوزا في المشاورة وكان رسول الله صلى الله عليه وآله اعطاه هذا المقام انتهى واقول ان المصنف لم يغير صورة الحديث
وانما الذي نقله الناصب صورة اخرى في هذا المعنى والمسلم فقد يجوز الجمهور نقل الحديث بالمعنى فلا يكون خارجا عن طريق
الصواب مع ان فيما رواه الناصب زيادة لفظ يدل على زيادة تعجيل النبي عن مقالة عمر وهو قوله دعني فانهم على ان منع
عمر في ذلك المنع انما كان زعما للانصار واذلة عليهم لا لاجل غيرة الدين واذلال المنافقين واما ما ذكره من ان الله
تعالى وافق عمر في ذلك وانزل على تصديقه القرآن الى آخره ففيه ان الامر في جواز الصلوة على المنافقين لم يكن بمهمل من
عند الله تعالى مختلفا فيه لاجله بين النبي صلى الله عليه وآله وعمر حتى يقال ان الله تعالى [illegible] قول عمر وانزل القرآن على وفق
موافقته وتكذيب النبي ومخالفته كما يشعر به كلام الناصب خذله الله تعالى والعجب ان الناصب لا يعد من مطاعن
عمر مخالفته الصريحة لامر الله تعالى في منع النبي صلى الله عليه وآله عما كان مامورا به ويعد موافقة الشيخ له [illegible]
مع قيام احتمال ان الله تعالى لما علم فظاظة عمر وسوء ادبه وجراته على الله تعالى ورسوله وانه يؤذي النبي صلى الله عليه وآله

(تبرزوا رسول الله صلى الله عليه وآله على الصلوة ولم يقل ما كان لكم ان م صح)

بعد ذلك ايضا وايضا اذا صلى على منافق آخر افتضح حكمه فقال بعضهاية الى النبي صلى الله عليه وآله دفع شر عمر وسلاطة
في الادب عنه عليهم بنسخ تلك الحكم ويؤيد هذا ما سبق في تنقيح قولهان الرجل ليهجر من اعتراضه في هذا المقام
بما نقله عنه صاحب جامع الاصول من قوله ثم فهجمت نعيده من جراتك على رسول الله صلى الله عليه وآله انتهى والله
اعلم قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين من مسند عائشة قالت كان ازواج رسول الله صلى الله عليه وآله
يخرجن ليلا الى الليل قبل المصانع فخرجت سوده بنت زمعة فراها عمر وهو في المجلس فقال عرفناك يا سودة حرصا على ان ينزل
لاية الحجاب عقيب ذلك وهو يدل على سوء ادب عمر حيث كشف ستر زوجة النبي صلى الله عليه وآله ودل عليها
اعين الناس واخجلها وما قصدت بخروجها ليلا الا الاستتار عن الناس وصيانة نفسها واي ضرورة الى
تخجيلها حتى اوجب ذلك نزول الاية انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول هذا دليل على كمال الغيرة عمر وشدة
اهتمامه في حفظ ستر ازواج النبي صلى الله عليه وآله ولهذا قال عرفناك يا سودة والمراد ان الخروج بالليل ايضا لا
معرفة الناس وليس هذا كمال الاستتار فينبغي ان يحتجبن عن الخروج بالليل ايضا الا ترى ان الله تعالى انزل عقيب هذا
آية الحجاب وهذا موافقة لعمر وهو من مناقبه ولو لم يكن هذا العمل من عمر مرضيا عند الله تعالى لما انزل عقيبه
لعمر توبيخا له على ما فعل لا انزل ما يكون تصديقا له وموافقة اياه وهذا ظاهر على غير المتعصب انتهى واقول الحديث
صريح في ان ازواج النبي صلى الله عليه وآله انما كانوا يخرجن الى المصانع في الليل والغلس الذي لا تعرفن فيه لاختلاط
الظلمة ولهذا عرف عمر سودة في تلك الليلة بعلامات سمعها ولقاها عليها كطول قامتها وضخامة جسمها كما هو
روته في تفسير سورة الاحزاب من جامع الاصول او باخبار نسوان اياه كما يعرف اهلها واخبر مثلا في ليل مظلم
من سماع كلامها او من اسلوب مشيها او لباسها الى غير ذلك ومن البين ان مثل ذلك لا ينافي الغيرة ولا الحياء
لان الليل حجاب وستر في نفسه كما اشرنا اليه فظهر ان غرض عمر من اظهار لسودة معرفته اياها انما كان اتهامها
وتخجيل خروجها بامر خارج عن الصواب لانها فاتته بالحجاب كما يدل عليه سوق الخطاب وما رواه ابن حجر في صواعقه
من انه قال ترغيبا لعمر في ذلك هكذا تقول علينا والوحي ينزل في بيوتنا فالظاهر انه لا يجامع ما يشمل ذلك الايهام
الصادر عن عمر في ذلك المقام نزلت آية الحجاب لا لان رايه التضييق في الحجاب اقرب الى الصواب ولو كان عمر صاحب مثل
هذه الغيرة لمنع مراته عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل عن شهود الصلوة جماعة في ضوء النهار وقد روى شهودها الجماعة
ابن حزم في كتابه عن الزهري حتى روي انها طعن وانها لتاتي المسجد مع ان الاجماع منعقد على ان شهود النساء الجماعة ليس
واجبا فكان نساء النبي صلى الله عليه وآله لا يخرجن الى المسجد ولكن يصلين بصلاته عليه السلام في المسجد ويكون في بطلان
ما ذكروه من ان غيرة عمر كان اشد من النبي صلى الله عليه وآله في ذلك ما روي في المشهور من قوله صلى الله عليه وآله
ان سعدا الغيور وانا اغير منه والله اغير منا انتهى على ان ما نقله المص منهم ههنا من نزول
الحجاب عقيب ذلك انما وقع على وفق بعض رواياتهم والا ففي رواية اخرى مذكورة في هذا المقام من جامع الاصول ما
يخالف ذلك حيث روي انه لما شكت سودة من عمر في ذلك اوحى الله تعالى الى النبي صلى الله عليه وآله فقال لها قد اذن الله
لكن ان تخرجن لحاجتكن قال هشام اخرجها البخاري ومسلم انتهى قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في



مسند جابر بن عبد الله في المتفق عليه قال ان جابرا ان اباه قتل يوم احد شهيدا فاشتد الغرماء في حقوقهم فاتيت
رسول الله صلى الله عليه وآله فكلمته فسالهم ان يقبلوا ثمر حائطي ويحللوا ابي فلم يفعلوا فلم يعطهم رسول الله ثمر
حائطي ولم يكسره لهم ولكن قال سأغدو عليك فغدا علينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين اصبح فطاف في الحائط
ودعا في ثمرها بالبركة فجددتها فقضيتهم حقوقهم وبقي لنا من ثمرها بقية ثم جئت رسول الله صلى الله عليه وآله فاخبرته
بذلك فقال رسول الله لعمر وهو جالس اسمع يا عمر فقال عمر الا يكون قد علمنا انك رسول الله والله انك لرسول الله وهذا
يدل على ان النبي صلى الله عليه وآله كان يسر لما راى فيه وهذا امر بالسماع واجاب عمر بانا انا لم يكن قد علمت انك رسول الله
قالت رسول الله انتهى وقال الناصب خفضه الله الصحيح في هذا الخبر ان عمر لم يكن حاضرا فقال رسول الله صلى الله عليه
الله صلى الله عليه وآله ليجيبني لخبر عمر كان يسره ظهور الآيات فامره باخباره وان كانت الرواية كما ذكر فعله ايضا في
هذا المعنى لا ان عمر كان شاكا في رسالة رسول الله صلى الله عليه وآله ولا ان النبي صلى الله عليه وآله كان يسر لما راى فيه نعوذ
بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله انتهى واقول ما حكم بصحته خبر ليس له في
الصحاح والضعاف عين ولا اثر وانما اخترعه الناصب ترويجا لمرامه فلا يلتفت اليه ولما ما ذكره من انه لو انه
كان كما ذكر فعله ايضا في هذا المعنى فهو مكابرة على الموضوعات اللغوية ويلزم منه ان يكون جميع ما في الدنيا من الجمادات
المتغايرة في اللفظ والمعنى بمعنى واحد فيبقى ان يكون المعنى فيه الطعن على عمر كما هو صريح الحديث وقد فهمه المص قدس
سره قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله شاور
حين بلغه اقبال ابي سفيان قال فتكلم ابو بكر فاعرض عنه ثم تكلم عمر فاعرض عنه وهذا يدل على سقوط منزلتهما عنده
وقد ظهر بذلك كذب من اعتذر عنهما في ترك القتال بيده وقال انهما كانا واحدهما مع النبي صلى الله عليه وآله
في العريش يستفتي برايهما فمن لم يسمع قولهما في ابتداء الحال كيف يستشير بهما حالة الحرب وقد اعترض ابوهاشم الجبائي
فقال الحديث يدل على ان يخالف النبي صلى الله عليه وآله فيما يامره ثم اجاب فقال اما ما كان على طريق الحكم فليس يجوز مخالفته
على وجه من الوجوه واما ما كان على طريقة الراي فسبيله فيه سبيل الائمة في انه لا يجوز ان يخالف في ذلك حال حياته
ويجوز بعد وفاته والدليل على ذلك ان امر اسامة بن زيد ان يخرج باصحابه في الوجه الذي بعثه فيهم فقام اسامة حتى
وقال لم اكن لاسال عنك الركب وكان لابي بكر استرجاع عمر وهذا قول بجواز مخالفة النبي صلى الله عليه وآله في حياته
فقد … وعدم مخالفته ثم كيف يجيب بجواز المخالفة بعد الموت لا حال الحيوة ويستدل عليه بفعل اسامة وابي
بكر وعمر ومخالفتهم انما كانت في حيوة الرسول ولهذا قال اسامة لم اكن لاسال عنك الركب وهذا يدل على المخالفة
في الحيوة وبعد الموت فاي وقت يجب القبول منه وكيف يجوز لهولاء القوم ان يستدلوا على جواز مخالفة الرسول …
والسلم بفعل اسامة وابي بكر وعمر انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى القول كان واقعة بدر من غير عزم من رسول الله صلى
الله عليه وآله على القتال وخرج ليلتقي عير ابي سفيان فلما علم قريش بخروجه خرجوا عازمين على القتال وكان صلى الله
وآله بايع الانصار على ان يحموه في المدينة ويدفعوا عنه بما يدفعون به عن عيالهم ولم يبايعوا على ان يقاتلوا معه

في اي موقف كان فلما خرج قريش وسمع رسول الله صلى الله عليه وآله بخبرهم اراد ان ينظر ان الانصار يوافقونه ان قاتل قريشا او لا
يوافقونه لانهم لم يبايعوا على الخروج معه الى العدو فاستشار الاصحاب وقال ايها الناس ما الرأي فقال ابو بكر الرأي
الخروج اليهم والمقاتلة معهم فاعرض رسول الله صلى الله عليه وآله وكذا عمر قال الرأي الخروج فاعرض رسول الله صلى الله عليه
وآله وسر الاعراض انه يريد ان الانصار يتكلمون في هذا الامر فانه كان من المعلوم ان ابا بكر وعمر يوافقونه في القتال [illegible]
استغنا رجال الانصار ليعلم ما عندهم من الرأي ولهذا لما تكلم مقداد بن الاسود بالكلام الدال على الموافقة اعرض وقال
ايها الناس ما الرأي فقام اليه سعد بن معاذ وقال كانك تريدنا يا رسول الله قال نعم فقال يا [illegible] وقال [illegible]
وقال ما قال فسر بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسار الى قريش هذا سر الاعراض وهذا الرجل اما جاهل بالاخبار
او متجاهل للتعصب نعوذ بالله منه وهذا الاعراض لهذا الامر لا يمنع ان يستشير رسول الله صلى الله عليه وآله في العريش [illegible]
ابو بكر وحاصل الكلام ان هذا الرجل ما يدعي ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن يشاور ابا بكر ولا عمر في الامور
فهذا امر باطل وكذب مخالف للتواتر المعلوم لان ابا بكر وعمر كانا وزيري رسول الله صلى الله عليه وآله ولم
يصر رسول الله صلى الله عليه وآله عن رأيهما ومن خالف هذا فهو كافر بالمعلوم بالتواتر [illegible]
[illegible] وما ذكر من انه [illegible] في جواز مخالفة رسول الله صلى الله عليه وآله فهذا مذهب لم يقل به اهل السنة [illegible]
والمذهب انه لم يجز مخالفة رسول الله صلى الله عليه وآله في حال حياته ولا بعد موته [illegible] فيما لا يكون [illegible]
الوحي افعل كذا ولا تفعل كذا على سبيل المشاورة لان الله تعالى قال وشاورهم في الامر والمشاورة لا يجل ان يقال افعل
ولا تفعل والا فما فائدة المشاورة كما كان يفعل [illegible] وافق ذلك القول رأي النبي صلى الله عليه وآله فذلك ولا
يجب الرجوع الى الوحي وموافقته [illegible] فيما امروا [illegible] **واقول** قد زاد الناصب ونقص في تقرير الواقعة ترويجا
لغرضه الفاسد وترويجا لمتاعه الكاسد فلنذكر تقريرها على وجه ذكر في تفسير [illegible] من اهل السنة [illegible]
نقلها علماء الامامية حتى يتبين سريرة الحال وجلية المقال فنقول قال [illegible] ان قريشا اقبلت من الشام
فيها تجارة عظيمة ومعهم اربعون راكبا منهم ابو سفيان وعمرو بن العاص وعمرو بن هشام فاخبر جبرئيل عليه السلام رسول الله
صلى الله عليه وآله فاخبر المسلمين فاعجبهم تلقي العير لكثرة الخير وقلة القوم فلما خرجوا بلغ اهل مكة خبر خروجهم فنادى ابو
جهل فوق الكعبة يا اهل مكة النجا النجا كل صعب وذلول عيركم اموالكم ان اصابها محمد لن تفلحوا ابدا بعدها وقد رأت
[illegible] العباس بن عبد المطلب رؤيا فقالت لاخيها اني رأيت عجبا رأيت كان ملكا نزل من السماء فاخذ صخرة من الجبل
ثم رمى بها فلم يبق بيت من بيوت مكة الا اصابها حجر من تلك الصخرة فحدث بها العباس فقال ابو جهل ما يرضى رجالهم
ان يتنبأوا حتى تنبأ نساؤهم فخرج ابو جهل بجميع اهل مكة وهم النفير على ما قيل في المثل السائر لا في العير ولا في النفير فقيل له ان العير
اخذت طريق الساحل ونجت فارجع بالناس الى مكة فقال لا والله لا يكون ذلك ابدا حتى ننحر الجزور ونشرب الخمور ونقيم
القينات والمعازف ببدر فيتسامع جميع العرب بمخرجنا وان محمدا لم يصب العير فمضى بهم الى بدر ونزل جبرئيل وقال
يا محمد ان الله وعدكم احدى الطائفتين اما العير واما قريش فاستشار النبي صلى الله عليه وآله اصحابه وقال ما تقولون
ان القوم قد خرجوا من مكة على كل صعب وذلول فالعير احب اليكم ام النفير قالوا فالعير احب الينا من لقاء العدو



فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وآله ثم رد عليهم فقال ان العير قد مضت على ساحل البحر وهذا ابو جهل قد اقبل فقالوا
يا رسول الله عليك بالعير ودع العدو فقام عند غضب رسول الله ابو بكر وعمر واحسنا الكلام ثم قام سعد بن
عبادة فقال انظر امرك وامض فوالله لو سرت الى عدن ما تخلفت عنك رجل من الانصار ثم قال المقداد بن عمرو يا
رسول الله امض لما امرك الله فانا معك حيث ما احببت لا نقول لك كما قال بنو اسرائيل لموسى اذهب انت وربك
فقاتلا انا هاهنا قاعدون ولكن اذهب انت وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون ما دامت عين منا تطرف فضحك رسول
الله صلى الله عليه وآله ثم قال اشيروا علي ايها الناس وهو يريد الانصار لانهم قالوا له حين بايعوه على العقبة انا برآء
من ذمامك حتى تصل الى ديارنا فاذا وصلت فانت في ذمامنا نمنعك مما نمنع منه ابناءنا ونساءنا فكان النبي صلى
الله عليه وآله يتخوف ان يكون الانصار لا يرى عليهم نصرته الا على من دهمهم بالمدينة فقام سعد بن معاذ فقال كانك
تريدنا يا رسول الله قال اجل قال قد آمنا بك وصدقناك وشهدنا ان ما جئت به هو الحق واعطيناك على ذلك عهودنا
ومواثيقنا على السمع والطاعة فامض يا رسول الله لما امرت فوالذي بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته
لخضناه معك ما تخلف منا رجل واحد وما نكره ان تلقى عدونا انا لصبر عند الحرب صدق عند اللقاء ولعل الله
يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة الله ففرح رسول الله صلى الله عليه وآله وبسطه قوله ثم قال سيروا على بركة الله
[illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله وبسطه قوله ثم قال سيروا على بركة الله وابشروا فان الله قد وعدني احدى الطائفتين
والله لكأني انظر الى مصارع القوم انتهى وقال بعض فضلاء الامامية في تفسيره لآيات الاحكام من [illegible]
[illegible] على راس [illegible] من الهجرة واقام بها سنة واقبل ابو سفيان من الشام في عير من قريش فيها لطيمة بصحبة [illegible]
راكبا من اشراف قريش منهم عمرو بن العاص وابن هشام فاخبر جبرئيل عليه السلام النبي صلى الله عليه وآله بذلك فخرج صلى الله
عليه وآله مع جمع من المهاجرين والانصار واخبرهم بكثرة المال وقلة العدو فلما سمع ابو سفيان ذلك استاجر
ضمضم بن عمرو الغفاري فبعثه الى مكة وصحبه الشيطان في اثناء طريقه في صورة سراقة بن جعشم فاتيا مكة وقال
لهم الشيطان ان محمدا قد عرض لعيركم ولا غالب اليوم لكم من الناس واني جار لكم فغضب اهل مكة وانتدبوا وتنادوا
والويل لنفسه ان لا يستخلف على النفير احدا الا هدمنا داره واستحببناه فخرج ابو جهل بجميع مكة وهم النفير و[illegible]
ان العير قد اخذت طريق الساحل فقيل له ان العير قد نجت فارجع الناس فقال لا والله لا كان ذلك حتى ننحر الجزور و
نشرب الخمور ونقيم المعازف والقينات ببدر فيتسامع العرب بخروجنا وان محمدا لم يصب العير وانا قد اعضضناه
فمضى بهم الى بدر وسبقت العير رسول الله صلى الله عليه وآله فنزل جبرئيل عليه السلام وقال ان الله وعدكم احدى الطائفتين
فاستشار النبي صلى الله عليه وآله اصحابه فاختار اكثرهم العير او [illegible] فلذلك غضب رسول الله صلى الله عليه وآله
فقام سعد بن عبادة فقال انظر امرك وامض لشأنك فوالله لو سرت بنا الى عدن ما تخلف عنك رجل من عصابة الانصار
وفي رواية لو استعرضت بنا هذا البحر لخضناه معك وما تخلف منا رجل واحد ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا
على بركة الله ثم قال المقداد بن عمرو يا رسول الله لو امرتنا ان نخوض جمر الغضا وشوك الهراس لخضناه معك ولا نقول لك كما
قال بنو اسرائيل اذهب انت وربك فقاتلا انا هاهنا قاعدون بل نقول امض لما امرك ربك فانا معك مقاتلون ما دامت

متاعين تطرف فذهب غيظ رسول الله صلى الله عليه وآله فطرب وسر بذلك فقال صلى الله عليه وآله سيروا على بركة
الله وابشروا بذلك فان الله وعدني احدى الطائفتين والله لكاني انظر الى مصارع القوم انتهى ولعله ظهر بذلك
ان النبي صلى الله عليه وآله كما طلب الموافقة من الانصار طلبها من المهاجرين وانه لا يرتضي السير الذي ذكره الناصب
في وجه اعراض النبي صلى الله عليه وآله عن ابي بكر وعمر عند الاستشارة فان الروايتين صريحتان في انه صلى الله عليه
وآله استشار الكل من جميع اصحابه وانه انما تغير وجهه ورد عليهما لما راى من اصرار اكابرهم على مخالفة رايه صلى الله عليه
وآله لا لان السؤال كان من الانصار فقط وانه صلى الله عليه وآله اعرض عن ابي بكر وعمر عند مبادرتهما بالجواب لعلمه
تفطنهما بغرضه صلى الله عليه وآله كما موه به الناصب وكذا ظهر فساد ما استدل به الناصب على دعواه الكاذبة
بقوله ولهذا لما كلم مقداد بن الاسود بالكلام الدال على الموافقة اعرض فان الروايتين صريحتان ايضا في انه لما قال
مقداد ذلك ضحك رسول الله صلى الله عليه وآله وفي البخاري عن عبد الله انه لما قال مقداد ذلك رايت النبي صلى الله
عليه وآله اشرق وجهه وسره ولا يخفى ما اشتمل عليه الروايتان من اظهار سعد بن عبادة سيد الانصار موافقة
سيد الانبياء صلى الله عليه وآله قبل اظهار مقداد ذلك وقبل ان يستشير صلى الله عليه وآله وسلم عن عموم الناس
بقوله اشيروا علي ايها الناس دليل على كذب ما ذكره من التزكية لما اجابه به سيد الانصار قبل ذلك باظهار الموافقة
لم يبق له صلى الله عليه وآله حاجة بعد ذلك الى الاستشارة عن الاجماع وهو ظاهر ويتضح من هذا ان مراده صلى الله عليه وآله بقوله
اشيروا علي ايها الناس عموم عوام الناس المجتمعين عليه صلوات الله عليه لاجل الجيش لا خصوص الانصار كما زعمه
الراوي لتلك الرواية ولهذا لا ترى في رواية الاستيعاب عين ولا اثر والمتفق عليه بين الطائفتين اولى
بالاعتبار واما ما ذكره من حاصل الكلام فلا محل له اما اولا فلانه اهمل فيه الشق الاخر من الترديد الذي تعلق به واما
ثانيا فلانا اخترنا هذا الشق ونسلم عجز ما ذكره فيه ونمنع بعضه الاخر فنقول نسلم انه صلى الله عليه وآله كان يشاور ابا
بكر وعمر وغيرهما من الاصحاب ولم ينكره المص لكن نمنع انهما كانا يشيران على رسول الله صلى الله عليه وآله وانه لم يصدر رسول
الله صلى الله عليه وآله عن امر الا برايهما والسند ما صرح في الرواية من اعراضه صلى الله عليه وآله عنهما عند المشاورة
بل نعتقد ان من ظن ان النبي صلى الله عليه وآله لم يكن يصدر عن امر الا برايهما كان على حد الكفر نعوذ بالله منه وكيف
لا يكون كذلك مع ما تواتر من صدور الخبط والخطاء عنهما واعترافهما بان الشيطان لهما واعتراف الناصب
قدر النبي صلى الله عليه وآله ومن ثبت عند الله تعالى لا يستحيي من الكذب عليه بمثل ذلك ولم ينصل الباطل بما هو ابطل منه الحمد
لله على سلامتنا من عظيم ما ابتلوا به من المجاهرة بالباطل الذميم ومعارضة الحق بالكلام السخيف الرميم قال المص
رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين قال قال النبي صلى الله عليه وآله رايتني دخلت الجنة فاذا انا بالرميصاء امراة ابي
طلحة فسمعت خشفة فقلت من هذا فقال هذا بلال فرايت قصرا بفنائه جارية فقلت لمن هذه فقالوا لعمر بن الخطاب
فاردت ان ادخله فانظر اليه فذكرت غيرتك فوليت مدبرا فبكى عمر وقال اعليك اغار يا رسول الله وكيف يجوز ان
يروا مثل هذا الخبر واي عقل يدل على ان الرميصاء وبلالا يدخلان الجنة قبل النبي صلى الله عليه وآله ثم قوله
ذكرت غيرتك يعطي ان عمر كان يعتقد جواز وقوع الفاحشة من النبي صلى الله عليه وآله في الجنة انتهى وقال الناصب

الروايتين ظ



خفضه الله اقول في هذا الفصل استدل باشياء ينبغي ان يضحك عليها الضاحكون ويبكي عليها الباكون فانه قال
واي عقل يدل على ان الرميصاء وبلالا يدخلان الجنة قبل النبي صلى الله عليه وآله وهذا يدل على انه لم يفرق بين النوم
واليقظة ورؤيا النبي صلى الله عليه وآله انه دخل الجنة وكان فيه الرميصاء وبلال لا يوجب انهما دخلا قبل النبي الجنة
يوم القيمة في اليقظة وهذا غاية الجهل بما ينبغي ان يضحك الظرفاء منه ثم قال ان ما ذكر رسول الله صلى الله عليه وآله
من ذكر غيرة عمر يدل على اعتقاد عمر لجواز وقوع الفاحشة عن النبي صلى الله عليه وآله في الجنة وهو يعلم ان الجنة لا يكون
فيها الفاحشة وهذا امر من امور الرؤيا وهل يثبت به شيء وقد اتفق ان الرجل صلى الله عليه وآله ذكر غيرة عمر في الرؤيا
ثم حكاه له ومن كان من اهل الروح يعلم انه يتفق الامثال والخيالات امور مما شاهده ويعطل في اليقظة ثم ان عمر الحكا
بان اغار عليك يا رسول الله ولم لا يحمل هذا على الدفع اعتقاد جواز الفاحشة وبالجملة ذهب التعصب بهذا
الرجل مذهبا عجيبا حتى الحق بالجهال واهل الضاحك نعوذ بالله من سوء التعصب والجدال في الباطل انتهى واقول
هذا الحديث مما رواه الحميدي وغيره كابن حجر في صواعقه في فضائل عمر فلو لم يكن ما تضمنه في المنام مطابقا للواقع
لم يكن فيه فضيلة ولا يخفى ان منامات الانبياء كلها صادقة كما اخبر عنه احسن القصص وروى في المشكوة من المتفق
عليه عن عائشة قالت اول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وآله من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم فكان لا يرى
رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح انتهى وهل من كان رؤياه في بدو النبوة صادقا يمكن ان يكون في اواخرها بدون ذلك
كاذبا او مختلطا وروى مسلم في صحيحه من عدة طرق ان الرؤيا جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة وروى مسلم ايضا
وغيره عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من راني في المنام فقد راني فان الشيطان لا يتمثل بي فاذا تضمن الحديث المذكور ان
النبي صلى الله عليه وآله راى نفسه في المنام على الوجه المذكور لزم صدقه واذا صدق ذلك لزم صدق ما رآه مقارنا لذلك
من دخول الرميصاء وبلال قبله في الجنة واعتقاد عمر في شانه صلى الله عليه وآله ما لا يليق بجنابه لما تقرر واشتهر ان النوم
لا يكون نصفه صادقا ونصفه كاذبا فما ذكره الناصب من انه لا يثبت شيء بالمنام من قبيل اضغاث الاحلام فليضحك عليه
وليبك كثيرا قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان عمر قال يوم مات رسول الله صلى الله عليه وآله والله ما
مات محمد ولا يموت حتى يكون اخرنا وفيه عن عائشة من افراد البخاري ان رسول الله صلى الله عليه وآله مات وابو بكر بالسنح
يعني بالعالية فقام عمر يقول والله ما مات رسول الله صلى الله عليه وآله قالت وقال عمر ما كان يقع في نفسي الا ذاك وليبعثنه
الله فليقطعن ايدي اقوام وارجلهم فجاء ابو بكر فكشف عن وجه رسول الله صلى الله عليه وآله فقبله فانه قد مات وقد روى
الحميدي في الجمع بين الصحيحين اعتذار عمر عن ذلك من افراد البخاري عن انس انه سمع خطبة عمر بن الخطاب الاخيرة حين جلس
على منبر رسول الله صلى الله عليه وآله وذلك في الغد من يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وآله فتشهد وابو بكر صامت لا يتكلم
قال عمر اما بعد فاني قلت لكم امس مقالة ما كانت في كتاب انزله الله ولا في عهد عهده الي رسول الله صلى الله عليه وآله ولكني
ارجو ان يعيش حتى يدبرنا وهذا اعتراف منه صريح بانه تعمد قول ما ليس في الكتاب ولا في سنة النبي صلى الله عليه وآله
وانه كان مخطئا فيه ثم اعتذر بانه رجا ان يعيش النبي صلى الله عليه وآله في زمانه ويدبره وكل هذا اضطراب انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول قد سبق الجواب عن هذا الاعتراض وان عمر اعتراه حالة مدهشة لموت رسول الله صلى الله عليه وآله

ابو بكر

افضل عن جواز الموت فان المحب المفرط التائه لا يجوز موت حبيبه ويضطرب وينكر موته وهذا باب من
تجاهل العارف لفرط الدهشة ثم لما سكن اضطرابه اعتذر بما اعتذر واعترف بانه اخطاء في علم جواز الموت
والاعتذار عن الخطاء صواب عند اولي الالباب انتهى واقول قد اسبقنا ما في جوابه من الخلل وبينا ان نسبة المحبة
المفرطة الى عمر الداعية له الى ان لا يجوز الموت الى النبي صلى الله عليه وآله ينافي ما سبق من تجويزه الهذيان عليه صلى الله
وآله بل تجويزه الموت عليه عند منع الكتاب بقوله حسبنا كتاب الله الظاهر ان معناه ان كتاب الله يكفينا بعد موت النبي
صلى الله عليه وآله بل قوله حسبنا كتاب الله ينافي اظهاره ههنا الاحتياج الى النبي صلى الله عليه وآله لتعدينا لانه كما لا يخفى
واما ما اتى به الناصب ههنا من عد جهل عمر في ذلك من باب تجاهل العارف فهو اما من تجاهل العارف او من جهل
تجاهل العارف اذ المعروف في مقام تجاهل العارف الاقتصار على مجرد اظهار الجهل بالمعلوم لا التعدي الى العالم
بتلك المعلوم بالقتل وقطع الايدي والارجل والعزم على تعزير قائله فيهم كما فعله عمر وهذا ترى من تكلم في
هذا الباب وانشد قوله ايا شجر الخابور مالك مورقا كانك لم تجزع على ابن طريف انه تجاهل من قال
بان الشجر لم يجزع على ابن طريف ولم يأخذ فاسا او منشارا يقطع به ذلك الشجر بتلك الجناية واما ما ذكره من ان
الاعتذار عن الخطاء صواب فصواب لكن الكلام في ان صدور مثل هذا الجهل والخطاء ممن زعم نفسه لائقا بخلافة
النبي صلى الله عليه وآله ليس بصواب قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند ابي هريرة قال كان
رسول الله صلى الله عليه وآله يرغب في قيام رمضان من غير ان يأمر فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا
غفر له ما تقدم من ذنبه فتوفي رسول الله صلى الله عليه وآله والامر على ذلك ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر و
صدرا من خلافة عمر ثم روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن ابي هريرة من المتفق عليه عن عبد الرحمن بن عبد القاري
قال خرجت مع عمر ليلة في رمضان الى المسجد فاذا الناس اوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه ويصلي الرجل فيصلي بصلاته
الرهط فقال عمر لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان امثل ثم عزم فجمعهم على ابي بن كعب قال ثم خرجت معه ليلة اخرى
والناس يصلون بصلوة قاريهم فقال عمر بدعة ونعمة البدعة هذه والتي ينامون عنها افضل من التي يقومون
يريد آخر الليل وكان الناس يقومون اوله فلينظر العاقل وينصف هل يجوز لاحد ان يبتدع بدعة ويستحسنها
وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند جابر بن عبد الله قال قال النبي صلى الله عليه وآله كل بدعة ضلالة
يقول عمر انها بدعة ونعمة البدعة ويأمر بها ويحث عليها وكيف استجاز لنفسه ان يأمر بما لم يأمر الله تعالى به و
نبيه بما تراه اعلم منهما بمصالح العباد معاذ الله تعالى او ان النبي صلى الله عليه وآله كتمه نعوذ بالله منه او ان المسلمين في
زمان النبي صلى الله عليه وآله وابي بكر اهملوا وقد قال النبي صلى الله عليه وآله من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد وروى
الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي في رمضان فجئت
فقمت الى جنبه وجاء رجل آخر فقام ايضا حتى كنا رهطا فلما احس النبي صلى الله عليه وآله بنا خلفه جعل يتجوز في
الصلوة ثم دخل رحله فصلى صلوة لا يصليها عندنا قال فقلنا له حين اصبحنا افطنت لنا الليلة فقال نعم وذلك
الذي حملني على الذي صنعت فاذا كان النبي صلى الله عليه وآله امتنع ان يكون اماما في نافلة رمضان ومنع من الاجتماع فيها

يكف



كيف جاز لعمر ان يخالفه ومع هذا يشهد على نفسه انه بدعة قد ابتدعه ومع ذلك يستمر اكثر الجمهور من المسلمين عليه
يعملون ما فعله النبي صلى الله عليه وآله وابو بكر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق هذه المباحثة وذكرنا من
روايات الصحاح ان رسول الله صلى الله عليه وآله صرح بانه يخشى ان يفترض عليهم الجماعة في قيام رمضان فلا يطيقونه و
لهذا ترك الجماعة وكان امر التوصل بالجماعة ولما كان في زمن عمر ارتفع ذلك المحذور لانقطاع الوحي فجمعهم عمر في القيام
وجمع الناس لئلا يفوت عنهم فضيلة القيام ووقع الاجماع على الجماعة وايضا ذكرنا ان البدعة لفظ مشترك قد يقال و
يراد به ما يخالف اصول الشرع ومنه البدعة ضلالة وقد يقال ويراد به ما ابتدع في الشرع ويكون موافقا للاصول الصحيحة
الدينية وبهذا المعنى قد يكون مندوبا وقد يكون مباحا وما ذكر عمر انها بدعة ونعمت البدعة فبهذا المعنى انتهى واقول
قد بينا سابقا ان روايات صحيحهم لا تدل على ما فهمه الناصب واسلافه منها من ان النبي صلى الله عليه وآله صلى التراويح
جماعة وذكرنا انه لو كفى انتفاء مخافة افتراض صلوة نافلة يصلونها جماعة احيانا لجاز في كل صلوة نافلة لا تنفك عن الخوف
بعد انقطاع الوحي عن وجوب سائر النوافل بعد وجوب الاجتماع فيها وان كان الخوف على الايجاب حاصلا في المقايس بنا
على ما سيجيئ عن قريب في مسئلة المتعة من اصل الناصب وهو ما حاصله ان لعمر ان يجتهد بنا ما رواه من المصلحة برايه او يحكم
بخلاف النص القرآن والسنة فتذكر مامر وانتظر ما سيجيئ ثم ما ذكره ههنا من انه جمعهم لئلا يفوت فضيلة القيام في
الجماعة موقوف على اثبات كون الجماعة مشروعة فيه وهل التراويح الا فيه قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في
الجمع بين الصحيحين من مسند سلمة وجابر قالا كنا في جيش فاتانا رسول الله صلى الله عليه وآله قال انه قد اذن لكم ان تستمتعوا
فاستمتعنا يعني متعة النساء وفيه في مسند عبد الله بن مسعود قال كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وآله ليس معنا النساء
فقلنا الا نستخصي فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا ان ننكح المرأة بالثوب الى اجل ثم قرأ عبد الله يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات
ما احل الله لكم وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند ابي موسى الاشعري عن ابراهيم بن ابي موسى ان اباه كان يفتي
بالمتعة فقال له رجل رويدك بعض فتياك فانك لا تدري ما احدث امير المؤمنين في النسك فلقيه بعد ذلك فسأله فقال عمر
قد علمت ان النبي صلى الله عليه وآله قد فعله واصحابه ولكن كرهت ان يظلوا معرسين بهن في الاراك ثم يروحون في الحج تقطر رؤوسهم
وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عمران بن الحصين في متعة الحج وقد تقدم لعمران بن الحصين حديث في متعة
النساء ايضا قال نزلت آية المتعة في كتاب الله تعالى وفعلناها مع رسول الله صلى الله عليه وآله ولم ينزل قرآن يحرمها
ولم ينه عنها حتى مات وقال رجل برايه ما شاء قال البخاري ومسلم في صحيحيهما انه عمر وهذا تصريح بانه
قد غير شرع الله تعالى وشريعة نبيه في المتعتين وعمل فيهما برايه وقال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
فان كانت هذه الروايات صحيحة عندهم فقد ارتكب عمر كبيرة وان كانت كاذبة فكيف يصححونها ويجعلونها من الصحاح
انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان متعة النساء كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله ثم نسخت واختلف
في انه تقرر الامر على الحرمة او الاباحة والحق يقتضي الحرمة كما ذكرنا واكثر العلماء اهل الحرمة وبعض الصحابة كانوا يقولون
بالاباحة ولكن الاكثرون كانوا يرون رأي عمر واليه ذهب الائمة الاربعة وسائر اصحاب الحديث ومن اعترض من الصحابة على عمر
فانه لم يبلغه ان الامر تقرر على الحرمة فاي ذنب يتوجه على عمر حتى يقول انه فعل كبيرة نعوذ بالله من هذا الاعتقاد ثم

تستمتعوا

بين مسلمين ان نافلة التراويح قد فعلت جماعة احيانا لانه يخرجوا لم ينقل اصلا الا ان الخوف انما كان عن وجوب اصل النافلة لا عن وجوب الجماعة فيها كما لا يخفى ٢ منه

في متعة الحج فلعله ذكر في عرضه والله نهى عن المتعة لان للامام المجتهد ان يختار طريقا من الطرق المتعددة التي جوزها
الشريعة والحج ينعقد بثلاثة طرق بالافراد والقران والتمتع فكان عمر اختار القران والافراد ونهى عن المتعة
لمصلحة رآها وهذا لا ينافي كونه جائزا لان المباح قد يصير منهيا عنه لمصلحة او مكروها وللامام التعزير عنده
ايضا يحتمل ان عمر سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئا في المتعة فعمل بما سمع هو بنفسه لان الدليل عنده
وامثال هذا لا يعد من الكبائر كما عده هذا الرجل واساء الادب انتهى واقول قد مر انه اضطرب كلام الجمهور
في نسخ متعة النساء وان لا اصل لدعوى النسخ فيهما كما ذكره كما نقل عن الشافعي سابقا وقد بينا ذلك سابقا بما لا مزيد
عليه فليراجعه واما ما ذكره من ان الاكثرين تابعوا لعمر فيما نهى فهذه التابعية انما كانت على حد تابعيتهم له في
بدعة التراويح والاذان والطلاق والعول وغيرها طمعا في جاهه او لاجل انه كان فظا غليظا مهيبا فهابوه
وسكتوا عن مخالفته في القول كما روي عن ابن عباس في العول واما ما ذكره من ان من اعترض من الصحابة عليه فانه لم
يبلغه ان الامر تقرر على الحرمة فمردود بانه لا يمكن عادة ان يخفى مثل هذا الامر الذي يعم بها البلوى على جماعة من
اكابر الصحابة في مدة من زمان النبي صلى الله عليه وآله وسنتين من زمن خلافة ابي بكر وعمر ولو كان منع عمر عن ذلك
لاجل انه بلغ اليه نهي النبي صلى الله عليه وآله وتقريره على الحرمة لما ان يعبر عن ذلك بعبارة صريحة في انه هو الناهي
والمعاقب بل قال نهى عنهما النبي صلى الله عليه وآله في آخر عهده او نحو ذلك مما يدل على ان الناهي هو النبي صلى الله عليه
وآله مع ان هذا الاسلوب اقوى في المنع والزجر كما لا يخفى فظهر ان الذنب العظيم قد وقع في ذلك عن عمر وان ما ذكره
في توجيه ذلك عذر اشد من الذنب واما ما ذكره في الاعتذار عن منع عمر عن متعة الحج من ان للامام المجتهد ان يختار طريقا من
الطرق المتعددة التي جوزها الشريعة الى آخره فعلى تقدير تسليم امامته واجتهاده مع وجود جهله انما يسلم له ان
يختار طريقة من الطرق المتعددة لاجل العمل والفتوى بانه احب وافضل واما المنع والنهي عن بعض تلك الطرق التي
في الشريعة فلا فكلا ان يكون له ذلك وكيف يسوغ ذو عقل ودين بان يجوز في دين الله تعالى تشريع مثل ذلك وان
يصير المجتهد محرما لما احله الله [...] من [...] تعالى [...] صلى الله عليه وآله فيه واما ما ذكره من
ان المباح قد يصير منهيا عنه فمسلم لكن منعه من الله ورسوله لا بمجرد رأي المجتهد واستحسان عقله [...] واما
ما ذكره من احتمال ان عمر سمع عن رسول الله صلى الله عليه وآله شيئا في المتعة ان اراد احتمال انه سمع حل المتعة فمسلم لكن [...] وان اراد
احتمال انه سمع حرمتها فهو مناف لنسبة التحريم الى نفسه دون النبي صلى الله عليه وآله كما عرفت فلا سبيل الى هذا
العليل [...] التأويل العليل كما قيل [...] الهادي الى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته وروى مسلم في صحيحه
باسناده الى ابي موسى الاشعري قال دخل عمر بن الخطاب على حفصة واسماء عندها فقال حين رأى اسماء من هذه قالت اسماء
بنت عميس قال عمر الحبشية هذه البحرية قالت اسماء نعم فقال عمر سبقناكم بالهجرة فنحن احق برسول الله صلى الله عليه وآله
فغضبت وقالت كذبت يا عمر كلا والله كنتم مع رسول الله صلى الله عليه وآله يطعم جائعكم ويعظ جاهلكم وكنا في دار او في ارض
البعداء البغضاء في الحبشة وذلك في الله وفي رسوله وايم الله لا اطعم طعاما ولا اشرب شرابا حتى اذكر ما قلت لرسول
الله صلى الله عليه وآله ونحن كنا نؤذى ونخاف وساذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله واسأله والله ما اكذب ولا ازيغ



ولا ازيد على ذلك قالت فلما جاء رسول الله صلى الله عليه وآله قالت يا نبي الله ان عمر قال كذا وكذا فقال رسول الله صلعم
ليس باحق بي منكم وله ولاصحابه هجرة واحدة ولكم انتم اهل السفينة هجرتان وهذا نص من النبي صلى الله عليه وآله
في تخطئته وتفضيل هجرة المرأة على هجرته وانها احق برسول الله صلعم منه فليس لهذه المرأة الخلافة فلا يكون له ايضا انتهى
وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول هذا الفصل ايضا ذكر فيه امورا عجيبة تدل على عدم فهمه معاني الاخبار فان الحديث يدل (?)
ان النبي صلى الله عليه وآله ليس باحق بي منكم تفضيل اهل الهجرتين على اهل الهجرة الواحدة لا تفضيل اسماء على عمر كما لا يخفى
على كل من له ادنى معرفة ثم الاحقية كما قال بان المرأة كانت احق برسول الله صلى الله عليه وآله ولم يكن لها الخلافة فلا يكون له
من المضاحكات فان الاحقية بمعنى الاكثرية للسعي لاجل رسول الله بالهجرتين اين تناسبها بالخلافة انتهى واقول اثبات الاحقية
ونفيها انما وقع في هذا الحديث على وجه العموم والخصوص خلافا للاصل والاحقية بالنبي صلى الله عليه من ثمرات تفضيل
اهل الهجرتين لا نفس تفضيل الهجرتين كما توهمه الناصب مع ان الامر فيما لزم منه تفضيل اسماء على عمر والاحقية برسول
الله صلى الله عليه وآله عنده ليس ما لا تشعر به كما ادعاه المصنف وكذا الكلام في تقرير الاحقية بمعنى الاكثرية للسعي لاجل رسول
الله صلى الله عليه وآله فان الاحقية المذكورة في الحديث من ثمرات اكثرية السعي ونتائجه لا انه نفسه ومعناه كما توهمه
الناصب وكل ذلك لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته وروى ابن عبد ربه في كتاب العقد في حديث استعمال عمر بن
الخطاب لعمرو بن العاص في بعض ولايته فقال عمرو بن العاص قبح الله زمانا عمل فيه عمرو بن العاص لعمر بن الخطاب والله
اني لاعرف الخطاب يحمل على رأسه حزمة من حطب وعلى ابنه مثلها وما ثمنها الا تمرة لا تبلغ مضغته وهذا يدل على انحطاط
رتبته ورتبة ابيه عند عمرو بن العاص فكيف استجاز ان ازال بني هاشم وهم ملوك الجاهلية والاسلام انتهى وقال
الناصب خفضه الله تعالى اقول قد علم الناس ان عمر كان من اشراف قريش من اولاد عدي بن كعب وكان امه مخزومية
من صناديد قريش ولو طعن عليه عمرو بن العاص كان كطعنه على علي بن ابي طالب فلا يبعد منه الطعن على الخلفاء ثم ان
العرب كانوا يتهادون ذكر مثالبهم فيما بينهم وليس فيه حجة على دناءة عمر وان فرضنا صحته فهي من الدلائل على انه اخذ الخلافة
من جهة استحقاق الاسلام وفضيلته فيه لا من جهة النسب والحسب وهذا هو المدعى انتهى واقول لو كون شرف الرجل
على الاطلاق انتهاء نسبه الى شريف في بعيد من المراتب لكان كل احد من آحاد الناس في زماننا سيما اولاد اليهود المنتمين
الى بني اسرائيل من الاشراف وانما شرف كل اهل بيت باشتهار معظمهم ومشايخهم عن الكلاب ردي الاكتساب ولا شرف في الخطاب
والخطاب ولو كان ابن الخطاب واما ما ذكره من ان امه كانت مخزومية ففيه كلام لان شيخ [...] ذكره في المجلس الحادي
عشر من كتاب مجالس المؤمنين واما ما ذكره من ان طعن عمرو بن العاص على عمر كطعنه على علي بن ابي طالب فكذب [...]
لان عمرو بن العاص مع عصيانه لعلي وموافقته لمعاوية في لعن علي عليه السلام لم يكن يطعن على حسب علي عليه السلام وجلالة قدره
بل مدحه باشعار مشهورة من جملتها قوله شعر هو النبأ العظيم وفلك نوح وباب الله وانقطع الخطاب واما قوله
وان فرضنا صحته فهي من الدلائل على انه اخذ الخلافة من جهة الاسلام لا من جهة النسب والحسب ففيه انه انما يدل على
[...] ان قريشا اجمعوا في اخذ الخلافة له [...] كما اجمعوا على تفويضها الى ابي بكر [...]
من رذال قريش وانهم قبيلة كما نطق به ابو سفيان [...] الناصب ايضا سابقا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته

وفيه خرج عمر بن الخطاب ويده على المعلى بن الجارود فلقيته امرأة من قريش فقالت يا عمر فوقف لها فقالت
كنا نعرفك مرة عميرا ثم صرت من بعد عمير عمر ثم صرت من بعد عمر امير المؤمنين فاتق الله يا ابن الخطاب وانظر
في امور الناس فانه من خاف الوعيد قرب عليه البعيد ومن خاف الموت خشي من الفوت انتهى وقال الناصب خفضه الله
تعالى اقول ان صح هذا دل على فضيلة من فضائل عمر وانه كان يقف للنساء والضعفاء ويتحمل الملام ويسمع منهم النصيحة
ولا طعن فيه انتهى واقول قد صح هذا وقد دل على ما دل عليه ما رواه عمرو بن العاص قبيل ذلك من اتصاف عمر بالدناءة و
علم اتصافه في الامور الجزئية كاهل البوادي وجهله بالامور الكلية ولو كان امرا ما اجترأت عليه المرأة لاجاب عن ذلك بخطاب الخطاب وكلام
خلافه على من عمر من الاصحاب وحيث لم ينقل عنه شيء في هذا الباب علم انسحابه من جهل الخطاب عن الجواب والله اعلم
بالصواب قال المصنف رفع الله درجته وقد روى ابو المنذر بن هشام ابن محمد بن السائب الكلبي وهو من رجال
السنة في كتاب المثالب قال كانت صهاك امة حبشية لهاشم بن عبد مناف فوقع عليها نفيل بن هاشم ثم وقع عليها
عبد العزى بن رياح فجاءت بنفيل جد عمر بن الخطاب ومن العجب انه اشياء ينسبها الشيعة الى الكذب ولم يستحيوا من
مثل هذا القول ولم يتعرضوا به وعلماؤهم يروونه وهذا من جملة قلة الانصاف فان الشيعة اقصى ما يقولون انه
اخذ الامامة وهو حق امير المؤمنين وغصبه ذلك وهذا علماؤهم قد نقل عنه ما ترى فاهملوا واشتغلوا في ذم الشيعة
انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى كتاب المثالب وذكر فيه مثالب العرب وما يروي بعضهم بعضا من الفجائع
في الانساب ولا صحة له ولا دليل فيه ولم يذكر هذا المعايب للخلفاء كما اعتاده الشيعة بل رواه عن مثالب
قبائل العرب ثم انكحة الجاهلية على ما ذكره ارباب التواريخ على اربعة اوجه منها ان يقع جماعة على امرأة ثم من ولد
منها يحكم فيها القائف او تصدق المرأة وربما كان هذا من انكحة الجاهلية وما ذكر ان الشيعة لا ينسبون
الا انه اخذ الخلافة ولا يقدحون فيه بشيء اخر فكل هذا الكتاب يدل على كذبه فهذا الكلام والموعد بيننا وبينه
عند رسول الله صلى الله عليه وآله اذ يؤخذ بالبهتان اصحابه وذكر مطاعن اصحابه ثم يبعثه الى جهنم وبئس المهاد
واقول ما ذكره اولا من انه لا صحة ولا دليل في الاخبار المروية في المثالب مدفوع بان الاصل في اخبار المسلمين
المشهورين بالعلم بها الصحة حتى يظهر خلافه بدليل واما نفي الدليل فيها فان اراد به نفي كونها احد الادلة
فهو مكابرة صريحة وان اراد الدليل من غيرها عليها فهذا مطالبة بما لم يكلف به احد من ناقلي الاخبار بل تلك الاخبار
دلائل على مدلولاتها من مناقب الاخيار ومثالب الاشرار ثم من اين علم ان العلم نقل اخبار المثالب بغرض الطعن على الصحابة
دون الكلبي مع ان كلامه مشعر بخلاف ذلك ولم لا يجوز ان يكون غرضه من ايراد ذلك الطعن على اهل السنة بانهم يروون
في شان ابائهم وخلفائهم ما يلزم منه الطعن عليهم وبهذا يندفع ايضا ما ذكره من ان كل هذا الكتاب يدل على كذب المصنف
في دعوى رواة الشيعة عن السب ولا يقولون في شان الخلفاء الثلاثة مثل هذه المثالب واما ما ذكره من ان وقوع
جماعة على امرأة ربما كان من انكحة الجاهلية فمن تعصب اهل الجاهلية ناش عن غاية الجهل والعصبية اذ لو صح ما ذكره
لما تحقق زنا في ايام الجاهلية ولما سمي مثل ذلك بالمثالب ولكان كل من وقع على امرأة كان فعلت نكاحا منه عليها ولم
يسمع عن احد من انكحة الجاهلية كون مرة واحدة في يوم واحد وشهر واحد من نكاح جماعة من الناس واما ما ذكره

من ان الموعد بيننا وبينه عند رسول الله صلى الله عليه وآله الى آخره ففيه ان من دلائل حسن عاقبة المصنف قدس سره ٢٦١
في ذلك الموعد انه ما دام حيا كان عزيزا وجيها في الدنيا والدين وبعد وفاته جعل الله مكانه في جوار امير المؤمنين
ومن دلائل سوء عاقبة الناصب انه طرده الله تعالى من ايران بسوط القهر الى بلاد ما وراء النهر وجعل مكانه بعد موته
في جنب اوليائه الشيطان والذين يشترطون تفضيل امير المؤمنين في صحة الايمان وقد علق المصنف من قوله عليه السلام
مع من احب ان يحشر مع النبي والآل واحبابهم ويحشر الناصب مع من نكث عهد النبي صلى الله عليه وآله وارتدوا على
اعقابهم ولنعم ما قيل شعر حشر عثمان على بالطبع حشر عثمان عمر يا عمر وقال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في
الجمع بين الصحيحين قال ان عمر بن الخطاب امر على المنبر ان لا يزاد في مهور النساء على عدد ذكره فذكرته امرأة
من جانب المسجد بقول الله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا فقال كل احد اعلم من عمر حتى النساء
فلينظر العاقل المنصف هل يجوز لمن وصف نفسه بغاية الجهل وقلة المعرفة ان يجعل رئيسا على الجميع وكلهم افضل
منه على ما شهد به على نفسه انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق ذكر هذا الكلام وجوابه وانه ذكر
هذا الكلام للتواضع والعجب من هذا الرجل كيف يكرر الكلام انتهى واقول لا تكرار لانه قد استدل به سابقا على
كونه مفضولا من علي عليه السلام لاحتياجه في امثال هذه الاحكام الى الاستعانة منه عليه السلام واستدل به ههنا على
عدم صلاحيته للخلافة راسا كما لا يخفى على من له ادنى تامل قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ان عمر
اراد رجم امرأة ولدت لستة اشهر فذكره علي قول الله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن
اولادهن حولين كاملين فرجع عمر عن الامر برجمها وهذا يدل على اقدامه على قتل النفوس المحرمة وجهل ما يتضمن القرآن
انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى ما ابرد هذا الرجل الجاهل وما اسمجه في تكراره وكونه قد ذكرنا ان عمر حكم حكما
فذكره عالم كتاب الله تعالى فرجع عن الحكم كيف يدل هذا على اقدامه وجرائته في قتل النفوس المحرمة نعوذ بالله من حمق
الرجل الجاهل انتهى واقول لا تكرار لانه قد استدل المصنف بهذا فيما سبق على كون عمر وجهله بالاحكام واستدل به ههنا على
اقدامه وجرائته في قتل النفوس المحرمة والحق ان هذا دليل على اتصافه باحد الامرين وعلى كلا التقديرين لا يصلح للخلافة
ثم لا يخفى ان من يحتاج في مثل هذه الامور الواضحة الى تنبيه غيره عليه كما اعترف به الناصب لا يليق ايضا لمنصب الامامة
والخلافة فضلا ان عمر حكم حكما ثم ذكره عالم كتاب الله لا يسمن ولا يغني من جوع ولم لم يترك الامر الى عالم كتاب الله
حتى لا يقع في مثل هذه الخطا قال المصنف رفع الله درجته وروى احمد بن حنبل في مسنده ان عمر بن الخطاب اراد
ان يرجم مجنونة فقال له علي عليه السلام ما لك ذلك اما سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول رفع القلم عن ثلاثة عن
النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يبرأ ويعقل وعن الطفل حتى يحتلم فدرأ عمر عنها الرجم وذكر احمد بن حنبل
عن سعيد بن المسيب قال كان عمر يتعوذ من معضلة ليس لها ابو الحسن يعني عليا عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى
اقول قد سبق جواب هذا وانه من الاحكام التي حكم بها امام فذكره عالم بالمسألة فرجع وليس فيه طعن ولا شان الخلفاء
لا يزالون يستمدون من العلماء سيما علي عليه السلام انتهى واقول قد مر وهن الجواب واحالة الطعن لمن ضل عن الصواب
ثم ان الخلفاء يستمدون من العلماء ففيه ان هذا شان خلفاء الجهل لا الخلفاء المؤيدين من عند الله اللائقين بالخلافة

النبي صلى الله عليه وآله من عترته المعصومين واهل بيته الطاهرين المطلعين على اللوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر
في شرح البخاري ثم ان وقوع الاستبداد في ذلك عن عمر في هذه المسئلة مع ان الرواية صريحة في انه استبد فيها برايه
السقيم فتكلف غيره الى الصراط المستقيم قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي من عدة طرق عنها
في مسند ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وابي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة
فقال عمر بن الخطاب ان الناس قد استعجلوا في امر كانت لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم فامضاه عليهم فلينظر العاقل
هل كان يجوز لعمر مخالفة الله ورسوله حيث جعلا الثلث واحدة بل ويجعلها هو ثلث انتهى وقال الناصب خفضه
الله تم اقول لم يجعل عمر الثلث غير واحدة بل امرهم بالطلاق السني والطلاق السني ان لا يوقع الثلث مرة واحدة
وقد اعتذر عمر عن هذا بان الناس يستعجلون في امر الطلاق ويطلقون الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق
البدعي ولم يحكم بان الثلث لا يقع دفعة واحدة وان ليس له في الوقوع حكم الواحدة ولا يفهم هذا من الحديث
الحاصل انه يجعل الواحدة في الحديث صفة للطلقة ونحن نجعلها صفة للدفعة فمعنى الحديث وكان الطلاق في عهد
رسول الله صلى الله عليه وآله يقع الثلث دفعة واحدة وهو الطلاق البدعي والناس لم يكونوا يستعجلون من هذه البدعة
ويوقعون الثلث دفعة فمنع عمر عن هذه البدعة انتهى واقول اولا لا خفاء في انه اذا قال عمر ان الناس قد استعجلوا
وكان معناه على ما ذكره الناصب انهم يطلقون الثلث دفعة ثم قال امضيناه عليهم كان معناه لضرورة نظم الكلام
المتصل الى ما استعجلوا فيه امضاء الطلقات الثلث دفعة واحدة عليهم بثلث طلقات لا امضاء الثلث واحدة
كما امضاه الطلاق السني فلا وجه لقوله بل امرهم بالطلاق السني وبعوان لا يوقع الثلث مرة وكذا قوله ولم يحكم بان
الثلث لا يقع دفعة الى آخره وثانيا ان قوله والطلاق السني ان لا يقع الثلث مرة واحدة مخالف لما ذكره النووي في اول
كتاب الطلاق من كتاب الروضة حيث قال المراد الطلاق العلماء يصفون الطلاق بالبدعة والسنة وفي معناهما اصطلاحان
احدهما السني ما لا يحرم ايقاعه والبدعي ما يحرم وعلى هذا فلا قسم سواهما والثاني وهو المشهور ان السني طلاق
طلاق مدخول بها ليست بحامل ولا صغيرة ولا ايسة والبدعي طلاق مدخول بها في حيض او نفاس او طهر جامعها
فيه ولم يبين حملها وعلى هذا ليتهم في المذهب غير الممسوسة لا سنة ولا بدعة في طلاقها وكذا من في
على هذا الطلاق سني وبدعي وغيرهما انتهى ثم صرح بعد ذلك بفصل بانه لا بدعة في جميع الطلقات الثلث لكن الافضل
تفريقهن على الاقراء او الاشهر ان لم يكن ذات اقراء ليتمكن من الرجعة او التجديد ان ندم انتهى فكيف يقول الناصب
ان الطلاق البدعي هو طلاق الثلث دفعة وثالثا انه اراد بقوله وكان الطلاق في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله يقع
الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي انهم كانوا لا يوقعونها دفعة واحدة وان لم يكونوا يعتبرونها الا واحدة
فهذا ليس ببدعة ولا ينافي الطلاق السني وغاية الامر ان يكون الثاني منها لغوا فلا يصح اضرابه عن ذلك بقوله بل
امرهم بالطلاق السني وان اراد انهم كانوا يطلقون الثلث دفعة واحدة ويعتبرونها ثلاثا فنسلم ان هذا بدعة
بل حرام صريح وان لم يكن يسمى طلاقا بدعيا كما عرفت لكن يتوجه انه كيف جاز جريان هذا الحرام بين الانام في زمن
النبي صلى الله عليه وآله وزمان ابي بكر من غير ان ينههم النبي صلى الله عليه وآله وابو بكر او من غير ان يطلعوا بالحرم يستمروا

الطلاق

حلها

واحدة م



واستمروا عليه حتى منعوا منع عمر وهل هذه التخاليط والتناقض دولة ومعارضة الا حماقة الله تعالى على التراث
نهاهم وهل يحصى ما في كلامه من التخليط والتكلف الا بكلفة قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
في مسند عمار بن ياسر قال ان رجلا اتى عمر فقال اني اجنبت فلم اجد ماء فقال لا تصل فقال عمار اما تذكر يا امير المؤمنين
اذ انا وانت في سرية فاجنبنا فلم نجد ماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت بالتراب وصليت فقال رسول الله صلى
الله عليه وآله انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك وكفيك فقال عمر اتق الله يا عمار فقال
ان شئت لم احدث به فقال عمر نوليك ما توليت وهذا يدل على عدم معرفة عمر بظاهر الاحكام وقد ورد في القرآن
في قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا في موضعين ومع ذلك فانه خالف النبي صلى الله عليه وآله والصحابة بتدا حيث
النبي صلى الله عليه وآله ومدة ابي بكر ايضا وخفي عنه هذا الحكم الظاهر للعوام افلا يفرق العاقل بين هذا وبين من قال في
حق رسول الله صلى الله عليه وآله اقضاكم علي وقال الله تعالى ومن عنده علم الكتاب وفيها اذن واعية وقال سلوني
عن طرق السماء فاني اخبر بها من طرق الارض سلوني قبل ان تفقدوني والله لو ثنيت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية
بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم انتهى وقال الناصب
خفضه الله تعالى اقول ظاهر الآية القرآن ليس بنص في كيفية تيمم الجنب وهذا انما يعلم من السنة لان كيفية تيمم الجنب
ليس من النص ولهذا تمعك عمار في التراب ولو كان النص بالصريحة على كيفية تيمم الجنب لم يقع لعمار التمعك في
التراب ويمكن ان يكون عمر قد فهم من الكتاب والسنة ما يدل على ترك الصلوة للجنب لعدم صريح النص على هذا الحكم
من المتاسيين ويمكن ان يعرض نسيان الحكم ولا ندعي عصمته من الخطاء واما ما ذكر من علم امير المؤمنين فلا نزاع لاحد
فيه لكن هذا لا يدل على جهل غيره انتهى واقول اكثر نصوص القرآن الواردة في تكليف الانام عالم ويبين فيها الكيفيات
الكيفيات والشرايط والاحكام فان من ضروريات الدين الصلوة الخمس اليومية ولم يبين في القرآن اعدادها
كيفياتها اصلا وانما يتبين ذلك السنة المطهرة قولا وفعلا وهكذا الحال في التيمم الذي هو من ضروريات الدين
لكونه بدلا عن الوضوء او الغسل اللذين هما من شرائط الصلوة فيتوجه الملامة على عمر بانه مع دعواه خلافة عن
النبي صلى الله عليه وآله لم يعلم في مدة عشرين سنة او اكثر هذا الحكم الذي يعم به بلوى الانام وصار من ضروريات دين
الاسلام مع تكرر بيانه في سنة النبي عليه السلم وتكرر فعله عنه وعن اصحابه الكرام في السفر والمقام ومن جملة ذلك بيان
النبي عليه السلم له ولعمار فلك بابلغ بيان كما عرفت واما ما ذكره من انه يمكن ان عمر قد فهم من الكتاب والسنة ما يدل
على ترك الصلوة للجنب ففيه لا نمنع امكانه منه لكن نقول ان من امكن منه فهم مثل هذا المعنى الظاهر الفساد من
الكتاب والسنة بقاه على ذلك الجهل المركب المورث للملام علة من المتين ولا الحلم ملحق بالعوام الذين هم
كالانعام ويحرم عليه فتوى الانام في الحلال والحرام ودعوى خلافة النبي عليه الصلوة والسلم ولا يجوز مثل هذا الاجتهاد
والاستنباط ويجعل صاحبه معذورا لكان الاجتهاد لسائر العوام متعذرا ولكان الملاحدة واهل الجاهلية الجاحدة
ان يقولوا انا نفهم من القرآن والسنة خلاف ما اظهره النبي صلى الله عليه وآله وقرره الصحابة الكرام ولم يخرج القرآن
والسنة من ان يكونوا ليلا للمحققين وحجة على المبطلين ولتأمل وينصف ان فهم عمر من القرآن والسنة ترك الصلوة

بالجبت او بما فهم الشيعة من الجبت والطاغوت المذكورين فيهما ما فهموه منهما فلا اشتم عليهم بذلك واما
ما ذكره من انه يمكن ان يعرض لعمر نسيان هذا الحكم فمردود بان نسيان حكم ما هو في مرتبة ضروريات الدين بعد تكرره
في مدة عشرين سنين لا يتحقق الا ممن اختل له الحواس وغلب عليه الوسواس واستولى عليه الاهواس فحقه سكناه
المارستان ومعالجة نفسه بما يطفي المواد ويصلح الفساد واما ذكره علم امير المؤمنين فلم يقصد به المص ان يستدل
على جهل عمر كما زعمه الناصب ولعله قصد به تذكير الجاهل المفتون بقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا
يعلمون قال المص رفع الله درجته وروى مسلم في صحيحه باسناده الى سلمان بن ربيعة قال قال عمر بن الخطاب قسم رسول
الله صلى الله عليه وآله قسما فقلت والله يا رسول الله لغير هؤلاء كان احق به منهم فقال انهم خيروني بين ان يسألوني
بالفحش او يبخلوني فلست بباخل وهذه معارضة لرسول الله صلى الله عليه وآله وهو العارف بمصالح العباد ومن
يستحق العطاء والمنع انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد عرفت شيئا من عمر عند رسول الله صلعم في الاحاديث
مرت وانه كان له منصب ومقام يذكر امثال هذه الاشياء عند رسول الله صلعم وهذا شان الوزراء في الاشارة الى
المصالح الا ترى جواب رسول الله صلى الله عليه وآله يتضمن تصديق قول عمر حيث قال انهم خيروني بين ان يسألوني
بالفحش او يبخلوني والمراد انه يعطيهم هذا من غير استحقاقهم بل لتاليف قلوبهم وغيرهم احق بالعطاء ولكن
المصلحة وهذا وامثال هذا لا يعد من المطاعن انتهى واقول قد بينا سابقا ان شان عمر انما كان شان الشيخ والشعب
واصحابه ما جبل عليه من الغلظة وسوء الادب واما منصب اباحة الجرءة له في مثل ذلك على رسول الله صلى الله عليه
وآله فانما نبينه له ابليس ونصبه فيه الناصب المتهمات في امثال التمويه والتلبيس واما توجيه ما صدر عنه
من نسبة النبي صلى الله عليه وآله الى ارتكاب خلاف الاولى والاحق بما تفوه به الناصب فان كان متوجها فنقول
فلقد سلم ذو الخويصرة الخارجي عن استحقاق الذم والعقاب في خطابه النبي صلى الله عليه وآله عند قسمته
اعدل فانك لا تعدل ولكان غضب النبي صلى الله عليه وآله عليه لذلك الخطاب خروجا عن الصواب عند الخطاب
قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان عمر لم يدر ما يجد شارب الخمر وروى انه
غير سنة نبيه فيه انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ذكر العلماء ان حد شارب الخمر لم يعين في زمن رسول
الله صلعم وكانوا اذا اتوا بشارب الخمر يضربونه بالنعال والجريد واطراف الثوب ثم بعد وفات رسول الله صلى الله عليه و
آله جمع ابو بكر من حضر ضرب شارب الخمر فقدروه باربعين جلدة فعينوا له ذلك وهذا كان بالاجتهاد فلا يجب
ان عمل عمر فيه بالاجتهاد لانه محل الاجتهاد انتهى واقول ما ذكره من عدم تعيين حد الشارب في زمن رسول الله
صلى الله عليه وآله مردود بما رواه ابن حزم عن البخاري باسناده الى عمر بن الخطاب انه قال ان رجلا على عهد رسول الله
صلى الله عليه وآله كان اسمه عبد الله وكان يلقب حمارا وكان يضحك رسول الله صلى الله عليه وآله وكان رسول الله صلعم
قد جلده في الشرب فاتي به يوما فجلد فقال رجل من القوم اللهم العنه ما اكثر ما يؤتى به فقال النبي صلى الله عليه
وتلك سنة الحديث وروى باسناده الى ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال من شرب الخمر فاجلدوه ثم اذا
فاجلدوه ثم اذا شرب فاجلدوه ثم اذا شرب فاجلدوه ثم اذا شرب في الرابعة ذكر كلمة معناها فاقتلوه الحديث وروى



حديث آخر باسناده الى معوية ويحكم بصحتها ايضا فيه ليس بعيد ذلك مما كان يعتذر من جانب عمر من حضور جلد
النبي صلى الله عليه وآله شارب الخمر بالجلاد وروايته ذلك بانه لم يعين حد الشرب في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله فكان
يريد عمر ان يعين ذلك باجتهاده ثم كيف يعقل ان يقول النبي صلعم في عدة من الاحاديث اجلدوه فاجلدوه ثم اجلدوه
ومع هذا لا يبين له احد من الصحابة من كمية الجلد وتعيين الحد فظهر ان هذا العذر وامثاله مما اخترعها الناصب واصحابه
صيانة لماء وجههم ودفعا للطعن عنه واصلاحا لما اثر جهله مطاعن ولن يصلح العطار ما افسد الدهر قال المص رفع الله
درجته وفيه انه سال ابا واقد ما كان يقرأ رسول الله صلى الله عليه وآله في صلوة العيد وسال الواقدي الليثي ما كان يقرأ به
رسول الله صلى الله عليه وآله في الاضحى والفطر وهذا من قلة معرفته باظهر الاشياء التي هي الصلوة الجهرية انتهى وقال
الناصب خفضه الله تعالى اقول قد كان عمر سال هذا عن ابي واقد ليرى انه يوافقه فيما قرا رسول الله صلى الله عليه وآله
ويمكن ان يكون ناسيا له فاراد ان يذكره ولا شك ان عمر حضر في الاعياد عند رسول الله صلى الله عليه وآله في الصلوة
والانسان قد يعرض النسيان او يريد زيادة التحقيق وامثال هذا لا يعد من المطاعن انتهى واقول ارادة عمر ظهور
موافقة ابن واقد معه في ذلك لا اقل من ان يدل على شكه وتردده فيه ولهذا لم يقل المص انه يدل على جهله بل قال يدل
على قلة معرفته فان من لا يزاول ولا يحاول معرفة الاشياء بصيده مثل هذا السؤال المذموم المعيوب واما ما
اعتذر به من انه يمكن ان يكون ناسيا له ففيه ان غاية ما يحصل من الرجل الذي اقام نفسه مقام الخلافة عن النبي صلى الله
عليه وآله نسيانه بعض ايات السور الطويلة المقروءة في مثل هاتين الصلوتين الواجبتين لا نسيان اسامي السور المقروءة
فيهما نعم يسمع ذلك من معبود عمر وهو ابو بكر في ارض فلاة او على شاهق من الجبل قال المص رفع الله درجته وفي
الجمع بين الصحيحين ان ابا موسى استاذن على عمر بن الخطاب ثلثا فلم ياذن له فانصرف فقال له عمر ما حملك
على ما صنعت قال كنا نؤمر بهذا قال لتقيمن على هذا بينة او لافعلن بك فشهد له ابو سعيد الخدري بذلك عن النبي
صلى الله عليه وآله فقال عمر خفي علي هذا من امر رسول الله صلى الله عليه وآله الهاني عنه الصفق في الاسواق وهذا امر قد
خفي عنه فكيف الحقيق انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ان سنة رسول الله صلعم تفرقت علمها في الاصحاب
كان كل عالم من الصحابة يدرون بعض سننه واحواله وكان ابو موسى يعلم هذه السنة وعمر كان لا يعلمه وكثير من
الاحكام كان يعلمها بعض دون بعض وكانوا يذاكرونه ويعلمون من لا يعلم حتى تم احكام الشرع فتقدم علم عمر ببعض
السنن لا يقدح في علمه بالكلية انتهى واقول الكلام في ان الناصب واصحابه يقولون ان عمر كان وزير الرسول صلى الله
عليه وآله ملازما له لا يفارق مجلسه الا احيانا وانه صلى الله عليه وآله كان يستمد بتدبيره ويشاوره في قليله وكثيره
فكيف يمكن مع ذلك ان يخفى عليه استحباب طلب الاذن المدخول على الناس والحال ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان احق
واولى برعاية الصحابة لهذا الادب بالنسبة اليه واستعمالهم على ذلك عند الدخول عليه وبالجملة السنن التي يجوز تفرق
علمها في الاصحاب انما هي ما يسال عنها آحاد الجمهور دون السنن والاداب المتكررة في الايام والشهور ولكن الغير كذلك
تعجب من عمر فقد علم من قصته مع اويس القرني رض على ما نقل سابقا من كتاب تذكرة الاولياء وغيره انه انكر على عمر دعوى
رؤيته النبي صلى الله عليه وآله وقال له هل رايت جبة النبي صلى الله عليه وآله ولو رايته صلى الله عليه وآله قل لي ان حاجبا

كانتا متصلتين او منفصلتين فنحن نعرض الجواب قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
في مسند عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا قال المؤذن الله اكبر فقال احدكم الله اكبر ثم قال اشهد
ان لا اله الا الله قال احدكم اشهد ان لا اله الا الله ثم قال اشهد ان محمدا رسول الله قال اشهد ان محمدا رسول الله ثم قال
حي على الصلوة قال حي على الصلوة لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال حي على الفلاح قال حي على الفلاح لا حول ولا قوة الا بالله
ثم قال الله اكبر الله اكبر قال الله اكبر الله اكبر ثم قال لا اله الا الله قال لا اله الا الله من قلبه دخل الجنة فهذه رواية
وزاد بعد موت النبي صلى الله عليه وآله الصلوة خير من النوم وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في حديث ابي محذورة
سمرة بن مغيرة انما علمه الاذان الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله
اشهد ان محمدا رسول الله حي على الصلوة مرتين حي على الفلاح مرتين الله اكبر لا اله الا الله وقال الشافعي في كتاب الام اكره
في الاذان الصلوة خير من النوم لان ابا محذورة لم يذكره انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول روى مسلم في صحيحه
وكذا النسائي والترمذي في صحيحيهما عن ابي محذورة قال قلت يا رسول الله علمني سنة الاذان فذكر الاذان وقال
بعد قوله حي على الفلاح فان كان صلوة الصبح قلت الصلوة خير من النوم الصلوة خير من النوم الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله
وعن بلال قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تثويب في شيء من الصلوة الا في صلوة الفجر هكذا في الصحاح وظهر
ان التثويب من زيادة عمر ثم يفترى على الشافعي انه ذكر في الام ان ابا محذورة لم يذكر التثويب والحال ان مذهب الشافعي
ان التثويب في صلوة الصبح سنة من رسول الله صلى الله عليه وآله لا خلاف فيه لاحد من اصحابه وهو اعلم من اصحاب الشافعي
بمذهبه وهذا الجاهل من جهالاته انتهى واقول الظاهر انه لا يبقى عند الناصب وغيره من اصحاب الشافعي وثوق على رواية
طعن بعضهم الشافعي وتحقق على رواية بطعن فلا يفيدنا اظهار كون تلك الرواية مذكورة في الصحاح مع ما علم من حال تلك
الصحاح واما انكاره على المص في نقله عن الشافعي في الام كراهة التثويب فمردود بما في كتاب الروضة من الدلالة على
صحة ذلك النقل حيث قال الرابعة التثويب ان يقول في اذان الصبح بعد الحيعلتين الصلوة خير من النوم مرتين وهو
على المذهب الذي قطع به الاكثرون وقيل قولان القديم الذي يفتى به انه سنة والجديد ليس بسنة انتهى كلامه ولو
بعد كتاب الام فحسن ظننا بالمص قدس سره انه وجد فيه ما نقل مطابقا بلا زيادة ونقصان وبهذا ظهر ان المص
لم يفتر على الشافعي وان الناصب كاذب في نفي الخلاف بين الشافعية في ذلك وانه جاهل بمذهب امامه ومذهب اصحابه
ايضا قال المص رفع الله درجته روى الحميدي في مسند ابي موسى الاشعري قال قال ابو بردة بن ابي موسى قال لي عبد الله
بن عمر هل تدري ما قال ابي لابيك قال قلت لا قال ان ابي قال لابيك يا ابا موسى هل يسرك ان اسلامنا مع رسول
الله صلى الله عليه وآله وهجرتنا معه وجهادنا معه وعملنا كله معه برد لنا وكل عمل عملنا بعده نجونا منه كفافا راسا براس فقال
ابوك لابي لا والله لقد جاهدنا بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وصلينا وصمنا وعملنا خيرا كثيرا واسلم على ايدينا بشر
كثير وانا نرجو ذلك قال ابي لكني والذي نفس عمر بيده لوددت ان ذلك برد لنا وان كل شيء عملناه بعده نجونا منه كفافا
راسا براس ومن كتاب الجمع بين الصحيحين من مسند عبد الله بن عباس انه لما طعن عمر بن الخطاب كان يتألم فقال ابن عباس
ولا كل ذلك فقال بعد كلام اما ترى من جزعي وهو من اجلك واجل اصحابك والله لو ان لي طلاع الارض ذهبا لافتديت

فيها

من عذاب الله قبل ان اراه وهذا اعتراف منه حال الاحتضار بانه وقع منه ما يستوجب المؤاخذة في حق بني هاشم ان
عن ان يفتدي بملء الارض ذهبا من عذاب الله لاجل ما جرى منه في حقهم انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول لا
يخفى على كل من يفهم الكلام ان هذا من امارات الصديقين حال الموت وانهم لا يرون اعمالهم في ذلك الوقت ويتواضعون عند
الله تعالى ويعترفون بذنوبهم فان القدوم على الله تعالى امر صعب ولا يجزم المؤمن بقبول اعماله سيما من تصدى الخلافة
والزعامة الكبرى فان امره اصعب واخوف وليس هذا الا الصديقون الخائفون انتهى واقول فيه ان ما كان منه مع ابي بكر
لم يكن عند الموت واظهار جزعه عند ابن عباس وان كان عند الفوت لكن لم يكن جزعا عن خوف المؤاخذة على الاطلاق كما
هو عادة الصديقين بل كان جزعا عما فعله من الجور والظلم والعدوان والغصب بالنسبة الى بني هاشم خصوصا علي وفاطمة
عليهما السلم ودل على انه اعتراف بذنب يخص يجعل صدره بالنسبة الى اهل بيت رسول الله كرم محل قال المص رفع الله درجته وفي الجمع
بين الصحيحين من مسند عمر في رواية سالم عنه قال دخلت على حفصة ونوساتها تنطف فقالت اعلمت ان اباك غير مستخلف قلت
ما كان ليفعل قالت انه فاعل قال فحلفت ان اكلمه في ذلك فسكت حتى غدوت ولم اكلمه وكنت كانما احمل بيميني جبلا
حتى رجعت فدخلت عليه فسالني عن حال الناس وانا اخبره قال ثم قلت سمعت الناس يقولون مقالة فاليت ان اقولها
لك زعموا انك غير مستخلف وانه لو كان لك راعي غنم او راعي ابل ثم جاءك وتركها لرايت ان قد ضيع فرعاية الناس اشد قال
فوافقه قولي فوضع راسه ساعة ثم رفعه الي فقال ان الله يحفظ دينه واني ان لا استخلف فان رسول الله صلى الله
عليه وآله لم يستخلف وان استخلف فان ابا بكر قد استخلف فقال فوالله ما هو الا ان ذكر رسول الله صلى الله عليه وآله
وابا بكر فعلمت انه لم يكن ليعدل برسول الله صلى الله عليه وآله احدا وانه غير مستخلف وهذا يدل على اعتراف عبد الله بن عمر بما
يشهد به العقل من ان المتولي لامور الناس اذا تركهم بغير وصية يكون قد ضيع امورهم وقد شهدوا على رسول الله صلى الله
عليه وآله انه قبض ولم يستخلف فضيع الناس وان عمر وافق ابنه ثم عدل عنه وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث
تدل على ان ابن عمر كان يزعم ان ترك الاستخلاف تضييع وهذا من اجتهاده وبنفيه عمر ان هذا في الاسلام ليس بالتضييع
لان الله تعالى تكفل حفظ دينه وليس امر الدين كامر الملك يحتاج الى حافظ الحوزة التي تصير بالخلافة الاترى ان رسول الله
صلى الله عليه وآله لم يستخلف فهو ضياع امرائه وهو ظهور خلل وفساد في اصول الشرائع فالاستخلاف وعدم الاستخلاف
بالنسبة الى اهل الاسلام سواء لانه ان استخلف الخليفة السابق فذلك حسن لانه راعى اهل الاسلام بالتكفيل من الخليفة
اللاحق وان لم يستخلف فان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف وهذا معنى قول عمر فان لم استخلف فان رسول
الله صلى الله عليه وآله لم يستخلف وان استخلفت فابو بكر استخلف والمراد ان الاستخلاف وعدم الاستخلاف سواء
بالنسبة الى حفظ اهل الاسلام فانه تعالى يقول انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون انتهى واقول يكفي للدلالة على وقاحته
ثم رميهم زعما ابيه ان ترك الاستخلاف تضييع لامر الامة وما ذكره الناصب لاصلاح ذلك فمحالات لا يلتفت اليها الا جهال
اهل السنة اما ما ذكره من ان الله تعالى تكفل حفظ دينه فمسلم لكن تكفله على وجه يقتضيه عالم الاسباب ودار التكليف
بشرايط واسباب منها تعيين النبي والامام المنصوص عند اعلام الله تعالى له بمن يصلح للنيابة في الرياسة بعده لانه اعلم
بحال من يصلح لذلك واما اختيار النبي لشيء بموجب حسن الظن من غير اقتران الوحي والاعلام به من الله تعالى فقد يقع فيما

بالتضييع

يمنع فضلا عن اختيار الامة الذين لا اطلاع لهم على بواطن الامور ويؤيد هذا ما في تاريخ اليافعي من نوادر ابي العيناء الحكي
انه شكى الى الوزير عبيد الله بن سليمان من الحال فقال اليس كتبنا الى فلان في امرك قال نعم قال كتبت الى رجل قد قصر
همته طول الفقر وذل الاسر ومعاناة الدهر فاخفق سعيي وخابت طلبتي فقال عبيد الله انت اخترته فقال وما علي ايها
الوزير في ذلك وقد اختار موسى من قومه سبعين رجلا فما كان فيهم رشيد واختار النبي صلى الله عليه وآله عبد الله بن ابي
سرح كاتبا فرجع الى المشركين مرتدا واختار علي بن ابي طالب ابا موسى الاشعري حكما فحكم عليه انتهى واما ثالثا فلان كثيرا مما
ماذكره من ان امر الدين ليس كامر الملك ليحتاج الى حافظ الحوزة فمردود بان امر الامامة والخلافة ليست رياسة في امر
الدين فقط كما يشعر به كلامه بل هو رياسة في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وآله كما صرح به الشارح الجديد
للتجريد وغيره وايضا ما ذكره مناف لما في المواقف وشرحه من الاحتياج الى الامام في اقامة الدين وحفظ حوزة المسلمين واما
ماذكره من ان النبي صلى الله عليه وآله لم يستخلف وما ضاع امر امته ولا ظهر خلل وفساد في اصول الشرايع ففيه بعد تسليم ان النبي
صلى الله عليه وآله لم يستخلف ان اول الخلل وقع فيه الخلل والفساد هو امر الامامة وذلك من وجوه منها انهم احتالوا لبعض
الاغراض في اخراجه من الاصول تارة فجاهروا بالباطل وصرحوا بانه من الفروع وتارة استحيوا بعض الحياء وصرحوا بانه اشبه
بالفروع من الاصول وكيف لا يكون رياسة الدين والدنيا خلافة عن الرسول من الاصول مع ما صح عن النبي صلى الله عليه
وآله من انه قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ومن البين ان الجاهل بشيء من الفروع اذا مات لا يكون
موته على الكفر والجاهلية وقد انطق الله تعالى القاضي البيضاوي بالحق فقال في بحث الاخبار من كتاب المنهاج بان مسئلة
الامامة من اعظم مسائل اصول الدين ويدل عليه ايضا ما قاله الاسنوي من الحنفية في كتابه المشهور منهم بالفصول من تكفير
من لا يقول بامامة ابي بكر وعلى الجملة لو كان هذه المسئلة من الفروع لكفى فيها ظن المجتهد او تقليد الغير فلا يكون سبيل الى تخطئة
المجتهد الذي ظن بطلان خلافة ابي بكر فضلا عن تكفيره وتقتيله والحال انهم لا يقولون بل فعلهم بخلاف ذلك كما عرفت ومنها
تجويزهم تفضيل المفضول فيها مع ما سبق من مخالفته للعقل والنقل ومنها انهم فوضوها الى اختيار الامة بل الى اختيار الواحد و
الاثنين منهم وقد عرفت ما فيه على ان الخلل المحقق بعد النبي لا ينحصر في الاصول بل الخلل في الفروع المهمة ونظام امور
الامة ايضا من جملة الخلل المحقق بعد النبي وقد وقع بسبب الاختلال في اصل الامامة الاختلال في ذلك كله اما في الاول
فظاهر واما في الفروع فلما عرفت من جهل الخلفاء الثلثة وخبطهم في الاحكام ولما ستعرف في مباحث الفقه من ضلال
الفقهاء الاربعة السالكين سبيلهم وقد روي عن ابي ذر رضي الله عنه في جملة حديث طويل انه خاطب الامة فقال لهم ايتها
الامة المتحيرة بعد نبيها لو قدمتم من قدم الله ورسوله واخرتم من اخر الله ورسوله لما عال ولي الله ولا طاش سهم في سبيل الله
ولا اختلفت الامة بعد نبيها الا كان تاويلها عند اهل بيته فذوقوا ما كسبتم وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون انتهى
واما ماذكره من ان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف ففيه انه لا دليل من القرآن والسنة على ان الاجماع يقوم مقام النص
مع ان الاجماع لم ينعقد قط على احد من الخلفاء الثلثة كما مر بل ولا على الاربعة لتخلف معوية ومن تابعه عن علي عليه السلام ايضا
فتامل [illegible] وقد نقل ابن عبد ربه في كتاب العقد ان معوية قال لابن الحصين اخبرني ما الذي شتت امر المسلمين
جماعتهم وفرق ملاهم وخالف بينهم فقال قتل عثمان قال ما صنعت شيئا قال المسير علي اليك قال ما صنعت شيئا قال اما



عندي غير هذا يا امير المؤمنين فقال فانا اخبرك انه لم يشتت بين المسلمين ولا فرق اهواءهم الا الشورى التي
جعلها عمر في ستة ثم فسر معوية ذلك في آخر الحديث فقال لم يكن من الستة رجل الا رجاها لنفسه ورجاها له قومه و
تطلعت الى ذلك انفسهم ولو ان عمر استخلف كما استخلف ابو بكر ما كان في ذلك اختلاف انتهى وقال الناصب خفضه الله
تعالى اقول قد كان عمر يقول لا احمل امر الخلافة حيا وميتا وكان هذا من اتقاء الله تعالى وكان يخاف ان لا يستخلف ثم
الامر فيكون دون فعل في رقبته واما جعل عمر الشورى لم يكن موجب الفتنة لان الامر تقرر على عثمان وهؤلاء الذين
ادعى معوية انهم كانوا يريدون الامر لانفسهم لم يخرجوا على عثمان حتى يكون وقوع الفتنة من قبلهم بل يقول انما شتت امر
المسلمين خروج الفئة الباغية بالاجتهاد والخطاء على علي عليه السلم وهو كان صاحب الحق فخرجوا وتشتت الامر انتهى واقول لو كان
عمر صادقا في هذا التصرف البارد لما بالغ اولا في تقرير الخلافة على ابي بكر حتى قال صاحب المواقف ان خلافة ابي بكر كانت
باختيار عمر مع ان الشورى ايضا كانت حملا للخلافة خصوصا على ما اعتبر في ذلك من القيود اللازم منها عدم تجاوز الخلافة
من عثمان كما مر في كلام المص سابقا وانما جعل شورى مشتركة بحسب الظاهر بين ستة ولم يصرح بتعيين عثمان حذرا
لبعض الحياء من جماعة كانوا يستقبحون اختيار عثمان على علي عليه السلم في الخلافة او لعلمه لفتنة كان يتوقعها بعده من
من بني هاشم وايضا قد مر انه امر بقتل بعض اهل الشورى على بعض الوجوه فاين التقوى والحذر واين التصوف واين الصفا
واما استدلاله على نفي صيرورة الشورى موجبا للفتنة بان الامر تقرر على عثمان فمدفوع بان عدم الاجماع اما كان
الخروج على عثمان بعد ذلك لاجل قضية الشورى او قضاها الى طلحة والزبير بان يجعلوا بانفسهم ويسعوا في نيل الخلافة و
الامارة واما قوله وهؤلاء لم يخرجوا على عثمان فانكار بارد بل خرجوا عليه وحرضوا الناس في قتله ومنعوا الماء منه كما
ذكره ابن قتيبة في كتاب السياسة والامامة حيث قال وكان طلحة يحرض الفريقين جميعا على عثمان يعني اهل مصر
واهل الكوفة وقال عثمان الى علي يخبره انه منع من الماء ويستغيث به فبعث اليه بثلث قرب من الماء فما كادت ان يصل
اليه فقال طلحة اما انت وذا وكان بينهما في ذلك كلام شديد وقال لما قال طلحة لعائشة تدلوا على فقال يا علي
يستولي على رقابنا لا ادخل المدينة ولعلي فيها سلطان ورجعت وتقدم مروان بن العاص الى سعد بن ابي وقاص وقال
من قتيل عثمان ومن قتله وتولى كبره فكتب سعد انك سالتني عن قتيل عثمان ومن قتله وتولى كبره واني اخبرك ان
عثمان قتل بسيف سلته عائشة وصقله طلحة وسمه ابن ابي طالب انتهى فظهر ان الشورى كانت فتنة ايقظها عمر
فادرجت قتل عثمان وما بعده من البغي والعدوان فيكون وزرها في رقبة عمر ومن عاونه فيها امر قال المص
رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمر بن الخطاب ان ابا بكر قال في ذلك اليوم يعني السقيفة
ولن تعرف العرب هذا الامر الا لهذا الحي من قريش ثم قال عمر يوم الشورى بعد ذلك كل واحد منهم بما يكرهه لو كان سالم
مولى ابي حذيفة حيا لما خالجني فيه الشكوك وقال الاجماع ان سالما لم يكن قرشيا وقد ذكر الجاحظ في كتاب الفتيا انه
المناقضة انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول الصحيح من الخبر ان عمر قال لو كان ابو عبيدة الجراح حيا لما جعل الشورى
لان رسول الله صلى الله عليه وآله سماه امينا هذا ما صح من الرواية وان صح انه ذكر سالما فربما كان مذهبه ان القرشية
ليست بشرط في الخلافة كما ذهب اليه كثير من العلماء وايضا كلام عمر لا يدل على قلبه الخلافة لانه قال لم يخالجني فيه

على حسب ما امر به الفضول الامارة م

فيه غلت لا استحقاقه لكن لا يمكن التولية لعدم قرشيته فلا تناقض اشكل واقول قوله الصحيح سيتم لا اثر به على الصحيحين
الصحيحين والظاهر انها حصر فيه الصحة فهو مانع عدم نسبته الى شيء من صحاحهم انه لا اصل له اصلاً بل هو من جملة
موضوعاته المنثورة في كتابه ولنا ما احمله من كون ذكرها حصر عدم اشتراط القرشية في الخلافة فنا في لها وضعها لانه
ما بقى من تقوى عمر والتقادة من الله تعالى لان الانصار قد بحثوا في ذلك اليوم انفسهم في صلاحية الامارة اوتعا رضوا
وتسا قطوا كما اطلعته قولهم منا امير ومنكم امير وانما غلب عليهم ابو بكر بدليل اشتراط القرشية في الخلافة فلو لم يكن ذلك
عندهم لما جاز منه تفضيل ابي بكر عليهم بمجرد ذلك واختيار بيعته قبل الجميع بل كان عليه ان يجيب الانصار بان ما ذكره من
قوله الائمة من قريش مغلطة اورد ها ابو بكر عليهم ولا اصل له في كتاب الله ولا سنة نبيه الا ان يقال قد تغير اجتهاده
يوم الشورى عند تذكر سالم وفيها فيه وانما ما ذكره بقوله وايضا كلام عمر لا يدل على تولية الخلافة الى آخره فنشاءه سوء الفهم
وكثرة مزاجه الوهم فان قول عمر يوم الشورى مخاطبا الذين اصحبهم للخلافة وبعد اظهار عيب في كل منهم ان سالما لو كان
حيا لما كان خالجني فيه الشكوك والعيوب هل يحتمل سوى انه كان مستحقا للتفويض الخلافة اليه بلا شورى ومن اللطائف
ان الناصب جاء في بيان تلك الرواية من حيث لا يشعر بما يدل على ان المراد في كل منهما تولية الواحد بلا شورى حيث قال
لو كان ابو عبيدة الجراح حيا لم اجعل الشورى الى آخره فافهم قال المصنف رفع الله درجته وقد ذكر ابو المنذر هشام بن محمد بن
السائب الكلبي من علماء الجمهور ان من جملة البغايا وذوي الرايات صعبة بنت الحضرمي كانت لها راية بمكة واستصفت
بابي سفيان فوقع عليها ابو سفيان وتزوجها عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم فجاءت بطلحة بن عبيد
الله لستة اشهر فاختصم ابو سفيان وعبيد الله في طلحة فجعلا امرها الى صعبة فالحقته بعبيد الله فقيل لها كيف تركت ابا
سفيان فقالت يد عبيد الله طلقة ويد ابي سفيان بكرة قال ايضا وممن كان يلعب به وتخنث عبيد الله ابو طلحة فمن يقبل
العاقل الخاصة مع هؤلاء لعلي عليه السلام وقال النبي من كان يلعب به وسحل عفان ابو عثمان فكان يضرب بالدف انكل
وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول قال ابن الجوزي في كتاب الموضوعات وكان من كبار الكذابين وهب بن
القاضي ومحمد بن السائب الكلبي ومحمد بن سعيد المصلوب وابي داود النخعي واسحق بن نجيح الملطي وغياث بن ابراهيم
النخعي والمغيرة بن سعيد الكوفي والغرض ان محمد بن السائب الكلبي من الكذابين الوضاعين وهو لا يعرف اسمه ومن عجب
ان اسمه هشام بن محمد وهذا باطل لا يخفى على اهل الاخبار ثم ما ذكره ليس الا نشر الفاحشة ولا اعتماد على نقل صاحب الفتاوى
فان من صنف كتابا في مثل هذا فلا بد بان يكل غث وسمين ويذكر فيه معايب الناس وليس فيه دليل ولا حجة وكلامنا
في الدلائل العقلية والشرعية وهو يتقبل الكلام من كتاب الفضائح والمثالب وهو يتضمن نسبة الفاحشة الى انساب
اكابر الصحابة وجماعة الخلفاء والذين شهد رسول الله صلى الله عليه وآله لهم بالجنة وقد صح هذا بحيث لا يرتاب فيه وفي
صح انه ولد الزنا لا يدخل الجنة فيجب الحكم ببطلان ما يرويه من كتاب المثالب وايضا ان صح هذا الخبر فليس فيه قدح لان
هذا الذي ذكره من انكحة الجاهلية وقد صح ان انكحة الجاهلية معتبرة ولا يتفي به النسب فلا مثلبة اصلا واقول قد صرح بعض
اهل السنة بان ابن الجوزي قد تجاوز في طعن اكابر الرجال عن حد الاقتصاد الحق قال البعض من الف في هذا الباب
من الحنفية لعمري له فرط في الحكم بالوضع حتى تعقب الفضلاء الكاملين فهو مخليم على القاصرين وقال جلال الدين السيوطي



قد ذكر ابن الجوزي في الموضوعات من انواع التضعيف بل من الحسان ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن
الصلاح انتهى وايضا من عادة اهل السنة انهم اذا راوا ان واحدا من علماء الشيعة قد اظهر رواية من روايات بعض اهل
السنة ان كان نحاملا لحق الجملة والا اتهموه بالضعف والوضع وان كان كتبهم ومؤلفاتهم مشحونة بالنقل عنه وهكذا
حال الكلبي فان كتب القوم سيما تفاسيرهم مملوة من رواياته واذا راوا ان الله تعالى انطق لسانه في بعض المواضع بحق
حجة لاهل الحق من الشيعة طعنوه بالكذب وان كان ذلك بعضهم في موضع آخر وبالجملة يكفي للدلالة ههنا اعتماد
اهل السنة على روايات الكلبي وابنائه عليها في التفاسير والسير وطعن متاخريهم عليه محمول على ما لم يتفق مشايخهم
وكم من ائمة منهم مامون عندهم قد تركوه ونسبوه الى الوضع او الضعف لا لشيء الا لخصم بروايته وكم من كتاب
انكروا نسبته اليهم او ضللوه واحرقوه اذا احتج عليهم بما فيه وما ذكره من ان المصنف لا يعرف اسم الكلبي وحسب ان
اسمه هشام الى آخره مردود بان هذا الكلبي هو المفسر المذكور له اسماء مختلفة ونعوت متعددة وقد ذكره السخاوي في شرح
الرسالة المنظومة الجزرية في اصول الحديث حيث قال في باب من له اسماء مختلفة ونعوت متعددة ان من امثلته محمد بن
السائب الكلبي المفسر هو ابو النضر الذي روى عنه ابن اسحق وهو حماد بن السائب الذي روى عنه ابو اسامة وهو ابو سعيد
الذي روى عنه عطية العوفي موهما انه الخدري وهو ابو هشام الذي روى عنه القاسم ابن الوليد انتهى فرفع هذا
الاختلاف الواقع عند اهل السنة جاز ان يكون الثابت عند المصنف في اسمه ونعته ما ذكره ولعله علم من كلام السخاوي
ان الكلبي مفسر ثقة عندهم حيث ذكر ان جمعا كثيرا من ائمة حديثهم رووا عنه فتامل واما ما ذكره من ان ذلك نشر الفاحشة
فمردود بان ليس مراد المصنف من ذلك نشر الفاحشة بل حشر الفاسق والفواحش مع امثالهم وتحذير الناس عن دخالهم في
زمالهم كما هو شان علماء الرجال في ذكر كل من المتقولين والمجروحين على عيالهم واما ما ذكره من انه لا اعتماد على نقل
صاحب المثالب ان اراد به عدم الاعتماد عليه من حيث نقله المثالب فقد علمت ان هذا حاصل اصحاب من كتب الرجال
وان اراد به عدم الاعتماد اليه نظرا الى قدح ابن الجوزي فيه فقد عرفت ما فيه وان اراد به ما يدل عليه كلامه من اشتمال كل تصنيف
على الغث والسمين فهو انسب من الكل واي دليل على ان اكثر الكتب مع اشتمالها عنده بكتابي الصحاح الذين لا يوجد
عنده فيهما من سوى السمين ولو سلم فمن اين علم ان النقل المذكور بخصوصه غث ضعيف ولم لا يجوز ان
يكون سمينا وغيره غثا سمينا واما ما ذكره من انه لا دليل ولا حجة في اخبار كتب المثالب فغير مسلم بل ما
فيها من اخبار الاحاد ايضا حجة كحجية سائر آحاد التواريخ والمغازي والسير الا اذا علم خلافه بدليل اصح فلا
واما ما ذكره من ان كلامنا في الدلائل العقلية والشرعية فمردود بان العلوم الشرعية قد تستمد من اخبار
الناس وعاداتهم ومتعارفاتهم فمن هذه الجهة يكون شرعيا اذ لا نعني من الشرعي الا المنسوب الى الشرع ويكفي في حصول
هذه النسبة اعتبار الشرع اياه ولعلك تقول ان اراد به انه ليس دليلا عقليا ولا شرعيا يثبت به الزنا شرعا الا بخبر
واحد واثبات الزنا يحتاج الى الشهود الاربعة كما تقرر فنقول ان المصنف قدس سره لم يورد هذا ليثبت به الزنا حتى يكلف
احضار الشهود الاربعة على وجه المدعى به عند القاضي بل قصده به مجرد الطعن والطعن والقدح يحصل بخبر الاحاد
كما في مواقع الجرح والتعديل واما ما ذكره من صحة نسبة الفاحشة الى انساب واحد او اثنين من الصحابة فهذا انما

هو يجب حسن ظنه بهم ولا انهم ليسوا كما يزعم الناصب ويرى لما بينا من انهم خالفوا سيد الورى ورجعوا
على اعقابهم قهقرى فهم بحيث المولدا ولي والخزي واما ما ذكره من شهادة رسول الله صلى الله عليه وآله لهم بالجنة فاشهر
الروايات عندهم في ذلك واهمها حديث بشارة العشرة الى الجنة وهو مردود من وجوه عديدة اما اولا فلانه قد رواه الترمذي
عن عبد الرحمن بن عوف ورواه ابن ماجة عن سعيد بن زيد كما صرح به في المشكوة وكل منهما يزعم نفسه احدا من العشرة
فلا يقبل لدفع التهمة عنهما من دليل واما ثانيا فلان عثمان في زعمهم ايضا من العشرة ولو صح هذا الحديث لما اشرف [illegible]
طلحة والزبير واكثر المهاجرين والانصار كانوا من اهل الجنة بعدهم ان يستحلوا قتل اهل الجنة او يرضوا بقتلهم واما ثالثا
فلانه لو صح لاحتج به عثمان على الصحابة وغيرهم يوم الدار ولقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال اني من اهل الجنة و
اهل الجنة لا يفعلون شيئا من الظلم فيكون خروجكم علي وارادتكم لخلع نفسي من الخلافة ظلما وضلالة واما رابعا فلانه
يلزم ان يكون كل من علي والخارجين عليه من طلحة وزبير في الجنة مع ما علم من قصد كل من الطرفين قهر خصمه وقتله واما
خامسا فلان امير المؤمنين عليه السلم كذب زبيرا في هذا الخبر فانه لما اظهر زبير يوم الجمل انه من العشرة المبشرة بالجنة قال
له امير المؤمنين عليه السلم من هؤلاء العشرة فعد زبير تسعة وهم ابو بكر وعمر وعثمان وطلحة والزبير وسعد بن وقاص وسعيد
بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيدة الجراح فقال له علي عليه السلم هذه تسعة فعد مرة ثانية ولم يتجاوز التسعة ثم
اعاد علي عليه السلم عليه انك ما عددت الا تسعة فعد مرة ثالثة العشرة بكمالها وعد فيهم عليا عليه السلم فقال له عليه السلم انك
سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله اني من اهل الجنة قال الزبير بلى فقال له علي عليه السلم ها انا اشهد اني سمعت من رسول
الله صلى الله عليه وآله انك من اهل النار واما سادسا فلما في ارجح صحاح الاخبار من تعدد عمر وسؤاله عن حذيفة بقوله هل
ذكرني رسول الله في المنافقين فانه لو كان هذا الحديث صحيحا لاطمأن به قلب عمر ولما احتاج الى تفضيح نفسه بذلك
السؤال واما سابعا فلان ابا بكر ندم حال النزاع على احراق فجاءة السلمي ولا يجب لزعمه اهل الجنة [illegible] الحق
وان كان على الباطل لزم ان لا يكون من اهل الجنة ولا اهلا للخلافة واما ثامنا فلان اصرارهم على كشف بيت فاطمة عليها السلم
[illegible] والتهديد بايقاع ما ترك والتشديد واما تاسعا فلما روي من [illegible] من الخلافة وقد تقدم [illegible]
فهذه وجوه تسعة ضاحكة مستبشرة والحقنا بها الى ربع تسعة من العشرة المبشرة فليقسموها بينهم على التفاوت درجاتهم في
الجنة ويتمنوا ان يكونوا قد سالموا في بطون امهاتهم امنية وليضحكوا اولياؤهم قليلا وليبكوا كثيرا واما ما ذكره آخرا من انه
ولد الزنا لا يدخل الجنة فلا يقدح في دخول من يحبه الناصب دخوله في الجنة لانه قد صح انكحة الجاهلية كلها ونفى وجود الزنا
عن الدنيا فلا يتم ما ذكره المص الا على ما [illegible] اهل الاسلام انه فاحشة وزنا ولا يحصر في على هؤلاء
الصحابة في نفس الامر فليمهم الناصب خاطره عما لوجه اليه فانه قد صح انساب خلفائه بما لا مزيد عليه قال المص رفع الله درجته
وروى البلاذري قال لما قتل الحسين عليه السلم كتب عبد الله بن عمر الى يزيد بن معوية اما بعد فقد عظمت الرزية وجلت
المصيبة وحدث في الاسلام حدث عظيم ولا يوم كيوم الحسين فكتب اليه يزيد اما بعد يا احمق فانا جئنا الى بيوت
منجدة وفرش ممهدة ووسائد منضدة فقاتلنا عنها فان يكن الحق لنا فعن حقنا قاتلنا وان كان الحق لغيرنا فابوك
اول من سن هذا واستاثر بالحق على اهله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول تعصب هذا الرجل بلغ حدا استدل





بكلام يزيد حين اعترض عليه في قتل الحسين واستعظم كلامه واستطابه لانه تكلم بما يوافق مذهبه ولو انه شتم ابا
بكر او عمر لكان ابن المطهر يحمل عليه دم الحسين واي دليل في كلام المنحوس المنكوس المردود وكان في هذا المقام ينبغي
ان يثني على ابن عمر حيث شافه ذا سلطان ظالم بكلمة الحق انتهى اقول كلام يزيد عليه من اللعنة ما يعجز عن عده يزيد حجة على
وشهادته عليه مسموعة لانه من اتباعه واوليائه ومن حمله على اكتاف آل محمد عليهم السلم ولو حقق الاخبار والآثار
المروية في هذا الباب لرايتها لا تنقص في الاثر مما ذكره يزيد فهل ابدا دليل من ذلك وعلى من يزيد واما قوله ولو انه
شتم ابا بكر او عمر لكان ابن المطهر يحمل عليه دم الحسين ففيه ان الناصب قد غفل عن ان يزيد قد شتم بذلك القول ابا بكر
وعمر وعثمان جميعا بل جعلهم شتمة ونفيحة بين خلق الله تعالى وان دم الحسين [illegible] فلا يوازيه عند ابن المطهر قتل
اقاصي الناس جميعا فضلا عن قتل قتلة من اجلاف العرب المعادين فضلا عن [illegible] والايلام في [illegible]
انتقامهم ولينتقم من جهدة بعض هذه الرزية واقعة مختار وابو مسلم واتباعه وبعدة الباقي على القيامة في دار القرار
واما ابن عمر فانما ارتكب المص الثناء في ذلك عليه لعلمه بانه انما اتى بذلك خوفا على نفسه لا حمية وتوجعا على الحسين
عليه السلم فان يزيد كان حيث قتل كل من الحسين عليه السلم وابن عمر فاراد ابن عمر ان يخوفه في ذلك من الناس حتى لا يجترئ
بعد ذلك على مثله فاجابه يزيد بما ذكر وقد علم المص مقصود ابن عمر بما ظهر منه واشتهر من عداوته لامير المؤمنين
عليه السلم وتخلفه عن بيعته الى غير ذلك فيصلح ان يكون مصداق لعنة الناصب واصحابه قال المص رفع الله درجته وروى
الواقدي من ثقات الاخبار عندهم وذكروه في اخبارهم الصحيحة ان النبي صلى الله عليه وآله لما افتتح خيبرا اصطفى قرى
من قرى اليهود فنزل جبرئيل بهذه الآية وآت ذا القربى حقه فقال محمد ومن ذو القربى وما حقه قال فاطمة فدفع اليها فدك
ذلك والعوالي فاستغلتها حتى توفي ابوها عليه الصلوة والسلم فلما بويع ابو بكر منعها فكلمته في ردها عليها وقالت انها
لي وان ابي دفعها الي فقال ابو بكر فلا امنعك ما دفع اليك ابوك فاراد ان يكتب لها كتابا فاستوقفه عمر الخطاب
وقال انها امرأة فطالبها بالبينة على ما ادعت فامرها ابو بكر فجاءت بام ايمن واسماء بنت عميس مع علي عليه السلم
فشهدوا بذلك فكتب لها ابو بكر فبلغ ذلك عمر فاخذ الصحيفة فمحاها فحلفت ان لا تكلمهما وماتت وهي ساخطة
عليهما وجمع المامون الف نفس من الفقهاء وتناظروا وادى بحثهم الى رد فدك على العلويين من ولدها فردها عليهم
وذكر ابو هلال العسكري في كتاب اخبار الاوائل ان اول من رد فدك على ورثة فاطمة عليها السلم عمر بن عبد العزيز
وكان معوية اقطعها مروان بن الحكم وعمرو بن عثمان ويزيد ابنه اثلاثا ثم غصبت فردها عليهم المامون ثم قال
ابو هلال ثم غصبت فردها عليهم الواثق ثم غصبت فردها عليهم المعتمد ثم غصبت فردها المعتضد ثم غصبت
فردها الراضي مع ان ابا بكر اعطى جابر بن عبد الله عطية ادعاها على رسول الله صلى الله عليه وآله من غير بينة ومحضر جابر بن
عبد الله وذكر ان النبي صلى الله عليه وآله وعده ان يحثو له ثلث حثيات من مال البحرين فاعطاه ذلك ولم يطالبه البينة
مع ان العدة لا يجب الوفاء بها والهبة لو لم يقع التصرف توجب التمليك فاقل المراتب انه كان يجري فاطمة مجرى جابر
وقد روى مسند الحفاظ ابن مردويه باسناده الى ابي سعيد قال لما نزلت وآت ذا القربى حقه دعى رسول الله صلى الله
عليه وآله فاطمة عليها السلم فاعطاها فدك وقد روى صدر الائمة اخطب خوارزم موفق بن احمد المكي قال ومما

وغيرهم

العباس ثم غصبت فردها عليهم المهتدي ثم غصبت فردها عليهم المستنصر

في المعارج باسناده عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله يا علي ان الله زوجك فاطمة وجعل صداقها
الارض فمن مشى عليها مبغضا لها مشى حراما انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد قدمنا في حقية خبر فدك ما هو
الصحيح وان ابا بكر عمل فيه ما عمل رسول الله صلى الله عليه وآله وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يطعم اهله منها ثم يفرق
بفضله في السلاح والكراع فاستن ابو بكر بسنة رسول الله ص في فدك ثم عمر عمل بعد ذلك ما عمل به ابو بكر الا انه رده على
النبي صلى الله عليه وآله فطلب ابن النضير العباس وعلي عليهما السلام واختصما فيه كما ذكرنا من صحيح البخاري ولو كان عمر راضيا
من اعطاء فدك لفاطمة كيف لم يرد على علي عليه السلام الصدقات بالمدينة في زمان خلافته واما دعوى فاطمة فلم يصح في
الصحاح ويذكرونها نقلة الاخبار من ارباب التواريخ ويعدون نقلهم لا يصير سببا للقدح في الخلفاء وان صح فقد ذكرنا
وجهه انتهى **واقول** قد بينا عن قريب ان صحيحه سقيم وحمل الصحيح فيما اظنه غير مستقيم وان ابا بكر وعمر ما فعلا بفدك
ما زعم انه فعل بها رسول الله صلى الله عليه وآله بل نقلنا من تاريخ الخلفاء لجلال الدين السيوطي انهما جعلاه حيرة
وخالصة لانفسهما واما قوله ولو كان عمر راضيا من اعطاء فدك لفاطمة كيف لم يردها على علي عليه السلام في زمان خلافته
فالجواب عنه ما قد مرت الاشارة اليه من انه عليه السلام لما راى اعتقاد الجمهور لحسن سيرة الشيخين وانهما
على الحق لم يتمكن من الاقدام على ما يدل على فساد امامتهما لما في ذلك من الشهادة والظلم والجور منهما وانهما
كانا غير مستحقين لمقامهما وكيف يتمكن من نقض احكامهم وتغيير سنتهم واظهار خلافهم على الجماعة الذين يعتقدون
انهم كانوا مصيبين في جميع ما فعلوه وتركوه وان امامته عليه السلام مبنية على امامتهم فان حدث فسدت امامته
وقد روي انه نهاهم عن صلاة التراويح التي ابدعها عمر فاشتغلوا ورفعوا اصواتهم قائلين واعمراه واعمراه حتى
تركهم في خوضهم يلعبون والحاصل ان امر الخلافة ما وصل اليه الا بالاسم دون المعنى وقد كان عليه السلام معارضا منازعا
مغصوبا طول الايام في ولاية الخلافة على المتقدمين عليه وكل من بايعه ووجوههم شيعة له
ومن يرى انهم مضوا على العدل في الامور وافضلها وان غاية امر من يعتقدهم ان يتبع اثارهم ويقتفي طرائقهم والعوام
وههنا اجوبة اخرى لا نطول الكلام بذكرها ولما دعوى فاطمة فدكا فاشهر من ان يطلب صحتها في كتب الصحاح اذ قد
عم خبرها العلماء والجهال والسادة والاتباع والرؤوس والاذناب وقد تمثل به قبل ذلك بخمسمائة سنة بعض حكماء الشعراء
بقوله **شعر** ملك بخشايند درجهان بيمون بدهند ※ چون خلافت به علي بوست وبدنه فدك ※ واما
كون ما ذكر من نقل التواريخ لا يصير حجة وسببا للقدح في الخلفاء ففيه ان ما اشتمل عليه كتب التواريخ من جملة العلوم
النقلية فيثبت بما ثبت به غيره من الامور النقلية وقد تقرر في الاصول ان خبر العدل الواحد حجة في النقليات فيثبت
به وقد بلغ الواحد الشهرة والتواتر المعنوي استغنى عن التعديل والمصنف لم يتمسك ههنا بمجرد رواية الواقدي بل
صرح بغيره واشار الى كثرة الاخبار المحكوم عليها بالصحة عند الخصم وايده بما روي من مناظرة الفضل بن ... مع الفقهاء
ايام المأمون في ذلك واكمله بالمحدثين المرويين عن حفاظ اهل السنة وصدور المتهم ولهم عليه الا التصحيح النقل
ان انكر الناصب وجوده والا فليترك شغبه وجحوده **قال** المصنف رفع الله درجته وقال محمود الخوارزمي في الفائق قد ثبت
ان فاطمة صادقة وانها من اهل الجنة فكيف يجوز الشك في دعواها فدك والعوالي وكيف يجوز ان يقال انها ادعت

ظلم جميع الخلائق واصرت على ذلك الى الوفاة فاجاب بان كون فاطمة صادقة في دعواها وانها من اهل الجنة لا يوجب الحكم
بما يدعيه الا ببينة قال واصحابنا يقولون لا يكون حال الحال من حال نبيهم محمد صلى الله عليه وآله ولو ادعى يهودي مالا على
ذمي وحكم حاكما ما كان للحاكم ان يحكم له الا بالبينة وان كان نبيا ومن اهل الجنة وهذا من اعجب الاشياء وبلا انه
ليس بمستبعد عندهم حيث جوزوا الكذب على نبيهم نعوذ بالله من امثال هذه الاقوال انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول قد تقرر في الشرع ان الحاكم لا بد له من مستند في حكمه وذلك المستند اما البينة العادلة او اليمين او علم الحاكم
ثم ان الحاكم ليس له ان يحكم بغير المستند وكل هذه الامور تقرر في الشرع بلا خلاف فههنا الحاكم في حكمه شرط عليه
وجود المستند والحكم مشروط به فاذا فقد الشرط فقد المشروط لا ان الحاكم اذا تيقن صدق المدعي فله الحكم الا ترى ان في
الحدود لا يجوز للحاكم ان يعمل بعلمه فاذا راى الحاكم ان فلانا زنى وهو شاهد فعل الزنا بالشرائط المعتبرة في الشهادة
على الزنا فلا يجوز له الحكم مع وجود العلم اليقين بالزنا فالعلم اليقين بصدق الحكم اذا فقد مستند الحكم فلا
يوجب الحكم بل لا يجوز والشيعة ان وافقوا في هذا فليس لهم الاعتراض على ابي بكر في عدم حكمه لفاطمة وطلب البينة
منها وان خالفوا في هذا الحكم فالبحث بينهم وبين اهل السنة في ذلك الاصل الذي يتفرع عليه هذا الحكم انتهى **واقول**
لا نسلم حصر المستند فيما ذكره بل العصمة دليل الصدق ايضا من جملة المستندات واقواها كما يدل عليه القضية
التي شهد فيها ذو الشهادتين للنبي صلى الله عليه وآله مستندا بعصمته فاجاز النبي صلى الله عليه وآله شهادته وجعل شهادته شهادة
رجلين وحكم بقوله فلولا ان العصمة دليل الصدق ويغني عن الشهادة لما حكم بشهادة النبي صلى الله عليه وآله بقول خزيمة
بن ثابت وحده ولما جوز له الشهادة على ما لم يره ولم يحضره باستناده الى العلم بدليل نبوته وصدقه عن الله عز وجل فيما
اداه الى بريته فلما كانت عصمة المعصومين في زمانه منحصرة فيه صلى الله عليه وآله وفي علي وفاطمة والسبطين عليهم السلام ولم
صدور الدعاوى منهم لم يشتهر هذا المستند اشتهار غيره مما عم سائر الخلائق وبهذا ظهر كذب ما ذكره صاحب
الفائق من انه لو ادعى محمد صلى الله عليه وآله عن ذمي الى اخره وبالجملة اطلاق آية الشهادة وعمومها مخصص بفعل النبي صلى
الله عليه وآله وتقريره بما عدا المعصومين عصمتهم وصدقهم واذا وجب قبول قول فاطمة عليها السلام بلا دليل وشهادة
استغنت عن الشهود لما ثبت ان الذي منعها حقها واوجب عليها الشهود على صحة قولها قد جار في حكمه وظلم في فعله
واذى الله ورسوله بايذاء فاطمة عليها السلام وقد مر قوله عليه السلام فاطمة بضعة مني يؤذيني ما آذاها وقال الله تعالى ان الذين
يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعد لهم عذابا مهينا ولو سلم فنقول قد اعترف الناصب بان علم الحاكم
من جملة المستندات فعلى تقدير صدق المدعي يلزم علم الحاكم بصدق ما يدعيه لو علمها وعلمها صدق من ربه وعلى هذا
اضمحل جميع ما نسجه الناصب من المقدمات الواهية كما لا يخفى ولو سلم فنقول انها عليها السلام اشهدت عليا ع وام ايمن
على ذلك ودعواها عليها السلام ظاهر اليد فان المروي ان القريتين كانتا في تصرفها عليها السلام فاخرج عمالها منهما فان قلت
البينة غير كاملة ولعل ابا بكر لا يرى تكميل البينة باليمين قلت هذا باطل مردود اذ هو مخالف للخلفاء بعض الخصوم لهم مثل
القاعدة فلا يصير حجة لاسيما واكثر الخصوم يقول بموافقتنا من تكميل البينة باليمين كما هو المشهور في كتبهم قال ابن حزم
اما اليمين مع الشاهد فروينا عن عمر بن الخطاب انه قضى باليمين والشاهد الواحد ومن طريق ابن وهب عن انس بن عياض عن

قد ذكر في كتاب جامع الاصول عدة روايات صحيحة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قضى بالشاهد الواحد واليمين

ان جعفر ابن محمد اخبرهم قال سمعت ابي يقول الحكم بن عتيبة قضى رسول الله صلى الله عليه وآله باليمين مع الشاهد و
قضى بها علي بين اظهركم ومن طريق هشيم عن حصين بن عبد الرحمن ان عبد الله بن عتبة بن مسعود قضى بيمين لا اذا
اقام شاهدا واحدا واحلفه مع شاهده وصح عن عمر بن عبد العزيز وعبد الرحمن بن عبد الحميد وعن شريح وروى
عن جماعة منهم سليمان بن يسار وابو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف وربيعة ويحيى بن سعيد الانصاري واياس بن معاوية
ويحيى بن يعمر والفقهاء السبعة وغيرهم وهو قول مالك والشافعي الا انهما لا يقضيان بذلك الا في الاموال وجاء عن
عمر بن عبد العزيز انه قضى بذلك في جراح العمد والخطاء ويقضي به مالك ايضا في القصاص في النفس ولا يقضي به في العتق
والشافعي يقضي به في العتق انتهى قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان بني صهيب موالي ابن
جدعان ادعوا بيتين وحجرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله اعطى ذلك صهيبا فقال مروان من يشهد لكم على ذلك قالوا
ابن عمر فدعاه فشهد فقضى لهم مروان بشهادته وفي صحيح البخاري ان فاطمة عليها السلم ارسلت الى ابي بكر تسئله ميراثها من رسول
الله صلى الله عليه وآله مما افاء الله عليه بالمدينة وفدك وما بقي من خمس خيبر فقال ابو بكر ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال
لا نورث ما تركناه صدقة وانما ياكل آل محمد من هذا المال واني والله لا اغير شيئا من صدقة رسول الله صلى الله عليه وآله
عن حالها التي كانت عليه فابى ابو بكر ان يدفع الى فاطمة منها شيئا فوجدت فاطمة على ابي بكر في ذلك فهجرته فلم تكلمه حتى توفيت
وعاشت بعد النبي صلى الله عليه وآله ستة اشهر فلما توفيت دفنها زوجها علي ليلا ولم يؤذن بها ابا بكر وصلى عليها
[illegible] وعلي عليه السلم وذكره ايضا في موضع آخر بعينه انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ما ذكره من حكم مروان لبني
صهيب [illegible] فاعطاهم من مالها وليس في فعل مروان دليل فانه غير كثير من سنن رسول الله صلى الله عليه وآله
في ايام الحكم واما حديث البخاري فهو صحيح وهو يدل على ان فاطمة طلب فدك على وجه الميراث وهذا يخالف
رواية انها سالها على وجه النحلة والهبة ويبطل ما يذكر من دعوى فاطمة الا ان الحديث في الصحيح دل على انها سالها
ميراثا حيث قال ارسلت فاطمة الى ابي بكر وسالت ميراثها من رسول الله صلى الله عليه وآله ولا يعارض هذا الخبر الصحيح
اخبار المورخين واما ما ذكر من هجرة فاطمة على ابي بكر فقد ذكرنا وجهه ورجوع فاطمة تعالى ان فاطمة اذا قدرت على [illegible]
الله صلى الله عليه وآله استرضاها رسول الله صلى الله عليه وآله لابي بكر واخبرها بان ابا بكر عمل بالسنة انتهى واقول احتمال الخطا
في حكم مروان ليس باظهر من احتماله في حكم ابي بكر لاستوائهما في الجهل باحكام القرآن والسنة وقربهما في الخلافة الباهرة
بل الخلافة في مروان كان ادوم وملكه اوسع وقد اعترف ابو بكر بان له شيطانا يعتريه ويوقعه في الخطاء ولم يسمع
من مروان اعتراف بمثله على ان المص في ذلك ليس بصدد حكم مروان بل بشهادة ابن عمر وحده فيه ورضاه [illegible] ومن غير
ان يطلب منهم دليل منفردا ليس يعتبر شرعا فاحضر الشاهد الآخر حتى يشهد على الوجه المعتبر واما ما ذكره من انه
ما في صهيب اهلا للمصالح ففيه ان المعتبر بالمصالح في عرف الشرع ما يصلح [illegible] واما ما ذكره من حديث
ابن [illegible] من كلام فاطمة فلم يصح في الصحاح انتهى اقول ما ذكره هيهنا كما قيل ذلك كلها مقالات [illegible]
ظاهرة قد عدل فيها من جانب المعصوم الواضح الى ناحية اخرى تاففا عن قبول الالزام وقلت لما ذكرنا ان الكلام في
ميراث النبي صلى الله عليه وآله وكان ذلك متعلقا بورثته وهم محتاجون الى معرفته فاذا جهلوا الاحكام الضرورية [illegible]

المجاهدين



المجاهدين من السلاح والمراكب ونحوها ولم نسمع انهم يعدون الدار والعقار والحجرات من جملة المصالح واما
ما ذكره من ان حديث البخاري يدل على ان فاطمة عليها السلم طلب فدك على وجه الميراث وانه يخالف رواية المص سابقا من
الواقدي وابن مردويه وغيرهما [illegible] انه سال فدك على وجه النحلة والهبة الى آخره ففيه انه ليس فيما رواه المص هناك ما يدل
على انها عليها السلم سالت فدك على وجه النحلة والهبة وانما تضمن تلك الروايات ان النبي صلى الله عليه وآله دفع فدك الى فاطمة
لما امره الله تعالى بحق ذي القربى مع انه لا مخالفة بين دعواها اولا بالنحلة وبين دعواها له بالميراث ثانيا اذ لا
منافاة بين الاستحقاقين كما توهمه الناصب فطلبها عليها السلم بالميراث لنص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية و
طلبها بالنحلة لحصول البينة بالمعصوم امير المؤمنين عليه السلم وام ايمن زوجة زيد بن حارثة وقد صح ان النبي صلى الله
عليه وآله قد نحل فدكا والعوالي لفاطمة عليها السلم كما دل عليه الروايات السابقة وغيرها وكانا في تصرفها عليها السلم الى وفاة
النبي فلما تقمص ابو بكر الخلافة ارسل الى فدك واخذها واخرج وكيل فاطمة عليها السلم منهما وجعلهما جبرا وغصبا
نازعته فاطمة عليها السلم في ذلك وقالت له انهما مما انحلنيهما رسول الله صلى الله عليه وآله لي وان ابيت فهو ميراث لي
فلهذا ترى في بعض الروايات سؤال النحلة وفي بعضها سؤال الميراث ولا منافاة كما عرفت وقد صرح بذلك امام [illegible]
محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل في اوائل كتابه عند تعداد المخالفات الواقعات بعد النبي صلى الله عليه
وآله حيث قال الخلاف السادس في امر فدك والتوارث عن النبي صلى الله عليه وآله ودعوى فاطمة عليها السلم وراثة وتمليكا
الى ان دفعت عن ذلك بالرواية عن النبي صلى الله عليه وآله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة انتهى و
[illegible] رضاء رسول الله صلى الله عليه وآله بايذاء ابي بكر لفاطمة عليها السلم واسترضاءه عنه فمن قبيل [illegible] شفاعة
رسول الله صلى الله عليه وآله لقاتل ابنه الحسين عليه السلم وقد انشده من عالم الغيب قبل زمان الاسلام فيه    ارجو امة قتلت
حسينا شفاعة جده يوم الحساب    المص رفع الله درجته وهذا الحديث قد اشتمل على اشياء ردية منها ان مخالفة
النبي صلى الله عليه وآله امر الله تعالى في قوله وانذر عشيرتك الاقربين فكيف لم ينذر فاطمة وعليا والعباس والحسن و
الحسين هذا الحكم ولا سمعه واحد من بني هاشم ولا من ازواجه ولا احد من خلق الله تعالى وروى الحميدي في الجمع بين
الصحيحين ان فاطمة والعباس اتيا ابا بكر يلتمسان ميراثهما من رسول الله صلى الله عليه وآله وهما يطلبان ارضه
من فدك وسهمه من خيبر وفيه ان ازواج النبي صلى الله عليه وآله حين توفي رسول الله صلى الله عليه وآله اردن ان يبعثن
عثمان الى ابي بكر يسالن ميراثهن انتهى    الناصب خفضه الله تعالى اقول من عجب العجائب هذا الكلام وهذا [illegible]
ذلك [illegible] هو تبليغ اصول الشرائع فلو لم يبلغ رسول الله كل فرع من فروع الشريعة لكل واحد من الامة لزم عدم [illegible]
وهذا من غرائب الكلام وكان هذا الرجل رجل نزل من شاهق جبل لا يعرف الفرق [illegible] وهو جديد العهد بالاسلام او
انه مقتصر على [illegible] والى الحكم ان جميع الاحكام يجب ان يروى عن رسول الله صلى الله عليه وآله جميع الامام
ولا يحصل الاتفاق ام يزعم ان جميع احكام الشرع من جزئيات الفروع يجب ان يكون معلوما لجميع الصحابة ام يزعم ان ابا بكر
ليس من اهل الرواية حتى يلحقه العلماء [illegible] ويتصلوا بالخبر [illegible] وكل هذه امور باطلة فان هذا الحديث رواه
ابو بكر فانه سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله فروى وقرر الحكم وعمل به ثم بعده عمل الناس به انتهى    بل من العجب

سالت ظ

الجواب شرع جهله المركب الذي حمله على التعجب من ذلك وليس فيه ما يوجب التعجب اما اولا فلان تخصيص الانذار بتبليغ
اصول الشرايع من جملة مخترعات جهله وقد صرح بتعميمه المفسرون عن آخرهم منهم الفاضل النيشابوري تبعا للفخر
الرازي حيث قال في اوايل تفسيره لسورة البقرة ان الانذار التخويف من عقاب الله بالزجر عن المعاصي انتهى ومثله في تفسير
البيضاوي وغيره واما ثانيا فلان الكلام في الانذار الخاص المتعلق في الآية بذوي القربى مع قربه منهم وهذا القدر من ابلاغها
وسماعهم منه وذكره لرجل اجنبي عنهم لكان في ذلك اخلالا لانه يوجب ما امر به من الانذار وهذا ظاهر جدا على من نشأ
في شاهق الجبال ومع هذا خفي على الناصب المحتال الذي ربط الفضل بنفسه بالف حبال ولعمري انه لو سمع الناصب
الذي كفر هذا الدفع الذي ليس له عند منصف لصار يبيع لذاته صفق [?] كانه التقم الحجر او لطم عند ما هجر ولو
المتعصب فيما اقتضته مقدمته الاخرى من الهذيان والهذر لجعل [?] واوجب جهده بكل جهد جهده
الله درجته ومنها انه نسب هؤلاء الى الجهل وقلة المعرفة بالاحكام مع ملازمتهم لرسول الله صلى الله عليه وآله [?]
في مساكنهم ويعلمون سره وجهره وقد روى الحافظ ابن مردويه باسناده الى عايشة وذكرت كلام فاطمة لابي بكر وقالت
آخره وانتم تزعمون ان لا ارث لنا افحكم الجاهلية تبغون اني لا ارث ابي يا ابن ابي قحافة افي كتاب الله ان ترث اباك
ولا ارث ابي لقد جئت شيئا فريا فدونكها مرحولة مخطومة تلقاك يوم حشرك فنعم الحكم الله والزعيم محمد والموعد القيامة
وعند الساعة يخسر المبطلون انتهى الناصب خفضه الله تعالى اقول لا يلزم من عدم علم طائفة بحكم من احكام النبي
وقلة معرفتهم فان اكثر الاحكام مما تقرر بعد رسول الله صلعم مع ان ابا بكر لما روى هذا الحديث سال التصديق من
فصدقوه وربما لم يسمعوا ذلك الطايفة هذا الحديث ايجب ان كل [?] والاحاديث سمع خواص رسول الله صلى الله
عليه وآله والاجماع على ان ابا بكر كان من اكثر الناس ملازمة ومصاحبة لرسول الله صلى الله عليه وآله ولا يمكن ان يطعن
فيه بانه سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله كل الاحكام بل كثير من الاحكام كان يسال عن غيره واما ما ذكره من حديث ابن
مردويه من كلام فاطمة فلم يصح في الصحاح انتهى اقول ما ذكره هنا كما ترى قبيل ذلك كلها تمحلات وتمويهات
قد عدل فيها عن جانب المقصود الواضح الى ناحية اخرى تمانعا عن قبول الالزام وذلك لما ذكرنا ان الكلام في حكم ميراث النبي
صلى الله عليه وآله وكان ذلك متعلقا بورثته وهم محتاجون الى معرفته فاذا جهلوا الاحكام الضرورية المتعلقة بهم
المختصة بشأنهم وعلم اجنبي عنهم به لزم جهلهم بغيره من الاحكام بطريق اولى ولم يدع لهم هنا الذي يعلم
من اهل البيت عليهم السلام بكل احاديث النبي صلى الله عليه وآله واحكامه حتى يتوجه ما ذكره الناصب مع ان الحق المطابق للواقع
انهم عليهم السلام عالمون بجميع احكام الشريعة مطلعون على اللوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري و
السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف ان الجفر والجامعة كتابان لعلي عليه السلام ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي
تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه
علي بن موسى الرضا عليهما السلام الى المامون انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر
والجامعة يدلان على انه لا يتم انتهى وروى ثقة الاسلام الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن الصادق عليه السلام انه قال علمنا
غابر ومزبور ونكت في القلوب ونقر في الاسماع وان عندنا الجفر الاحمر والجفر الابيض ومصحف فاطمة عليها السلام فيه ما يكون



حادث وعندنا الجامعة فيها جميع ما يحتاج الناس اليه فسئل عن تفسير هذا الكلام فقال عليه السلام اما الغابر فالعلم بما يكون
واما المزبور فالعلم بما كان واما النكت في القلوب فهو الالهام واما النقر في الاسماع فحديث الملائكة نسمع كلامهم ولا
نرى اشخاصهم واما الجفر الاحمر فوعاء فيه سلاح رسول الله لن يخرج حتى يقوم قائمنا اهل البيت واما الجفر الابيض فوعاء
فيه توراة موسى وانجيل عيسى وزبور داود وكتب الله الاولى واما مصحف فاطمة عليها السلام ففيه ما يكون من حادث و
اسماء من يملك الى ان تقوم الساعة واما الجامعة فهو كتاب طوله سبعون ذراعا املاه رسول الله صلى الله عليه وآله و
خطه علي بن ابي طالب عليه السلام بيده فيه والله جميع ما يحتاج الناس اليه يوم القيمة حتى ان فيه ارش الخدش ونصف الجلدة انتهى واما
ما ذكره من ان حديث ابن مردويه لم يصح في الصحاح ففيه ان ما مر من ان الصحيح كان ينحصر فيما صح في كتب الصحاح المشهورة
كيف وقد ذكرنا سابقا ان ابن الصلاح قال في مقدمته لاصول الحديث ان جملة ما في كتاب الصحيح للبخاري باسقاط المكرر
اربعة آلاف حديث مع انه روي عنه انه كان يقول احفظ مائة الف حديث صحيح ومائتي الف حديث غير صحيح وكذا صحيح مسلم
من اهل اكثر ما فيهما فكفى لهم سندا بان ابن مردويه فانه من اعاظم حفاظ اهل السنة وممن اثنوا عليه واشاروا ببيان
[?] اليه رفع الله درجته ومنها انه يلزم من عدم شفقة النبي صلى الله عليه وآله على اهله واقاربه وخواصه فلا يعلمهم
انهم لا يستحقون ميراثه ويعرف ابا بكر [?] الاباعد حتى يطلبوا ما لا يستحقون ويظلمون حقوق جميع المسلمين مع انه
عظيم الشفقة على الاباعد حتى قال الله تعالى في حقه فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا ولا تذهب نفسك
عليهم حسرات انتهى الناصب خفضه الله تعالى احكام الشرع يعلم من كتاب الله وسنة نبيه واجماع المسلمين والقياس الجلي
فان الاصول الاربعة يعلم الاحكام والسنة يعلم من روايات الصحابة ولا كل من الصحابة يروي جميع الاحكام بل كل واحد
من الاحكام رواها بعض الاصحاب والشفقة والنصفة يقتضي تمهيد احكام الشرع كما مهده رسول الله صلى الله عليه وآله ولا
فرق في الشفقة بتبليغ الاحكام بالنسبة الى رسول الله صلى الله عليه وآله بين القريب والبعيد فلا يلزم من عدم ذكر حكم
من الاحكام لاقاربه عدم شفقته عليهم سيما ما يتعلق بحال بعد موته لانه ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة
سيبلغه فاين [?] شمول الشفقة والنصفة انتهى كلامه هذا ايضا مشتمل على نظير ما سبقه من التمحل والتمويه والانحراف
عن المقصود لان عدم الفرق في الشفقة انما يسلم في تبليغ الاحكام الشاملة لسائر الانام لا بالنسبة الى الحكم الخاص المختص كما
خصوصية منهم ضرورة انه لا شفقة في ان يقول النبي صلى الله عليه وآله حكم الجبيرة مثلا للصحيح الذي لا يحتاج الى معرفتها من
الخطاب ولا يقوله لمن يحتاج اليه وبعض مجلسه الشريف ويديه كسر موضع الوضوء او الغسل واما ما ذكره من انه صلى
الله عليه وآله ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه من ورثته فكيف يكون النبي صلى الله عليه وآله يعتمد
ذلك ولا يكون تاركا للشفقة على ورثته واهل بيته بل على ابي بكر ايضا مع علمه بما وقع بينهم في ذلك من الفتنة العظيمة و[?]
الكبيرة التي عجز عن بيانها لسان التقرير من [?] شهادة علي عليه السلام مع جلالة قدره ورد فيها ايذاء فاطمة عليها السلام وغضبها
على ابي بكر وهجرها بحيث لم تتكلم معه الى ان ماتت ساخطة عليهما واوصت الى علي عليه السلام ان يدفنها ليلا حتى لا يحضرها ابو بكر
وهجرانها [?] الى غير ذلك من المفاسد الشنيعة الظاهرة لهم من الروايات فهل كان النبي صلى الله عليه وآله يعلم ان ابا بكر سيبلغ ذلك الحكم
الى ورثته ولم يعلم انهم لا يصدقون ابا بكر في نقل الخبر الواحد المتهم ويتنابذون ويضطربون ويقع بينهم السوء والبغضاء حتى [?]

على ان يشافههم ايضا باعلام ذلك لهم وهل يشك في ذلك عاقل بتقدير وقوعه منه صلوات الله الا تلبيس وتمويه حاشاه عن ذلك لا
والله لو كان ذلك لبينه لهم رسول الله صلى الله عليه وآله المامور بالبيان من ربه وما كان ربك نسيا وبالله التوفيق  المص رفع
الله درجته ومنها ان ابا بكر حلف انه لا يغير ما كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين وكان
ابو بكر يقسم خمس النبي صلى الله عليه وآله انه لم يكن يعطي قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم كما كان رسول الله صلى الله عليه وآله يعطيهم وهذا تغيير مع انه
حلف انه لا يغير فلم لا يغير مع فاطمة وعمدي فيها بعض حقوق بيتنا عليهم السلام وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كتب اليه
ابن العباس الى نجدة بن عامر الحنفي في جواب كتابه وكتبت تسالني عن الخمس لمن هو وانا نقول هو لنا وابى علينا قومنا ذلك
انتهى  الناصب خفضه الله تعالى اقول لم يثبت في الصحاح ان ابا بكر غير الخمس بل عمل فيه ما عمل رسول الله صلى الله عليه وآله
كما رواه البخاري في صحيحه وان ذكر في الصحاح انه غير الخمس فيعارضه هذا الحديث فلا يعتبر حكمه وهذا الحديث حلف فيه ابو بكر
ارجح لانه موكد بالحلف وهو من قوله وذلك الحديث روي عنه وهذا من اسباب الترجيح لان الحلف والفعل الا كان قايلا ارجح
من رواية الفعل كما ذكر في الترجيح انتهى  الجمع بين الصحيحين ليس من الصحاح بل جمع بين اثنين من الصحاح وقد سلم الناصب
ما فيه من اول الكتاب الى هنا فلا يعبأ للتشبث بالانكار هاهنا واما ما ذكره من ترجيح الحديث الذي فيه الحلف فان الحلف
بالايمان المغلظة ان القول يرجح ذلك غير موجود في كتب الاصول المتداولة سيما ان رواية الفعل ارجح من رواية القول والوجود
المثبت مقدم على النافي كما تقرر في الاصول على ان ذكر المرجحات في كتب الاصول انما هو لان يرجع بها المجتهد العمل باحد
احد الحديثين المتعارضين لان الترجيح ينفي صحة ما نقل احد الحديثين كما يشعر به كلام الناصب مع انه لا تعارض هاهنا اذ
يمكن الجمع بان يحلف ابو بكر ولا المصلحة دفع فاطمة عن ميراثها ثم حنث واعطى كفارته وخلص نفسه عن الاثم غاية الامر
انه لم يعلم ان مخالفة فاطمة موجبة للكفر ومخالفة الحلف موجبة للكفارة ولم يكن هذا من جهالته الطويلة الا ان لا تلبث
روايات هذا الكتاب  المص رفع الله درجته وروى ان ابا بكر اغضب فاطمة عليها السلام وانها هجرته وصاحبه ستة اشهر حتى
ماتت واوصت ان لا يصليا عليها وقد روى مسلم في صحيحه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان فاطمة بضعة مني يؤذيني ما
اذاها ويرضيني ما يرضيها وروى البخاري في صحيحه ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال فاطمة بضعة مني فمن اغضبها فقد اغضبني
وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين هذين الحديثين وروى صاحب الجمع بين الصحاح الستة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال
فاطمة بضعة مني فمن اغضبها فقد اغضبني وانه قال فاطمة سيدة نساء العالمين وفيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله سال فاطمة
فقال الا ترضين ان تكوني سيدة نساء المؤمنين او سيدة نساء هذه الامة فقالت واين مريم بنت عمران واين آسية امرأة
فرعون فقال مريم سيدة نساء عالمها وآسية سيدة نساء عالمها وفي صحيح البخاري عن عائشة قالت قال لها رسول الله صلى الله عليه وآله
يا فاطمة الا ترضين ان تكوني سيدة نساء المؤمنين وسيدة نساء الامة وروى الثعلبي ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال من آذى
فاطمة او اغضبها فقد آذى اباها واغضبه وهذه اخبار الصحاح يدل على ان من آذى فاطمة او اغضبها وقد قال الله تعالى ان
الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ثم يشهدون ويعترفون ان ابا بكر اغضبها وآذاها وهجرته الى ان ماتت
الا يكون هذه الاحاديث عندهم باطلة فلم كتبوها في صحاحهم بحيث يطعن في القرآن العزيز وهو كفر او ينسبوا ابا بكر الى
الظلم ولا تخصيصه بفاطمة واي منقبة يكون لفاطمة على هذا التقدير قلنا فيه منقبة عظيمة لفاطمة وهو انه لم يغضب



لنفسها بل انما يغضب لحقوق الله تعالى فانه دايما يغضب لغضبها وكذا رسول الله صلى الله عليه وآله يغضب لغضبها
ولكن الغضب غضبان غضب يحصل من المخالفة لله تعالى وهو يجر الى المعاداة وغضب يحصل من مراقبة المغضوب
عليه حق الغاضب وعدم مراعاة خاطره وهذا في الحقيقة ليس بغضب بل هو تغير في الخاطر وتالم القلب ولهذا يجتمع مع المحبة
وكثيرا ما كان يغضب رسول الله صلى الله عليه وآله على الصحابة مثل هذا الغضب ثم يرضى عنهم وهذا الغضب لا يستدعي
ايذاء الغاضب حتى يدخل في وعيد قوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ونحن نحكم
بان غضب فاطمة لابي بكر كان تالم الخاطر وهذا لا يستدعي ان يتاذى منه حاشاها عن ان تغضب على من يحبها ويحب ابيها
في الغار والله تعالى يجمع بينهم ويرضى كلهم بفضله ورحمته والاولى الاعراض عن هذه الحكايات الموحشة التي تتالم
بها المؤمنين ويرتفع عنها المنافقون انتهى  واقول وبالله التوفيق لا يخفى ان التقسيم الذي ذكره الناصب سقيم والغضب اسقم
صاحبه سقيم وحيث يرجع خلاصة كلامه السقيم الى ما ذكره في الجواب عن السؤال المورد على نفسه اخر الكلام عليه و
نقول كيف استنبط من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وشان فاطمة عليها السلام ومعرفتها بانها لم يغضب لنفسها قط
مع ان الناصب قد اثبت قبيل ذلك غضبها عليها السلام لنفسها وكيف يصدق ما ذكره من انه لله تعالى دائما تغضب
مع انه قال ايضا ان غضب فاطمة عليها السلام في قضية فدك وامثالها مما لا يوجب غضب الله تعالى ثم كيف يجتمع احتمال
كونها عليها السلام كانت غاضبة لاجل حق نفسها مع استنباطه من الحديث الدال على انها عليها السلام انما تغضب لحقوق
الله تعالى لا لحقوق نفسها وهل هذا الا تناقض وتخليط صريح الجاء اليه ضيق الخناق وقوارع الفواق واسحق من ذلك
ههنا من غضبها عليها السلام على ابي بكر وتالم قلبها منه ولم يسلم نظرا الى انه ربما يفهم في العرف الطاري من الغضب
نحو استيلائه من صاحبه ولم يكن الخلافة المغصوبة المطلوبة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله استيلاء على ابي بكر
فقد وقع فيما مر من حديث البخاري ان ايذاءها عليها السلام ايذاء النبي صلى الله عليه وآله ولا ريب في ان التاذي وتالم
القلب متساويان هاهنا كما لا يخفى فيوجب غضب الله تعالى وسخطه وعقابه لابي بكر من هذه الجهة ويصير الفرق الذي ذكره
لغوا محضا غير دافع لغضبه تعالى عنه واما ما ذكره من ان كثيرا ما كان يغضب رسول الله صلى الله عليه وآله على الصحابة
مثل هذا الغضب ثم يرضى عنهم وهذا الغضب لا يستدعي ايذاء الغاضب فمردود بان الاستدعاء والاقتضاء في
تلك الصور ايضا كان ثابتا لكن المانع وهو عروض الرضا بعد ذلك الحال وجوده ضرورة ان وجود المعلول كما توقف
على العلة المقتضية يتوقف على رفع الموانع وتحقق الشرائط ولو فرض بقاء غضبه صلوات الله عليه على بعض اصحابه
من غير ان يعقبه رضاه لكان ذلك العتاب داخلا في الوعيد ايضا وقد علم بهذا فقد المماثلة بين غضب فاطمة على ابي
بكر وبين ما مثل به الناصب من غضب النبي صلى الله عليه وآله على احد من اصحابه مقرونا برضاه عنه لما عرفت من انه
لم يحصل رضاء فاطمة عليها السلام عن ابي بكر في مدة حيوتها وماتت ساخطة عليه وحسبك في ذلك ما روي عن مولانا
الرضا عليه السلام من ان رجلا من اولاد البرامكة عرض عليه وقال له ما تقول في ابي بكر وعمر قال سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله
والله اكبر فالح السايل عليه في كشف الجواب فقال عليه السلام كانت لنا ام صالحة ماتت وهي عليهما ساخطة ولم ياتنا
بعد موتها انها رضيت عنهما انتهى  قال المص رفع الله درجته على ان عمر ترك نصيب علي عليه السلام والعباس في ذلك روى البخاري و

علم م

فرض ل

سلم في صحيحيهما قال عمر للعباس وعلي فلما توفي رسول الله ص قال ابو بكر انا اولى رسول الله فجئتما انت تطلب
ميراثك من ابن اخيك ويطلب هذا ميراث امرأته من ابيها فقال ابو بكر قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا نورث ما
تركناه صدقة فرأيتماه كاذبا آثما غادرا خائنا والله يعلم انه لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفي ابو بكر فقلت
انا ولي رسول الله صلى الله عليه وآله وولي ابي بكر فرأيتماني كاذبا آثما غادرا خائنا والله يعلم اني لصادق بار تابع للحق
فوليتها ثم جئتماني وهذا وانتما جميع وامركما واحد فقلتما ادفعها الينا فلينظر العاقل الى هذا الحديث الذي في
كتبهما الصحيحة كيف يجوز لابي بكر ان يقول انا ولي رسول الله صلى الله عليه وآله وكذا لعمر مع ان رسول الله صلى الله عليه
وآله مات وقد جعلهم من جملة رعايا اسامة بن زيد وكيف استجاز عمر ان يعبر عن النبي صلى الله عليه وآله بقوله
تطلب ميراثك من ابن اخيك مع ان الله تعالى يخاطبه تعظيما له بمثل يا ايها النبي يا ايها الرسول ويا ايها المزمل يا
ايها المدثر ونادى غيره من الانبياء باسمائهم ولم يذكره باسمه الا في اربعة مواطن تشهد كلها بالرسالة المقرونة
تخصيصه وتعيينه بالاسم كقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل وما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن
رسول الله وخاتم النبيين برسول يأتي من بعدي اسمه احمد محمد رسول الله والذين معه ثم ان الله تعالى قال لا تجعلوا
دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا ثم عبر عمر عن ابن عمه عليه السلام مع عظم شأنه وشرف منزلته بقوله لامير
المؤمنين عليه السلام ويطلب هذا ميراث امرأته ثم انه وصف اعتقاد علي والعباس في حقه وحق ابي بكر بانهما كاذبان
آثمان غادران خائنان فان كان اعتقاده فيهما حقا وكان قولهما صدقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وانهما
لا يصلحان للخلافة وان لم يكن كذلك لزم ان يكون قد قال عنهما بهتانا وزورا وان كان اعتقاده مخطيا و
كان مصيبا لزم تطرق الذنب الى علي والعباس حيث اعتقدا في ابي بكر وعمر ما ليس فيهما فكيف اصطفى الله
مع ان الله تعالى قد نزهه عن الكذب وقول الزور مع ان البخاري ومسلما ذكرا في صحيحيهما ان قول عمر هذا على الجماعة
كان بحضور مالك ابن اوس وعثمان وعبد الرحمن بن عوف والزبير وسعد ولم يعتذر امير المؤمنين والعباس عن
هذا الاعتقاد الذي ذكره عمر ولا احد من الحاضرين اعتذر لابي بكر وعمر انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى
اقول اما قول عمر فقال ابو بكر انا ولي رسول الله صلى الله عليه وآله فكل من تولى الخلافة فهو ولي رسول الله والمراد
وبالولي ههنا المتصرف في اموره بعده وهذا وصف الخليفة ولا يلزم ان يجعله رسول الله صلى الله عليه وآله وليا كما
في مسألة سنن الخلافة وكذا قول عمر واما جعل رسول الله صلى الله عليه وآله اياهما في عسكر اسامة لا يقتضي ان يجعلهما رعيتين
في امره صلى الله عليه وآله ان يذهب العسكر تحت رايته لا يصير رعية لانه الامير الذي هو صاحب الراية وكان
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله يذهبون تحت الرايات في زمانه وبعده وذلك بامره فكانوا رعية لرسول الله
لا لصاحب الراية فان صاحب الراية ايضا من الرعايا وهذا الطعن في غاية السماجة واما قول عمر للعباس يطلب ميراثك
من ابن اخيك فهذا على طريق محاورات العرب وهو يتضمن ذكر علة طلب الميراث فان علة الارث كونه ابن اخيه
وليس فيه اساءة ادب قطعا الا ترى ان عمر في صدر الحديث قال فلما توفي رسول الله فذكره بلقبه الشريف ثم ذكر في
عين هذا الكلام بما يفيد علة طلب الميراث وليس فيه اصلا سوء ادب كما نقله ارباب المحاورات وعمر ما ذكره باسمه فلم

يقل



يقل ثم حيث تطلب ميراث محمد حتى يرد ما يقول ويستدل به من الايات وكذا قوله لعلي وجاء هذا يطلب ميراث امرأته
فهو ذكر علة الارث ولا اهل قرابته ذكر اسما او باسما كما في بعض الرجال فاستعمل الادب في ترك ذكر فاطمة لا انه اساء
الادب ثم ما ذكر من اعتقاد علي وعباس فيهما انه ان كان حقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وان كان باطلا لزم تطرق
الذم الى علي والعباس فنقول هذا كلام ادخله هذا الكاذب في الحديث الصحيح من رواية البخاري فان الصحيح من الرواية ما
ذكره البخاري في صحيحه ان عمر بن الخطاب قال لما توفي النبي صلى الله عليه وآله فقال ابو بكر فانا ولي رسول الله صلى الله عليه وآله و
انتما حينئذ فاقبل على علي عليه السلام والعباس يذكر ان ابا بكر فيه كما تقولان والله يعلم انه فيه لصادق بار راشد تابع للحق ثم
توفى الله ابا بكر فقلت انا ولي رسول الله صلى الله عليه وآله وابي بكر فقبضته سنتين من امارتي اعمل فيها بما عمل فيه رسول الله
صلى الله عليه وآله وابو بكر والله يعلم اني فيه صادق بار راشد تابع للحق ثم جئتماني كلاكما الحديث هذا لفظ الحديث على ما نقله
البخاري وليس فيه ما قال فرأيتماه كاذبا غادرا خائنا حتى يحتاج الى الاعتذار ولو سلم انه روي فهذا كلام يفرضه الحاكم
ويقوله على حسب الفرض والتقدير والزعم وامثال هذه كثيرة في المحاورات ان الحاكم اذا حكم بما لا يرضى به الخصم يقول له
تجدني ظالما ولست كذلك والمراد ان حكمي يقتضي ان يكون بزعمك في هذا لان الحكم لم يكن برضاك فهذا القول
المناسب بحالك ولم يرد حقيقة هذه النسبة ولهذا لم يعتذر علي ولا العباس ولا احد من الحاضرين وامثال هذه يعرفها
ارباب المحاورات ولا يحملون هذا الكلام البتة على ارادة اثبات هذا الاعتقاد لهم ومن توغل في البغضاء والتعصب
يجعل من كل ذرة جبلا انتهى واقول قد مر ما على ما قرره الناصب في معنى الخليفة سابقا وبينا ان استعمال الخليفة بالمعنى
الذي ذكره خلف باطل وانما يستعمل لغة وعرفا فيمن جعله غيره نائبا لنفسه في امور كما يرشد اليه قوله تعالى اني جاعل في
الارض خليفة او يجعلكم خلفاء الارض وقوله اخلفني في قومي والاشتقاق للخليفة من معنى واحد خلف لا يقتضي الا باتفاق
اعتبار الخصوصية المذكورة في تمام معناها وهذا كالكاتب فانه ماخوذ من الكتب بمعنى الجمع لكن معناه لغة وعرفا ما
يجمع نقوشا مخصوصة على وجه مخصوص على ان كلام المص قدس سره ليس في ان من لم يجعله النبي رسولا خليفة ليس بخليفة
فان هذا كلام يسلمه المص ههنا عن الخصم مماشاة معه وانما كلامه في ان من كان بحال جعله النبي صلى الله عليه وآله مرة ومرتين
رعية وتبعا لعبد من عبيده كيف حصل له لياقة الخلافة وكيف جاز للقوم اختياره بالخلافة وكان ذلك منهم مكابرة ومعاندة
مع اهل البيت عليهم السلام واما ما ذكره من ان جعل رسول الله صلى الله عليه وآله ابا بكر من عسكر اسامة لا يقتضي جعله رعيته
الى آخره ففيه ان الرعية من يجري عليه حكم غيره ممن فوقه وحكم صاحب العسكر جار على آحادهم ولا ينافي هذا ان يكون صاحب
العسكر تابعا لمن فوقه الا ترى ان السلطان اذا جعل بعض البلاد اقطاعا لبعض امرائه يقال لاهاليها انهم رعاياه وان صح
ان يقال ايضا رعايا السلطان بالواسطة او بواسطة امرائه لكن التصرف فيهم بلا واسطة والعرف حاكم على ذلك والمعول
ههنا فان ابى قلبه فليرجع اليه ليعرف سماجة المكابرة ويؤيد ذلك الحديث المشهور الذي استدل به الحنفية على ان لا قطع
في سرقة احد الزوجين من الآخر وهو قوله صلى الله عليه وآله الا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته قالوا فالامير الذي على
الناس راع وهو مسؤول عن رعيته والرجل راع على اهل بيته وهو مسؤول عنهم والمرأة راعية على بعلها وولدها وهي
مسؤولة عنهم انتهى واما ما قيل ان قول عمر للعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك على طريق محاورات اهل الجاهلية ولا يخفى

من سلم من العرب سيما اكابر الصحابة الكرام الذين تادبوا في صحبته عليه السلم باداب الله وحسن التخاطب
جارين هذا المجرى خصوصا في الاقوال التي كان بلاغتهم داعية فيها الى رعاية مقتضى الحال وتعظيم الله تعالى و
نبيه عليه السلم في المقال كما دل عليه رد النبي صلى الله عليه وآله على الذي خطب عنده واهمل تعظيم الانفراد بذكر اسمه
في فقرة من الكلام حيث قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه السلم بئس خطيب
القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فاذا كان دقة الادب بهذه المرتبة كيف يصح من عمر عند ذكر النبي صلى الله عليه وآله
ترك الادب والاتيان باسلوب محاورات اجلاف العرب وهل كان ذلك لكونه متبادرا برسول الله صلى الله عليه وآله وهو
في الجملة وكونه صلعم ابن اخيه حنظلة او كان في بعض الحالات على علي عليه السلم الميراث وفي تلك المقام اشياء حتى احتاج الى ان
ذلك الكلام الموروث للملام ونقل تقدير تسليم الاحتياج اليه ما كان يخفى في الكلام لو قرنه بالصلوة والسلم ولقد كفانا
مؤنة دفع مكابرة الناصب في اصلاح كلام عمر الذي افسده الدهر ما نقله ياقوت الحموي في باب الصنعاء من كتاب معجم
البلدان عن عبد الله الرزاق بن همام الصنعاني شيخ احمد بن حنبل وغيره من اكابر المحدثين حيث قال علي بن عبد العزيز
المبارك الصنعاني عن زيد بن المبارك انه قال كنا عند عبد الرزاق فحدثنا بحديث معمر عن الزهري عن مالك بن اوس الحدثان
الطويل فلما قرأ قول عمر لعلي والعباس فجئت انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاء هذا يطلب ميراث امراته من ابيها قال عبد الرزاق
الا تراه يقول رسول الله صلى الله عليه وآله انتهى ولا يخفى ان معنى الانوك الاحمق فتامل ولما ذكر من ان عمر عبر عن رسول الله
صلى الله عليه وآله في صدر الحديث بقوله قال رسول الله ففيه ان المص لم يقل ان عمر قط لم يتكلم في عمره بما فيه تعظيم رسول الله
الله عليه وآله حتى يلزم من نفي عدم تكلمه عند استشهاده بشهادة ان محمدا رسول الله ايضا بل اراد انه عند خطاب علي وعباس
وفاطمة والاستخفاف فيهم استخف بذكر رسول الله صلى الله عليه وآله ايضا انما اراد الاستخفاف بهم والتعظيم السابق لا يوجب
اصلاح الاستخفاف اللاحق كما عرفت في اعتذاره صلى الله عليه وآله على الخطيب واما الذي صدر عن توجيه الصلوة والسلام
اليه عليه الصلوة والسلم في بقية الكلام لو اعلم بالاثر بتعظيم النبي صلى الله عليه وآله مع وجوب الاكتفاء منها وعلم العقلة
عنها عند القاضي ابي بكر وجماعة واستحبابها عند آخرين ولنا قوله ان عمر ما ذكره باسمه حتى يرد ما يقول الى آخره ففيه ان
المص لم يقل ان عمر ذكر النبي صلى الله عليه وآله باسمه حتى يجاب بانكار ذلك بل قال ما حاصله ان الله تعالى راعى تعظيم النبي
صلى الله عليه وآله الى الغاية لم يذكره في اكثر الخطابات باسمه بل ذكره بالقابه تعظيما لشانه وقد ذكره عمر في كلامه هذا من
غير ان يعبر عنه باللقب ولا بشيء آخر يدل على تعظيمه وبالجملة التعظيم انما يحصل بترك الاسم وايراد اللقب كما وقع في
القرآن الكريم لا بتركهما جميعا كما فعله عمر وايضا قد مر ان من محاسن الادب عدم مخاطبة احد من الاخيار المؤمنين
سيما الاكابر منهم بكاف الخطاب وكانوا يخاطبون الواحد منهم بصيغة الجمع ويعبرون عنه بالسيد وبالكريم ولا يقولون له
انت كذا او قلت كذا او فعلت كذا بل يقولون انتم وقلتم وفعلتم وان لا يسمونه في غيبته باسمه الا مقرونا بما يشعر بتعظيمه و
قد اغفل عمر جميع هذه الآداب بالنسبة الى النبي وآله وعترته وسيدة النساء كما لا يخفى على المتتبع عن علي عليه السلم بلفظ هذا
صريح الارادة الاستخفاف والاستهجان كما بينه اهل اللسان واما ما ذكره من ان المص ادخل في حديث البخاري قوله انا
ظلمنا ... ان المص جمع لزيادة الاعتقاد بين ما رواه البخاري ومسلم كما صرح به وتلك الزيادة وان لم تكن في

٢٢٣

وهم سهو اختصار قال الصاحب ... الوصول
... في افضل وارحم
بعد ذكر رواية مسلم التي فصل ...
... وهذا اللفظ قال مالك
الترمذي مختصرا ...
بن اوس ... على عمر بن الخطاب
١٢

حديث البخاري مفصلا فهي موجودة فيه مجملا وفي حديث مسلم مفصلا فان ما نقله الناصب من قول البخاري كما
ترى كان يحمل لما فصل في حديث مسلم بقوله كاذبا آثما غادرا خائنا غاية الامر ان البخاري لما رأى ان في ذلك التفصيل فضيحة
للخليفة بدله بقوله كما ترى كما ان بعضا اخرتهم بالغ في الاختصار والاحتراز وذكر بدل قوله
فيها كما ترى كان يقول ان ابا بكر فيها كذا وهذا ايضا بدل الناصب لفظ تزعمان بقوله تذكران وكل ذلك في رتبة ايضا
كما لا يخفى على اولي الالباب ان تلك الزيادة موجودة في رواية مسلم ومعلق في نسبة ادخالها كذبا الى المص لكان
الظاهر ان يطلق في نسبة الادخال او يقول بانه ادخلها في رواية البخاري ومسلم لا ان يقتصر في نسبة ادخالها
في رواية البخاري فقط فليراجع ولعل الناصب الصحيح مسلم وجامع الاصول حتى يتبين صدق المقال عليه واما ما ذكره
ان الحاكم كثيرا ما يعرض ويقول مثل هذا على سبيل التقرير مثل ذلك من غير ارادة ثبوت ذلك فافترى
المذكور في كتب الفقه من آداب الحكام والقضاء مع من يحضرهم من المدعي والمدعى عليه والشاهد على خلاف من فعل الحكام
ذلك فانهم كما منع الحاكم عن اللين الذي لا يؤمن معه من جرأة الخصوم كذلك منعوه من العبوسة والانتهار الذي
يمنعهم من طلاقة اللسان والتمكن بالحجة فكيف يكون الحال مع تلك الاتهامات والتعبيرات الشنيعة واما قوله لعلم
يرد حقيقة هذه النسبة فلا يحصل له سوى ان عمر كان يتهمهما بذلك ويهددهما به والا فلا معنى لاتيان كلام
لا يريد به معناه الحقيقي كما لا يخفى وكان لكل منهما ان يعتذر عن الاتهام فكيف لا يتوقع من عمر ارادة حقيقة هذه
النسبة مع ما علم من عداوته لاهل البيت وسوء ظنه بهم ودعوى منع ابا بكر عن دخوله وحضوره على علي عليه السلم عند
على وجه الناس بوفات فاطمة عليها السلم وطلبه ابا بكر في بيته وهي المصالحة كراهة حضوره فقد روى مسلم انه
قال عمر لابي بكر لا تدخل عليهم وحدك الحديث قال المص رفع الله درجته وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
ان النبي صلى الله عليه وآله اراد ان يشتري موضع المسجد من بني النجار وكان فيه نخل وقبور المشركين فقطع النخل و
خرب القبور وقد قال الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم ومن المعلوم ان عائشة لم يكن لها ولا لابيها دار
بالمدينة ولا لاحد من قبيلها وانما دفنت في حجرة اسكنها فيها رسول الله صلى الله عليه وآله فسكنها ابوها
ولم يفعل كما فعل بفاطمة عليها السلم انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وآله
قد جعل كل حجرة ملكا لصاحبتها الساكنة فيها من ازواجها وهذا امر كان مقررا في زمن رسول الله في حال حيوته
فلا يحتاج الى طلب البينة بعد الوفاة بخلاف فدك فانها كانت تحت يدي رسول الله صلى الله عليه وآله كسائر اموال
الفيء ولم يكن في تصرف فاطمة فكان الواجب على ابي بكر طلب البينة على ما اثبتنا قبل ان حديث دعوى فاطمة النحلة و
اقامة البينة لم يصح لانه صح في البخاري ان فاطمة طلبها من ابي بكر ميراثا فلم يكن لها ان تطلبها نحلة وتقديم الاول فقط
الثاني لانه غير مذكور في الصحاح والمعالم وقد صححت في كتاب اعلام الحديث في شرح البخاري لابي سليمان الخطابي انه
قال بلغني عن سفيان بن عيينة انه كان يقول ازواج النبي في معنى المعتدات اذ كن لا يجوز لهن ان ينكحن ابدا فجرت لهن
النفقة وتركت حجرهن لهن يسكنها انتهى فهل هذا فهو في حكم الملك انتهى اقول كون كل حجرة جعل ملكا لواحدة من النساء
دعوى مجردة لم يدل عليه سنة ولا خبر صحيح عن الصحابة الكرام ويدل على خلافه ان الحجرة لم يكن ملكا لعائشة بل كان ...

قال ابن عباس رض لعايشة في شعره حين توجهت الى دفن ابا محمد الحسن ع عند جده صلى الله عليه وآله ومنعت من ان
يدفن بجده صلى الله عليه وآله ايضا وجاءت راكبة على بغلة لذلك ~ تجملت تبغلت ولو عشت تفيلت * لك التسع من
الثمن وبالكل تطمعت * فلو كان البيت ملكا لعايشة لو تم قول ابن عباس لك التسع من الثمن لغيا واما ادعاء فاطمة
عم النحلة فذلك مما بينا صحته وانه لا منافاة بين دعوى الميراث بعد دعوى النحلة استظهارا في المطلوب وتبكيتا
للخصم المعاند فتذكر واما ما ذكره من ان دعوى النحلة ليس بمذكور في الصحاح فمردود بان الصحيح ليس منحصرا في المذكور
فيما قصص من الصحاح بل الصحاح يزيد على ما في تلك الصحاح بعدد الكثير والصحاح حتى نقل ابن كثير الشامي واليافعي
كلاهما في تاريخيهما ان الحافظ الكبير ابن عقدة كان يروي مائتي الف حديث في مناقب اهل البيت عليهم السلم غير ما كان يروي
في الابواب الاخر من اضعاف ذلك وكل من البخاري ومسلم كان يروي مائة الف حديث صحيح وما يقرب من ضعفها مع ان ما في
كتابيهما بعد حذف المكررات والمتداخلات لا يبلغ سبعة الاف حديث واما ما نقله من شرح البخاري من ان ازواج
النبي صلى الله عليه وآله في حكم المعتدات فنعم لكن عايشة ما اعتدت بعدة وخرجت من بيت النبي صلى الله عليه وآله
بما فعلته من النشوز والعصيان كما عرفت على ان ابقاء المعتدات في بيوت الازواج انما يجب في عدة الطلاق الرجعي
دون غيره فان المعتدة الغير الرجعية لا يستحق عندنا وعند فقهاء اهل السنة سكنى ولا نفقة ابدا وايضا لا نسلم ان
ما في حكم الشيء حكمه حكم ذلك الشيء بل الحكميات عكسه ~ قال المصنف رفع الله درجته وخرجت عايشة الى قتال امير المؤمنين
عليه السلم ومعلوم انها عاصية بذلك اما اولا فلان الله تعالى قد نهاها عن الخروج وامرها بالاستقرار في منزلها فهتكت
حجاب الله تعالى ورسوله وتبرجت وسافرت في محفل عظيم وجم غفير يزيد على ستة عشر الفا واما ثانيا فلانها ليست
ولي الدم حتى يطالب به ولا لها حكم الخلافة فباي وجه خرجت للطلب واما ثالثا فلانها طلبته من غير من عليه الحق لان
امير المؤمنين لم يحضر قتله ولا امر به ولا ظاهر عليه وقد ذكر ذلك كثيرا واما رابعا فلانها كانت تحرض على قتل عثمان و
تقول اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا فلما بلغها قتله فرحت بذلك فلما قام امير المؤمنين عليه السلم بالخلافة استدرت قتله اليه وطالبته
بدمه لبغضها له ولعداوتها معه عليه السلم ثم مع ذلك تبعها خلق عظيم وساعدها عليه جماعة كثيرة الوف مضاعفة وفاطمة
عليها السلم لما جاءت تطالب بحقها الذي جعله الله لها في كتابه العزيز وهي محقة فيه لم يتبعها مخلوق ولم يساعدها
بشر انتهى ~ وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان من خرج على علي عليه السلم في ايام خلافته فهو باغ والباغي
عند الشافعي من يخرج على الامام بشبهة وهؤلاء خرجوا على علي عليه السلم وهو الامام بشبهة ان في عسكره قتلة عثمان وانهم
كانوا يطلبون دم عثمان من علي وهذا الرجل فيما مر من الكلام اثبت اعترافه على قتله عثمان وقد ابطلناه فما ذكره
ههنا من تبرئة علي من دم عثمان مناقض لما ذكره هناك وما ذكر ان عايشة كانت عاصية فعند اصحاب الشافعي ان
البغي ليس باسم الذم ولا هو من العصيان بل شبيه لانه خروج بالشبهة فصاحبه مجتهد مخطئ والمجتهد المخطئ ليس بعاص
واما ما ذكر ان الله تعالى نهاها عن الخروج فذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج لا كل خروج والخروج بالتبرج كان من
داب نساء الجاهلية ان يتبرجن بالحلي فيخرجن لاراءة التبرج والحلي للناس فيطمع الناس فيهن هذا تبرج الجاهلية
الاولى ولو كان الله تعالى امرهن بترك الخروج مطلقا لكان يحرم عليهن الخروج للحج والجماعة وهذا باطل اجماعا فما معنى

نخ المشهور

قتل الله نعثلا صح

مخصوص بالخروج بالتبرج ولنا ما ذكر انها ليست ولي الدم حتى يطالب بدم ولا لها حكم الخلافة فجوابه انها خرجت بطلب دم
لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا حرمة الاسلام فخرجت للاحتساب واخطات في هذا الخروج مع الاجتهاد فيكون
الخروج على وجه لم تكن عاصية للاجتهاد اما قولها اقتلوا نعثلا فهذا شيء لم يصح في الصحاح وان صح فلعل لم يكن من
اسمه عثمان وربما ارادت شخصا آخر وما ذكر انها كانت عدوة لامير المؤمنين فهذا كذب وزور وباطل بل ذكر ارباب
الاخبار انه بعد الفراغ عن وقعة جمل دخل علي على عايشة فقالت عايشة والله ما كان بيني وبينك الا ما يكون بين الحمو
واحمائها فقال امير المؤمنين والله ما كان الا هذا وهذا يدل على نفي العداوة بل هذا من مقولات ما يكون بين
المرأة والاحماء ولا يتحتم الناس بعداوة واما ما ذكر ان عايشة ساعدها الناس الكثير فالجواب انهم كانوا يطلبون بدم عثمان
فتابعوه لان قتلة عثمان كانوا في عسكر علي واما قوله لم يساعد احد فاطمة فنقول لان دعوى الارث والرفع الى الحاكم لا يحتاج
الى عساكر وطاعة فان هذا دعوى تثبت ويجاب عند الحاكم مع انا قد اثبتنا ان دعوى النحلة والنحلة واقامة البينة غير
صحيح انتهى ~ واقول من المشهور المسطور في كتب الجمهور ان عايشة وطلحة والزبير خرجوا من مكة الى البصرة ونهبوا بيت مال
المسلمين وقتلوا جماعة من عمال علي عليه السلم واخرجوا عامله عثمان بن حنيف الصحابي الانصاري بعد قتل جماعة الشيعة المذكورة
في تلك الكتب وكل ذلك مما يكذب قول الناصب انهم كانوا طالبين لقتلة عثمان اذ لو كان غرضهم ذلك دون اخذ
الخلافة لوجب عليهم التوجه الى المدينة وطلب القتلة من علي عليه السلم هناك وايضا كيف تصور الاجتهاد مع وجود الامام
النائب عن النبي صلى الله عليه وآله وكيف يتحقق الاحتساب مع وجود الامام النائب عن النبي صلى الله عليه وآله وكيف يجوز
في طلب دم واحد يحتاج الى ارتكاب الاف دماء جم من المسلمين من اصحاب علي عليه السلم ونهب بيت المال في البصرة اولا
ثم الاصرار في ذلك حتى يهلك الوف منهم وايضا قد نقض الناصب نفسه فيما قاله سابقا عند ما ذكر المصنف الحديث الصحيح
المنقول من مسند احمد بن حنبل حيث قال ان الخوارج كانوا يتلون القرآن ويدعون الخلافة لانفسهم وقاتلهم امير المؤمنين
عليه السلم انتهى فكيف يكون محاربو علي عليه السلم مخطئين غير عاصين مع ورود الحديث المشهور بين الجمهور من قوله صلى الله عليه
وآله يا علي حربك حربي وسلمك سلمي وغيره مما ورد بمعناه وايضا ما الفرق بين بني حنيفة الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر
لشبهة ان الزكوة مما لا يجب دفعه بعد النبي صلى الله عليه وآله الى احد يقسمه الى الفقراء وانما علينا ان نقسمه على فقرائنا
او شبهة عدم استحقاق ابي بكر الخلافة على اختلاف القولين وبين اصحاب الجمل الذين خرجوا على علي عليه السلم باحد
الشبهتين الاخريين حتى يسمى الاول مرتدا عاصيا دون الثاني مع ان مالك بن نويرة رئيس بني حنيفة كان صاحب النبي
وقد اظهر عمر ان خالدا قد قتله وقومه بغير حق وبالغ على ابي بكر في الاقتصاص على خالد ورد على بقية قومه ما سلب منهم
في ايام خلافته وهل فارق بين الطائفتين سوى ان بني حنيفة كانوا من احباء علي عليه السلم على ما روي واصحاب الجمل
اعدائه واما قوله ان ذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج فمردود بان الله تعالى امرهن اولا بالسكون في بيوتهن بقوله
وقرن في بيوتكن ثم عطف عليه النهي عن التبرج بقوله ولا تبرجن والتبرج هو اظهار الزينة لا الخروج مع اظهار الزينة
فليس في كلامه تعالى لفظ الخروج حتى يخص بما يكون مع اظهار الزينة والتبرج واظهار الزينة لا يلازم الخروج لجواز اظهاره
على الاجنبي الداخل في البيت دون سطح البيت على الناظرة كما لا يخفى واما ما ذكره من انه تعالى لو كان امرهن بترك الخروج مطلقا

نخ الشيعة

عن

لكان ذلك عليهن الخروج في الحج والجماعة فقد وقع بان ما وجب عليهن من الحج فقد قضين مع النبي صلى الله عليه وآله وكانوا
معه صلى الله عليه وآله قال الله تعالى وقرن في بيوتكن واما بعده صلى الله عليه وآله فلم يخرجن ايام حياته الا بعد
وفاته للصلوة جماعة بل المروي انهن كن تصلين في بيوتهن بصلوة النبي صلى الله عليه وآله في المسجد واما ما ذكره من
ان عائشة خرجت محتسبة لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا حرمة الاسلام فقد عرفت ما في شأنه الحرية
هذا الاحتساب وانها كانت احق بالاحتساب بنفسها في خروجها من بيتها الذي امرها الله تعالى بالقرار فيه وهتكها حرمة
النبي صلى الله عليه وآله بل سائر اهل الاسلام بركوبها على قلوص واخلة من مرحلة الى مرحلة ومن منهل الى منهل كما شنع
عليها ام سلمة رضي الله عنها ومن تتبع ما شنعت به عليها قولها والتبت الذي ابيت ثم قيل الى الجنة لا تستحيين من
رسول الله صلى الله عليه وآله وقد اخرج البخاري في صحيحه ما سيذكره المصنف من قول النبي صلى الله عليه وآله الفتنة تخرج من
ههنا ثلثا من حيث يطلع قرن الشيطان واشار الى مسكن عائشة واخرج ابو نعيم في كتاب الفتن وابن سكوية في كتاب
الاحكام وابن قتيبة في كتاب السياسة والامامة انه لما انتهى عسكر عائشة الى ماء الحوأب في بعض الطرق نبحها كلاب الحوأب
فقالت لمحمد بن طلحة اي ماء هذا قال هذا ماء الحوأب قالت فما اراني الا راجعة قال ولم قالت سمعت رسول الله صلى
الله عليه وآله يقول لنسائه كاني باحداكن تنبحها كلاب الحوأب فاياك ان تكوني انت يا حميراء انتهى ومع ظهور خطائها
وعصيانها من هذه القضية قد عاقها عن الرجوع شدة معاداتها لعلي عليه السلام والتماس من كان معها من رؤساء الجمل
سيما ابن اختها عبد الله بن الزبير اللعين المجبول على عداوة اهل البيت الطاهرين حتى روي عنه انه ترك ايام خلافته
انا قطع الصلوة على النبي صلوات الله عليه وآله فلما انكروا عليه في ذلك اجاب بان له اهيل سوء اذا ذكروا باسمه شمخوا بانوفهم
وبالجملة بعد ظهور خطأ اجتهادها عليها من قضية كلاب الحوأب كيف جاز لها الاصرار على ذلك وكيف جاز الاقتداء
من قبلها بها مع انها اخطأت في اجتهادها وغيرها عاصية فيه واما ما ذكره من ان قولها اقتلوا نعثلا لم يصح في الصحاح
فمردود لانه صحيح غير منحصر فيما تضمنه كتب الصحاح المتداولة وهذا مما روي في جميع ما رأينا من التواريخ
والسير المعتبرة قال ابن قتيبة وذكروا ان عائشة لما اتاها خبر بيعة علي عليه السلام وكانت خارجة عن المدينة فقيل لها قتل
عثمان وبايع الناس عليا فقالت ما كنت ابالي ان يقع السماء على الارض قتل والله مظلوما وانا طالبة بدمه فقال
عبيد اول من طعن عليه واطمع الناس فيه لانت ولقد قلت اقتلوا نعثلا فقد فجر فقالت عائشة قد والله قلت وقال
الناس فقال لها عبيد شعر منك البداء ومنك الغير ومنك الرياح ومنك المطر وانت امرت بقتل الامام وقلت
لنا انه قد فجر فهبنا اطعناك في قتله وقاتله عندنا من امر قال فلما اتت عائشة خبر اهل الشام انهم ردوا بيعة
علي عليه السلام وابوا ان يبايعوه امرت فعمل لها هودج من حديد وجعل فيها موضع عينيها ثم خرجت ومعها طلحة والزبير
وعبد الله بن الزبير ومحمد بن طلحة انتهى واما قوله ان نعثل لم يكن من اسماء عثمان فلا ينافي تعبيرها عن عثمان بذلك
لما روي ان نعثل كان اسم يهودي رذل شبيه عثمان في اللحية وبعض اخر من شمائله فكانت تسميه بذلك ازراء واهانة
له وقد صرح بذلك الشيخ المحدث اللغوي مجد الدين الفيروزابادي في كتاب القاموس حيث قال النعثل كجعفر الشيخ الاحمق
ويهودي كان بالمدينة ورجل لحياني كان يشبه به عثمان اذا نيل منه انتهى واما انكار الناصب عداوة عائشة بالنسبة الى



امير المؤمنين عليه السلام فمن قبيل انكار نفس العداوة عليه السلام مع ظهورها على صفحات تاريخها وفلتات لسان قلمه
وكيف ينكر ذلك مع ما قدمناه من رواية ابن عباس في قولها اني اكره دخول المدينة ولعلي فيها سلطان وقولها عند تكلمها
مع ابن عباس بعد انقضاء حرب الجمل تأخره لكون علي امير المؤمنين ان امير المؤمنين كان عمر وتنفرها من التصريح باسم
علي عليه السلام في بعض الاخبار التي رواها عنها البخاري ومسلم والتعبير عنه عليه السلام برجل اخر غيرهما وقد ظهر بذلك
ان ما نقله عن عائشة من استعذارها من علي عليه السلام بعد حرب الجمل انما صدر عنها على وجه النفاق ويحتمل ان
يكون عائشة صادقة فيما ذكرنا من انه لم يكن بينها وبين علي عليه السلام من العداوة الا ما يكون بين المرأة واحمائها فانه
لا ينفي العداوة الجوهرية فان من الامثال السائرة ان العداوة بين القبيلة كالنار في الفتيلة فكيف بين المرأة واحمائها
فانها ينبغي ان يكون كالحديد المحماة واما ما ذكره من ان الناس لم يساعدوا فاطمة لان دعوى الارث والرفع الى الحاكم
لا يحتاج الى جر العساكر ففيه ان اختفاءهم عن فاطمة كان خذلا صريحا وغصبا فضيحا لما قد عرفت ان انها كانت في يد فاطمة
عليها السلام من زمان النبي صلى الله عليه وآله فاخرجوا وكيلها منها وطلبوا البينة على ذلك بخلاف ما امر الله تعالى من البينة
على المدعي واليمين على من انكر وانما كلفت عليها السلام اقامة البينة على ذلك في عصر ابي بكر لظنها انه يستحيي من
من الاصرار فيما اقتضى من الظلم والغصب والا فقد كانت القضية من قبيل ما قيل خصيمك الظالم وانت الحكم العدل
وكانت الائمة الى جر العساكر لاجلها او وجبت عليها السلام عليهم اعوانا وانصارا لكان العايشة الفاسقة الحقيقة بجرت
على حاكم زمانه وهو علي عليه السلام عسكرا لظنها انه داخل في حكم قتلة عثمان مع علمهم كونها وليا لدم قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انها جعلت بيت رسول الله صلى الله عليه وآله مقبرة لابيها ولعمر وهما اجنبيان عن النبي صلى الله عليه وآله فان
كان هذا البيت ميراثا فكان من الواجب استيذان جميع الورثة وان كان صدقة المسلمين فكان يجب استيذانهم
وان كان ملكا لعائشة فكذبهم ما تقدم من انها لم يكن لها بيت ولا مسكن ولا دار بالمدينة وقد روى الحميدي في الجمع
بين الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة وروى الطبري في
تاريخه ان النبي صلى الله عليه وآله قال اذا غسلتموني وكفنتموني فضعوني على سريري في بيتي هذا على شفير قبري انتهى وقال
الناصب خفضه الله تعالى قد سبق ان البيت كانت لعائشة بتمليك رسول الله صلى الله عليه وآله اياها واما نسبة رسول
الله صلى الله عليه وآله البيت الى نفسه الشريفة فلان البيت له وهو مسكنه ومضجعه وعائشة زوجته ومن يفارق في
بين المرء والزوجة ولكل منهما انسب البيت الى نفسهما وليس بين المرء والزوجة في البيت والمسكن افتراق واستقلال
ولكل واحد منهما ان يقول بيتي واما قولهم ان عائشة لم يكن لها بيت ولا دار بالمدينة فالمراد غير هذه الدار التي سكنها
رسول الله صلى الله عليه وآله ثم نقول لو لم يكن البيت لها لكان ينبغي ان ينتزع منها امير المؤمنين في ايام خلافته
ما فعلها وغلب عليها والا لكان مقصرا في حق بيت المال ان كان صدقة او فيئا ولأنه ان كان ميراثا ولكان ينبغي
ان يبش ابا بكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة ثم انا نرى ازواج النبي صلى الله عليه وآله قد تصرفن في بيوتهن في
حيوتهن تصرف الملاك ثم بعدهن تصرف الورثة فيها تصرف الملاك حتى اشتراها عمر بن عبد العزيز ايام ولاية
عبد الملك وجعلها من المسجد ولو كان البيت لرسول الله صلى الله عليه وآله لو كان عمر بن عبد العزيز يردها الى اولاد فاطمة

يشترين منهم كما زعموا انه عمل في فدك مثل هذا وامثال هذه الاعتراضات من باب الهذيانات **واقول** قد مر
مثا ان دعوى تمليك النبي صلى الله عليه وآله البيت لعايشة دعوى مجردة تفرد بها الناصب ولا يعجز عنها احد اذا
لم يزد عن ذلك ورفع الحيا مع اتهام روده بما ذكرناه ثمة من الشعر المشهور عن ابن عباس رض ولنا ما ذكره من ان
نسبة رسول الله صلى الله عليه وآله البيت الى نفسه الشريفة فلان البيت له وهو سكنه ونضيفه الى آخره ففيه ان ذلك
ارتكاب التجوز وهو خلاف الاصل لما تقرر من ان الاصل في الاطلاق الحقيقة حتى يقوم الدالة على ارادة خلافه
فقد عرفت ان دعوى التمليك مجردة عن الدليل فلا يصير بجردها ثابته بلا قرينة ولا دليل فيتعين ان يكون ميراثا كما
ادعاه اهل البيت عليهم السلم او صدقة كما ادعاه ابو بكر فعلى الاول كان الواجب استيذان ورثته فيدفن ابي بكر وعمر كما
ذكره المص وعلى الثاني يلزم ان لا يصلح تلك البيت مدفنا للرسول صلى الله عليه وآله وكان حراما عليه الدفن فيها فلا بد
من ان ذهبوا بالنبي صلعم الى السماء او الى ارض مقدسة اخرى مع انه لا يكون قولهم انهما ضجيعا رسول الله صلى الله عليه وآله
من صالح الهام ان ابوي محمد صلى الله عليه وآله كانا حاملين لنور النبوة ويتم فيهما دجر رضعته حليمة السعدية وكانوا
كلهم كافرين بزعم الخصم وكذا آسية بنت مزاحم كانت ضجيع فرعون مع ظهور كفر فرعون ولا اقل ان يكون ذلك من
باب قوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب واما ما ذكره من انه لو لم يكن
البيت لعايشة لكان ينبغي ان ينتزعه عنها امير المؤمنين في ايام خلافته وكان ينبغي ان ينبش ابا بكر وعمر لانهما دفنا
في الارض المغصوبة فالجواب عنه ما اجبنا به سابقا من ارادة الناصب بعدم تصرفه عم في فدك في ايام خلافته وكذا الكلام
في عدم نبشه ابا بكر وعمر فتذكر على انه عليه السلم ربما يلم في تركهما في الارض المغصوبة تضعيف عذابهما لما روى
البخاري عن سالم بن عبد الله عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من اخذ في الارض شبرا بغير حقه خسف به
يوم القيمة الى سبع ارضين وفي رواية انه قال صلى الله عليه وآله من غصب في الارض شبرا بغير حق طوقها الى سبعة
ارضين وقال المهذب بن حبيب الحلبي في قصيدة له يمدح فيها مولانا الرضا عليه السلم ويشير به الى ان مجاورة قبره الزكي
من قبر هرون العباسي الكثيف **شعر** قبران في طوس الهدى في واحد • والغي في لحد اراه ضرام
قبران مقترنان هذا ترعة • جنية فيها يروه ام • وكذاك ذلك من جهنم حفرة • فيها يجدد للغوي هيام
قرب الغوي من الزكي مضاعف • لعذابه ولانفه الارغام • ان يدن منه فانه لمباعد • وعليه من خلع العذاب ركام
وكذاك ليس يضيره الرجس الذي • بدنيه نلك جنادل ورغام • لا بل يريك عليه اعظم حسرة • اذا انت تكرم واللعين يسام
سوء العذاب مضاعف يجري به • الساعات والايام والاعوام واما ما ذكره من شراء عمر بن عبد العزيز بعض تلك البيوت من ورثة بعض الازواج فعلى
تقدير صحته لا يصير حجة علينا لانه ايضا من الشجرة الملعونة الغاصبة للخلافة مع انه يجوز على تقدير كونها صدقة كما
يدعيه الخصم ان يكون من تقدم عمر بن عبد العزيز من غاصبي الخلافة قد اعطى بعض تلك البيوت لبعض الازواج والبعض
من بيوت النبي صلى الله عليه وآله من باب المصالح كما ذكره الناصب سابقا في باب بني صهيب من انه يجوز ان يكون اعطاهم مروان بيتين وحجرة
ورثهم من باب المصالح ثم اشتراه عمر بن عبد العزيز لانه صار ملكا من ما اخذ من باب المصالح
بنا في كون تلك ملك النبي صلى الله عليه وآله في ايام حيوته كما لا يخفى وقد ظهر بما قررناه ودمرنا به على هفوات الناصب ان

مال الى ان تزويجها لعم ... سابقا بقوله ان كان ميراثا ولا ... كان ملكا حاصلا على مذهب ... الخصم فافهم ... منه

كذلك



نسبته لهم الى الهذيانات من قبيل نسبة خليفة الثاني كلام النبي صلعم الى الهذيان ولانه المستعان **قال** المص
الله درجته وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عايشة قالت ما غرت على احد من نساء النبي صلى الله عليه
وآله مثل ما غرت على خديجة وما رايتها قط ولكن كان يكثر ذكرها وربما ذبح الشاة ثم يقطعها اعضاء ثم يبعثها في
صدايق خديجة فربما قلت له كانه لم يكن في الدنيا امراة الا خديجة فيقول انها كانت وكانت وكان لي منها ولد وامرت
عايشة وامره ربه او جبرئيل ان يبشرها ان خديجة لها بيت في الجنة من القصبة واجمع المسلمون على ان خديجة من اهل الجنة
وعايشة قاتلت امير المؤمنين عليه السلم بعد الاجماع على امامته وقتل بسببها نحو من ستة عشر الفا من الصحابة وغيره من المسلمين
وافشت سر رسول الله صلى الله عليه وآله كما حكاه الله تعالى وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان عمر خاطبها بما
عليها بانها وقتل القتال سوء صحبتها لرسول الله صلى الله عليه وآله فقال ان اباها ابو بكر دخل على النبي صلى الله
عليه وآله وقد وقع منها في حق النبي صلى الله عليه وآله امر يكرهه فكلمته النبي صلعم ان يسمع ما جرى ويدخل بينهما فقال
لها رسول الله صلى الله عليه وآله تكلمين او اتكلم فقالت بل تكلم ولا تقل الا حقا فلينظر العاقل الى هذا الجواب وهل كان
عنده صلى الله عليه وآله الا الحق ويتطرق الفرق بين خديجة وعايشة وقد ذكر الجاحظ من اهل السنة في كتاب الانصاف
غاية الانكار على من يساوي عايشة بخديجة او يفضلها عليها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول اما فضايل خديجة
فهي كثيرة لا تحصى ووصفها رسول الله صلى الله عليه وآله وقال ان لخديجة بيت من القصبة لانها ام ولاد
سابقها في خدمة رسول الله صلى الله عليه وآله كثيرة وهكذا لكل واحدة من ازواج النبي صلى الله عليه وآله فضيلة ليس
لنا ولا مثالنا ان يدخل في الفرق بين ازواج النبي صلى الله عليه وآله وما كان لنا ان نتكلم في شانهن بما فيه طعنا
او قدحا فان كل هذا يرجع الى عرض رسول الله صلى الله عليه وآله والتعرض لحرمة وهتك سترهن بعد السكوت اولى
وكل هذا فيه خطر الكفر نعوذ بالله من هذا وما ذكر من افشاء سر رسول الله صلى الله عليه وآله فهذا منسوب الى حفصة
بالخلاف بين المفسرين والمحدثين فان الاجماع منهم على ان رسول الله صلعم دخل في بيت حفصة مارية القبطية
فغارت حفصة فحرمها على نفسه مراعاة لخاطر حفصة واستكتمه السر فافشت عند عايشة واما ما ذكر من ان عائشة
لعايشة قالت لرسول الله صلى الله عليه وآله تكلم ولا تقل الا حقا فان عايشة كانت من اعلم الناس بان رسول الله
لم يقل الا حقا ولكن هذا كلام يعرض للنساء عند مجادلة الرجل فقوله من الغيرة ولم يذكر تتمة الحديث انها لما قالت
هذا الكلام ضربها ابو بكر وقال اتقولين لرسول الله صلى الله عليه وآله هذا وهل يقول غير الحق فقال رسول الله صلعم
لابي بكر دعها فعلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يعلم ان هذا الكلام صدر من فرط الغيرة ومن كلام صاحبات
النساء مع الرجال لا انها ذكرها معتقدة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قد يقول غير الحق واما التفضيل بين عايشة
وخديجة فليس يتعلق بشيء من امور الدين والله اعلم بحقيقة انتهى **واقول** الكل مدخول معلول اما ما ذكره من ان ليس لنا
ولا مثالنا ان يدخل في الفرق بين ازواج الرسول صلى الله عليه وآله فنقول بانه مناقض لتوغلهم في اثبات
افضلية ابي بكر عن آل النبي صلى الله عليه وآله وساير اصحابه مع كونه ملحقا بالمحال وكاثباتهم افضلية الانبياء من
الملائكة او العكس مع عدم تعلقه بالدين فليكن هذا ايضا من هذا القبيل واما ما ذكره من ان افشاء سر رسول الله

القصب

صحابه

صلى الله عليه وآله منسوب الى حفصة بالخلاف بين المفسرين والمحدثين فلا ينافي مشاركة عائشة معها كما
صرح به ابن حجر وانما خص الكلام ههنا بعائشة لكون المقام مقتضيا لذكر احوالها دون حفصة والا فقد ثبت
السر قد وقع منهما كما نطق به الآية والرواية فقد روي ان رسول الله صلى الله عليه وآله خلا بمارية القبطية في يوم عائشة
وعلمت بذلك حفصة فقال لها اكتمي علي وقد حرمت مارية على نفسي واخبرها ان يملك من بعده ابو بكر وعمر فاخبرتها
بذلك واستكتمتها فلم تكتم واعلمت عائشة الخبر وحدثت كل منهما اباها بذلك فاطلع الله تعالى نبيه صلى الله عليه وآله
فطلقها واعتزل نساءه ومكث تسعا وعشرين ليلة في بيت مارية ولاشتراك حفصة وعائشة في ذلك قال الله تعالى
توبيخا لهما ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما اي فقد وجد منكما ما يوجب التوبة وهو ميل قلوبكما عن اخلاص رسول
الله صلى الله عليه وآله من حب ما يحبه وبغض ما يكرهه هذا وربما يتوهم الناظر فيما رويناه من اخبار النبي صلى الله عليه وآله
لحفصة بان ابا بكر وعمر يملكان بعده ان ذلك ناظر الى الخلافة فقد ثبت الفخر لهما بخلافتهما وتم الدست لاهل السنة
لا كل سوداء تمرة ولا كل حمراء جمرة فان النظر نظران نظر باد ونظر عميق وسداد والنظر البادي كثيرا ما يخطئ في ادراك
دقائق المعاني فليتامل الفطن اولا ان الملك مقابل الخلافة والامامة في لسان الشرع كما ورد في الحديث من ان الخلافة
بعدي ثلاثون سنة ثم يكون بعد ذلك الملك وهذا الحديث ذكره ابن حجر المتاخر في صواعقه وقال انه اخرجه احمد عن
سفينة واخرجه ايضا اصحاب السنن وصححه ابن حبان وغيره انتهى وايضا لو كان المراد به الخلافة الثابتة من الله تعالى و
رسوله لاظهرها النبي صلى الله عليه وآله قبل ذلك لابي بكر وعمر ولم يتركها بعده في اسم انه لم يتحقق لهما من ذلك اتفاقا
ولو كان المراد بها الخلافة لاحتج بها ابو بكر يوم السقيفة او احد من شايعه من اهل السنة الذين تكلفوا الاثبات لخلافته
بالادلة الواهية سيما هذا الناصب الغريق المتمسك بكل حشيش ثم ان ذلك اخبار عما تعلق ارادته تعالى به من الحكم الكوني
دون التكليفي التشريعي فلا يلزم تعلق ارادة الله تعالى بنيلهما الملك بعد النبي صلى الله عليه وآله لكونهما مطيعين
شايعين في ذلك بل يكون ذلك نظير الملك والسلطنة الحاصلة لفرعون ونمرود وشداد وسائر المتكبرين المتغلبين
على البلاد والعباد ويدل على ذلك ما ذكره في مناقب العشرة من كتاب المشكوة رواية عن احمد انه قال النبي صلى الله عليه
وآله في جواب حديث سالوا منه صلى الله عليه وآله عمن يجعل اميرا بعده وان تؤمروا عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه هاديا
مهديا ياخذ بكم الطريق المستقيم انتهى فيعلم من ذلك انه صلى الله عليه وآله اخبر بان عليا عليه السلام يستحق الخلافة
وانه صلى الله عليه وآله راض بذلك مريد له لكن القوم لا يفعلون ذلك ولا يرضون بخلافته ولهذا ابدا واما ما ذكره من ان
عائشة كانت من اعلم الناس بان رسول الله صلى الله عليه وآله ما يقول الا حقا فيلزم منه كونها اعلم وافضل من عمر لان
عمر لم يعلم ان النبي صلى الله عليه وآله كذلك ونسب بعض اقواله صلى الله عليه وآله الى الهجر والهذيان كما مر وايضا المرأة التي
من اعلم الناس بجلالة قدر رسول الله صلى الله عليه وآله لا تبادر الى ... ولا تنطق به القرآن واذا لم تعلم ذلك
ما دل على ما قلناه في الجهل مع النساء العوام السوقية ولعل ان عند الناصب مما لا يبغض بحجره ولا يحبهما وبهذا اظهر
ما صدر عن عائشة من الكلام انما صدر عن فرط الجهل والحماقة ولعل الناصب تغليطها اعتبر عن حماقتها بالغيرة ولا
لم يكن الغيرة في تلك القصة التي رواها الغزالي مدخل وانما كان موجب الغيرة في قصة مارية فظهر ان اعراض النبي صلى الله عليه

على

الثقلين

آله

277

رآه منها انها كانت اشد لا كقوله تعالى فاعرض عن الجاهلين كما توهمه الناصب الجاهل اللعين واما ما ذكره من ان
التفضيل بين عائشة وخديجة لا يتعلق بشيء من امور الدين فقد رجع به اولا وقد اشار الناصب في كلامه الى تفضيل
عائشة على خديجة بالتقديم الذكري وليس ذلك الا لان خديجة كانت مخلصة للنبي صلى الله عليه وآله وام فاطمة عليها السلام
وعائشة كانت عدوة لها ولبعلها عليهما السلام قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان ابن الزبير دخل على
عائشة في مرضها فقالت له اني قاتلت فلانا وسمت المقاتل برجل قاتلك الله عليه وقالت لوددت اني كنت نسيا منسيا وفيه
عن عائشة ان النبي كان يمكث عند زينب بنت جحش فيشرب عندها عسلا فتواصيت انا وحفصة ايتنا من دخل علينا رسول الله
صلى الله عليه وآله فلتقل له اني اجد منك ريح مغافير اكلت مغافير فدخل على احديهما فقالت له ذلك فقال
بل شربت عسلا عند زينب بنت جحش ولن اعود له فنزل لم تحرم ما احل الله لك ان تتوبا الى الله لعائشة وحفصة فقد
صغت قلوبكما واذ اسر النبي الى بعض ازواجه حديثا لقوله بل شربت عسلا قال البخاري في صحيحه وقال ابراهيم بن موسى
عن هشام ولن اعود له وقد حلفت فلا تخبري بذلك احدا وهذا يدل على نقصها في الغاية وفيه ان عائشة حدثت ان
عبد الله بن الزبير قال في بيع او عطاء اعطته عائشة والله لتنتهين عائشة او لاحجرن عليها ولم ينكر عليه احد وهو يدل
على انها ما ليس برايع وفيه عن ابن عباس قال لو كنت اقربها ما دخلت عليها لما انتهى حتى تشافهني
وهذا يدل على استحقاقها الهجران وفيه عن نافع عن ابن عمر قال قام النبي صلى الله عليه وآله خطيبا فاشار الى نحو مسكن
عائشة وقال ههنا الفتنة ثلثا من حيث يطلع قرن الشيطان وفيه قال خرج النبي صلى الله عليه وآله من بيت عائشة فقال
راس الكفر من ههنا من حيث يطلع قرن الشيطان انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول اما ما روى من عائشة انها قالت
للزبير قاتلت فلانا فهذا اعتراف منها وندامة على الخروج وهذا يدل على منقبتها وانها رجعت وندمت في خروجها من
المدينة وان كان الخروج ذنبا فقد صحت توبتها عنه والا فلا يلحقها شيء من الخروج لانها فعلت بالاجتهاد واما ما ذكر من
حديث العسل فكان هذا من باب غيرة النساء بعضهن على بعض وهل يواخذن بها واما حمل السر الذي افشاها النساء
على امر العسل فبعيد ولم يذكره المفسرون نعم ذكروا ان هذا الحديث في هذا المبحث يدل على وقوع رسول الله صلى الله عليه
وآله على مارية في بيت حفصة كما ذكرناه واما قوله فهذا يدل على نقصها في الغاية فهذا مخالفة لما علم بالضرورة
من الدين ومن ان رسول الله صلى الله عليه وآله يحب عائشة حبا شديدا ولا يحب احدا من النساء مثل حبه وهذا معلوم
من تواتر الاخبار الدينية فكيف يجب انه صلى الله عليه وآله يبغضها واما قول ابن الزبير لاحجرن عليها فهذا يدل
على غاية كرمها وعطائها حتى ان ابن الزبير فقد حجرها كثرة عطائها وبسط يدها في العطية وقد انكرت عائشة على
ابن الزبير حتى هجرته واما قوله انه سمع رسول الله صلى الله عليه وآله اشار الى حجرة عائشة وقال ههنا الفتنة فما اجهله بمعاني
الاحاديث وما اراد فهمه فكثير من الاخبار كانت حجرة عائشة في جانب المشرق من المنبر واشار رسول الله صلى الله
عليه وآله الى المشرق كما يفسره باقي الاحاديث وهو ان رسول الله صلى الله عليه وآله اشار الى الشرق وقد فسره رسول الله صلى
الله عليه وآله بقوله حيث يطلع قرن الشيطان والمراد منه المشرق لانه جاء في حديث آخر ان الشمس حين تطلع بين قرني
الشيطان فمراد رسول الله صلى الله عليه وآله اشارته الى جانب المشرق ولو كان المراد حجرة رسول الله التي كانت

الشرق

لعايشة فكيف يقال ان قرن الشيطان يطلع من حجرتها المقدسة والحال ان رسول الله صلى الله عليه وآله يطلع من
الحجرة وهذا غاية الجرأة الموجبة لصحة تكفير ابن المطهر النجس ولكن لا ابن المطهر اساءة الادب لاهل حرم رسول الله
والتكلم فيهم وهل هذا الا جرأة على الله ورسوله وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله يوم الافك من يعذرني من رجل
آذاني في اهل بيتي وهذا الرجل يوذي رسول الله صلى الله عليه وآله وقد قال رسول الله صلعم في شان عايشة ذلك اليوم على
المنبر وما علمت على اهلي الا خيرا ثم ابن المطهر جاء في آخر الزمان واثبت في اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله
الشر والفساد وسمى بيت رسول الله صلى الله عليه وآله ومحل قبره المكرم مطلع قرن الشيطان وجزا هذا ان احدا من
ملوك الاسلام ينبش قبر ابن المطهر فيخرجه من حفرته ويحرقه فهناك مطلع قرن الشيطان ومعرس لعنة الرحمان انتهى
واقول طعن الملا على عايشة ههنا انما هو بتعبير ما من علي عليه السلم بقوله فلان دون ان يذكر لقبه الشريف او اسمه
السامي مقرونا بالتعظيم ويظهر من سوء ادبها في هذا التعبير ان حق لها لو ددت اني كنت نسيا منسيا لم يكن
منها على الخروج في حرب الجمل كما توهمه الناصب بل كان تاسفا على عدم ظفرها فيه ويشير الى تقصير عبد الله وابيه
في الحرب ويؤيد ذلك ما روي عن مجاهد انه مر على جماعة يذاكرون الحديث فيروون عن عايشة انها قالت
لو ادركت ليلة القدر لما سالت ربي الا العفو والعافية فقال لعلها والظفر بعلي بن ابي طالب يعني الظفر
على ابن ابي طالب ع كان من اهم مسؤلات عايشة فكان ينبغي ان يصفه ههنا على ما قصد به من التعظيم
ويدل عليه ايضا ما مر من تعبيرها ايضا عن علي عليه السلم برجل او بثالث فتذكر واما كون خروجها ذنبا وعصيانا
ولما كبيرا فقد مر ما يتعلق به دليلا وتقريرا واما ما ظنه من صحة توبة عايشة فسقيم جدا لان توبتها لا تجتمع
بمجرد الندم عن الخروج من البيت والحرب بل يتوقف على التفصي بها عما اتلفها من دماء المهاجرين والانصار [illegible]
من بيت مال المسلمين وغير ذلك من المفاسد والمظالم ولم يتحقق منها شيء من ذلك ولها ذلك [illegible]
ابن حجر المتاخر في فاتحة صواعقه عن الطبراني والبيهقي ان الله احتجر التوبة على صاحب كل بدعة وعن البيهقي
يقبل الله تعالى لصاحب بدعة صلوة ولا صوما ولا عدلا يخرج من الاسلام كما يخرج الشعرة من العجين انتهى فكيف
يكون حال من ابتدع الخروج على امام زمانه وههنا زيادة تحقيق وتفصيل ذكرناها في كتابنا الموسوم بمصايب النواصب
فليرجع اليه من اراد واما اجتهادها فاجتهادها ابيها واجتهاد عمر وعثمان ومعوية واضرابهم في مخالفة امام اهل
البيت عليهم السلم فلتسليم بالمعنى اللغوي وهو بذل الجهد والطاقة في عداوتهم وغصب حقوقهم ولانهم كانوا
قاصرين جدا عن مرتبة الاجتهاد الذي هو استنباط الفروع من الاصول فان اهم العلوم الاجتهادية العلم بمعاني
القرآن الكريم والسنة النبوية لاستنباط الاحكام الشرعية وقد عرفت من اول الكتاب الى ههنا انهم كانوا اجهل
خلق الله بذلك ولما كان شانهم في حكومتهم وقضاياهم شان العوام الذين في زماننا يستاجرون القضاة من الدولة
الرومية العثمانية ثم يسالون المسايل عن الناس ويحكمون بها كما افتى به ابو حنيفة والظاهر ان هذا الفتوى منه
ماخوذة من سيرة خلفائه الثلثة وعملهم بها ولما خالفنا الشافعي في هذا الفتوى تحاشيا من التعليل بما يوجب
الخلفاء الى الجهل والله اعلم واما قوله ان ما ذكره من حديث العسل كان من باب غيرة النساء وهل يؤخذن بها الحج



نعم لو اخذت بها بعد ما سمعن مضمون قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن الآية
ولو لا اتقاؤهن عن مثل ذلك لما وجه امتيازهن عن النساء والمحصنات الاخر فان امراة لوط عليه السلم ايضا
كانت صاحبة لوط لم ينفعها ذلك بدون الاتقاء عن مخالفته في اوامر الله تعالى واما ما ذكره من ان المفسرين لم
يجعلوا السر الذي افشاها النساء على شراب العسل فغير ان القسطلاني شارح البخاري صرح باحد الامرين من قصة
العسل وقصة مارية مع انه لو تم الايراد المذكور فانما يرد على الحميدي الراوي الذي هو من اكابر سلافنا الناصب
لا على الملا لانه لا يعتقد بحقيته وصحتها واما قوله ان بغض النبي لعايشة في ذلك مدفوع بكون حبه اياها صار من
ضروريات الدين فمردود بانه انما هو من ضروريات دين النواصب الذين وضعوا الاحاديث في مناقبها وفي
النبي صلى الله عليه وآله لها والاقتصار ومناقبها ~~[illegible]~~ كانت حاملة في عصر الخلفاء الثلثة واما
وضع النواصب تلك الاحاديث في شانها وبالغوا في اظهار فضيلتها بعد ظهور عداوتها لامير المؤمنين
عليه السلم ولهذا اتهمت محمد بن ابي بكر مع كونه اخا صالحا فاضلا لها لم يساووه سهما او لا مع معوية الباغي في التعيير
عن جناب المؤمنين لانه كان من خلص شيعة امير المؤمنين عليه السلم مع ان معارض روايات الحب ما نقلنا من
الحميدي ههنا من روايات البغض ومعارضات النبي صلى الله عليه وآله كان يمكث عند زينب بنت جحش حتى غارت عايشة
وحفصة من ذلك وما نقل قبيل ذلك من انه صلى الله عليه وآله خلا بمارية القبطية في يوم عايشة واستكتمها
وما روي من انه صلى الله عليه وآله كان يكثر ذكر خديجة عليها السلم حتى غارت عايشة عن ذلك ايضا الى غير ذلك مما
انطق الله به لسان محدثي القوم واما ما ذكره من ان اذية ابن الزبير للحجر على عايشة يدل على كثرة عطاياها وبسط
يدها في العطية فمن اعجب الامور لانه يسمى الاسراف المذموم الفاسد من عايشة بحيث ذمها ابن اختها عبد الله بن
الزبير وافتتن فيه الناس ببسط اليد المستحب المحمود ويحكم على غسل الرجل الذي دل نظم القرآن على وجوبه في الوضوء
بكونه اسرافا مذموما مع كون الرجل اكثر تعلقا بالوسخ من الاعضاء الاخر واشد احتياجا الى التنظيف بالماء كما لا
يخفى واما قوله ان النبي صلى الله عليه وآله اشار في حديث طلوع الفتنة بيده ههنا الى ناحية الشرق فقد اتفق ان حجرة عايشة
كانت على سمت تلك الناحية فالتعسف فيه ظاهر اما اولا فلان الراوي روى انه صلى الله عليه وآله اشار الى نحو مسكن عايشة
ومن البين انه لو كان مراده صلى الله عليه وآله نحو الشرق لقال الراوي واشار الى نحو الشرق واما ثانيا فلانه لم يكن
حجرة عايشة مستوجبة بجهة شرق بيوت النبي صلى الله عليه وآله كلها فههنا يتضح انه صلى الله عليه وآله اشار الى تلك
الحجرة اشار الى تلك الحجرة اشارة مخصوصة بها كما فهم الراوي والا لما خص الاشارة بذلك واما ثالثا فلان لفظ
ههنا للاشارة الى المكان القريب كما قال الفزاري في خطاب الصبيان ثم آتيا ههنا ابنيا فلو كان مراده صلى
الله عليه وآله ناحية المشرق التي وقع فيها وقعة الجمل ووقعة صفين وظهور حجاج بن يوسف في ارض نجد والعراق وما
ورائها من المشرق كما ذكره القسطلاني لكان استعمال لفظ ههنا فيه خلاف مقتضى استعمال اهل اللسان و
يشعر اشعارا لطيفا بان المراد حجرة عايشة الواقعة في ناحية المشرق قولها القسطلاني بعد ذلك وكان اصل ذلك
كله وسببه قتل عثمان وكانت تحرض الناس على قتله وتقول اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا فتذكروا فهم ان كنت من اهل

الفطانة ولو صح بعض ما روى في اظهار النبي صلى الله عليه وآله لحب عايشة فلعله من قبيل ما روى البخاري
عن عايشة انه استاذن رجل على رسول الله صلى الله عليه وآله في الدخول عليه فقال ايذنوا له بئس اخو العشيرة او
بئس ابن العشيرة فلما دخل الان له الكلام قالت عايشة قلت يا رسول الله قلت والذي قلت ثم الان له
الكلام قال صلى الله عليه وآله ان شر الناس من تركه الناس اتقاء فحشه الحديث واما قوله كيف يقال ان قرن الشيطان
يطلع من حجرة عايشة مع ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يخرج منها فهو كلام مموه على طريقة جواب من سال
شافعيا قليل التحصيل بمحضر جمع من اعتقدوا فضله عن المثلث الحماري من اشكال الهندسة فلما عجز عن الجواب
والنقل عن الحضار اجاب مشنعا عليه بانك تسئلني عن المثلث الذي احله الحنفي فهو في مذهب الشافعي حرام كما
ينبغي الكلام فيه وقطع البحث بل اظهر الغلبة عليه على الحاضرين وبالجملة لو منع مثل ذلك عن القول بان الشيطان
يخرج من بيت عايشة لامتنع ايضا القول بان الشيطان يخرج من جانب الشرق لان النبي صلى الله عليه وآله كثيرا ما خرج
في غزواته من الشرق الى الغرب وبالعكس وبطلانه مما لا يخفى واما ما نسب الى المصنف من جرأته على حرم رسول الله صلى الله عليه وآله
فهو برئ منه لان ذلك الحديث المشتمل على سوء اخلاق عايشة وايقاعها الفتنة بين الخلق مما رواه اصحاب الناصب
من ثقات اهل السنة وتلقوه بالقبول وذكروه في كتب الاصول فهم الذين اساؤا الادب بالنسبة الى حرم رسول الله
صلى الله عليه وآله وانما نقل المصنف ذلك وامثاله تشنيعا عليهم بانهم يروون في حق حرم رسول الله صلى الله عليه وآله
مثل ذلك فان كانوا صادقين يلزم القدح فيها وان كانوا كاذبين يلزم القدح فيهم وفي حجيتهم والركون اليهم والعمل بهم
والى ما انفردوا به من المذاهب وقد تقرر ان نقل الكفر ليس بكفر ولو كان فلا يليق تكفيره من الناصب بل هو
بذلك اولى كما عرفت واما ما نقله من قوله صلى الله عليه وآله يوم الافك فانما كان غرضه عليه السلام منه نفي ما صان
الله تعالى ازواج الانبياء عليهم السلام عنه من الفاحشة دون البغي والخروج لاثارة الفتن المتعلقة بالبلاد والعباد
والحرث والنسل والاولاد والحميراء التي جرى ابن المطهر في ذلك بان جعل نكاله بعد وفاته في جوار امير المؤمنين
عليه السلام وسيحشر معه يوم الدين واخزى الناصب بعد الطرد والشرد الى بلاد الشرق الموسوم بما وراء النهر و
اماته فيه بعد قليل من الدهر ودفنه في جوار خوارج النهر المبغضين لعلي عليه السلام بالحجر في بلاد الشرق ليطلع مع
قرن الشيطان الناصب في يوم الحاصب ويغرب في الدرك الاسفل من العذاب الواصب قال المصنف رفع الله
درجته افلا ينظر العاقل بعين الانصاف ويجتنب التقليد واتباع الهوى والاستناد الى اتباع الدنيا ويطلب الخلاص
من الله تعالى ويعلم انه محاسب عن القليل والكثير والفتيل والنقير وكيف يترك اعتقاده ويتوهم انه برئ ساحته
او يعتقد بان الله تعالى قد قدر عليه هذه المعصية وقضاها فلا يمكن من دفعها عن نفسه قال الناصب خفضه الله
فانه لا ينكر صدور الفعل عن الانسان الا مكابر جاحد للحق او مريض العقل بحيث لا يقدر على تحصيل شيء البتة ولو كان الامر
كما توهمه لكان الله تعالى قد ارسل الرسل الى نفسه وانزل الكتب على نفسه وكل وعد ووعيد جاء به يكون متوجها
الى نفسه لانه اذا لم يكن فاعل سوى الله تعالى فالى من ارسل الانبياء وعلى من انزل الكتب ولمن تهدد ووعد
وتوعد ولمن امر ونهى ومن اعجب الاشياء واغربها انهم يعجزون عن ادراك استناد افعالهم اليهم مع انه معلوم للصبيان

كذا الافك



والمجانين والبهائم ويقدرون على تصديق الانبياء والعلم بصحة نبوة كل رسول مع استناد الفساد والضلال والتلبيس
وتصديق الكذابين واظهار المعجزات على يد المبطلين الى الله ومع لا يبقى علم ولا ظن بشيء من الاعتقادات البتة ويرتفع الحكم
بالشرايع والثواب والعقاب وهذا كفر محض قال الخوارزمي حكى قاضي القضاة عن ابي علي الجبائي ان المجبر كافر ومن شك في كفره
فهو كافر ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر وكيف لا يكون كذلك والحال عندهم ما تقدم ولا يجوزان يجمع الله تعالى
الانبياء والرسل وعباده الصالحين في اسفل درك الجحيم يعذبهم دايما ويخلد الكفار والمنافقين وابليس وجنوده في الجنة
والنعيم ابد الابدين وقد كان لهم في ذم الله تعالى مستمع وفيمن عداه متسع وهلا حكى الله تعالى اعتذار الكفار في الاخرة بانك خلقت
فينا الكفر والعصيان بل اعترفوا بصدوره منهم فقالوا ربنا ارجعنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل ربنا اخرجنا منها فان
عدنا فانا ظالمون حتى اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت ان تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت
في جنب الله ربنا انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا ربنا آتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعنا كبيرا ربنا ارنا الذين
اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا وما اضلنا الا المجرمون ثم ان الشيطان اعترف بانه استغواهم وتبرأ منهم
بذلك فحكى عن الشيطان ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم
فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم وقال الشيطان سول لهم واملي لهم فزين لهم ما دعاهم فاعتراف الشيطان والكفرة
ولعنهم الله في اليوم والليلة انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول كرر في هذا الفصل اجمالا ما ذكره تفصيلا فهو يكرر
الكلام اجمالا وتفصيلا وقد اجبنا عن كل ما ذكره فيما سبق من الكلام ولما كرر الكلام الجانا الى التكرار في الجواب فنقول
ما ذكر انه لا ينكر صدور الفعل عن الانسان الا مكابر جاحد فالجواب انا نقول بموجب هذا فان انكار صدور الفعل عن
الانسان مكابرة وليس هذا محل النزاع بل محل النزاع ان الخلق والتاثير غير المباشرة والكسب اذ هما شيء واحد وليس ههنا
من الضروريات واما قوله ولو كان كما توهموه لكان الله تعالى ارسل الرسل الى نفسه فالجواب ان من نسب خلق الافعال
الى الله تعالى لا يوجب ان يكون ارسال الرسل الى نفسه لان ارسال الرسل الى مباشر الاعمال السيئة والحسنة لا الى خالق الاعمال فان
خلق الشر ليس بقبيح بالنسبة الى الخالق وان كان قبيحا بالنسبة الى المباشر والمخلوق فلا يلزم ما ذكره اما قوله ومن اعجب
الاشياء انهم يعجزون عن ادراك استناد افعالهم اليهم مع انه معلوم للصبيان والمجانين والبهائم ويقدرون على تصديق
الانبياء والعلم بصحة نبوة كل رسول الى آخر كلامه فجوابه ان قول الاشاعرة ان الافعال المخلوقة لله تعالى يوجب اسناد
الضلال الى الله تعالى والجواب عنه ما ذكرنا مرارا ان هذا الايجاب ممنوع لان الفساد والضلال مستند الى مباشر
الفعل وكاسبه لا الى خالق الفعل والفساد والضلال لا الى خالق الفعل والفرق بينهما ظاهر قوله ومع لا يبقى علم ولا ظن بشيء من
الاعتقادات قلنا اذا اسند الفساد والضلال الى الله تعالى بمعنى انه خالقه تعالى عن ذلك فاسد ويخال لا يرتفع الحكم
بالشرايع والثواب فان كل من خلق ما يعد فسادا وضلالا لا بالنسبة الى المخلوق لا بالنسبة اليه فهو فاسد وهذا
الفرق ظاهر فكيف يصح ان يقال ان قايل هذا كافر وهذا كفر محض وقد قال الله تعالى في مواضع عديدة من كتابه يضل
الله من يشاء ويهدي من يشاء واضل الله اعمالهم واضله الله على علم ليضل الله من يشاء فصرايح الايات تدل على نسبة
الاضلال الى ذاته فكيف من قال بصرايح القرآن يكون قوله كفرا ولو كان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري عدم تكفير احد من

اهل القبلة لكان يجب تكفير ابن المطهر بهذا التكفير ولكن ذهب الفقهاء الى ان من جعل جهة الاسلام كفرا فهو كافر و
هذا الرجل جعل جهة من الاسلام وهو نسبة خلق الافعال الى الله تعالى لدلالة صرايح النصوص عليه كفرا فهو يكفر بهذا التكفير
ثم ما نقل من الجبائي ان المجبرة اهل السنة والجماعة من الاشاعرة فيجب تكفير الجبائي لانه ذهب كثير من اصحابنا الى ان من
يكفرنا فنحن نكفره ولما قاله ومن شك في كفره فهو كافر يدل على غاية تعصب هذا القايل لانه لم يكفر لاجل الخطاء في الاعتقاد
بل يكفر لاجل التعصب المفرط لان الشك في كفر من لم يصرح الله تعالى بكفره بالخصوص ليس بكفر سيما من كان من اهل القبلة
ومن المصلين فكيف يكون الشاك في كفره كافرا فهذا غاية الجهل والتعصب ولا يبعد من المعتزلة المنسوبة الى المجوس حتى
كل عابد نار يجوز ان يكفر ومن شك في كفر اهل القبلة ولنعم ما قلت فيهم قبل هذا شعر لعصابة تركوا الجماعة وارتجوا
في الاعتزال لهم نفوس باطلة ٭ فخلق اعمال الورى قد اشركوا مثل المجوس تنوعوا الالهة ٭ واما قوله انه يجوز على قولهم
ان يجمع الله تعالى الانبياء والرسل في الجحيم ويجمع الكفار والشياطين في النعيم فالجواب انه لا يلزم من القول بعدم وجوب
شيء على الله ان يفعل هذا فانه جرى عادة الله تعالى على اثابة المطيع وعقوبة العاصي بعد الاعمال ولا يجب عليه شيء و
هذا لا يوجب ان يكون العاصي منعما والمطيع معذبا كما يجوز ان لا يخلق الله تعالى الشبع عقيب الاكل وان جرى عادة الله
تعالى على خلقه وهم لا يتخلف وهذا المذهب مذهب يجعل نية الاشياء واجبة لا تمتنع على الله تعالى كما يجب الاشياء
للعبيد ومنصب الانسان يوم القيمة نفس خصماء الله تعالى ويقول ان عملت كذا وكذا فيجب عليك ان تعطيني كذا وكذا
والا كنت انت خاينا لا لك ما ادري حتى ولا تفضل لك على بل كل ما انا ادرك فهو من عملي وسعيي ولو ان جميع اعمال الانسان
العابد الف سنة يقابل نعمة نور بصره لا توازيها ولا تعادلها فكيف يجوز نفي التفضل والقول بوجوب الجزاء واما
قوله هلا حكى الله تعالى اعتذار الكفار في الاخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان فنقول في جوابه هذا دليل على ان
خلق الاعمال لا يوجب العذر والاعتذار وله فلم يذكره عنهم بهذا علم انه ليس بحجة يكون عذرا فان الاخرة منزل
انكشاف الاشياء ولو كان يصح بوجه لاعتذروا به بل الملائكة والعذاب في الاخرة لمباشرة العمل ولهذا اعترفوا بذنوبهم
كما ذكره في الآيات انتهى وكله ما ذكره المص في هذا الفصل فذلكة ونتيجة لبعض المقدمات المتقدمات والمباحث
السابقة كما يدل عليه تصدير الفصل بقوله افلا ينظر العاقل الى آخره ومن البين وجوب اشتمال النتيجة على مقدمات
القياس اجمالا فلا يوجب ذلك تعادا اولا بالكلام اخلالا ومن جملة تلك المقدمات ابطال كسب الاشعري كما شيدناه اولا
ودمرنا على ما اجاب به الناصب هناك وبعد ما بنيا انه واقول ذلك ما سبق من ان الكسب بان معنى اخذ من المحلية والتابع
وغيرهما اما ان يكون فعلا صادرا من العبد ام لا فان كان فعلا بطل انكار كون العبد فاعلا ومع الاثبات لا
والمعتزلة وان لم يكن فعلا لزم الجبائية الصرف والفتنة بانه بفعله وهو بديهي البطلان وقد بلغ ظهور بطلان الكسب
عند المحصلين الى غاية قد يضرب به المثل فيما لا محصل له وصار من الامثال السايرة قول بعض الحكماء المتاخرين
معنى لكسب الاشعري وحال البهشمي وبهذا الذي قررناه قد اندفع من اجوبة الناصب الثلث الاول المبنية على
الكسب الباطل كما لا يخفى واما قوله ولا كل من خلق ما يعد شنا بالنسبة الى المخلوق الى آخره فنقول ان هذا كما
بيناه سابقا انما يعقل في خلق الشرور من الجواهر التي يظهر للعقل مدخليتها في نظام الكل كخلق الشياطين والسباع



والحياة والعقاب للمجاهدة مع الاكل ونحو ذلك مهموز في الدنيا احيانا بالآخرة وان كان محلا بالنسبة الى بعض
الاجزاء او جزئيات العالم واما بالنسبة الى افعال العباد من السرقة والزنا واللواطة والكفر والارتداد ونحوها
مما يحكم بديهة العقل بعدم مدخليتها في ذلك بل يحكم باخلال بعضها بنظام الكل فلا واما قوله قال الله تعالى
في مواضع كثيرة عديدة من كتابه يضل الله من يشاء الى آخره فنقول ان الاضلال يستعمل في معان قد فصلها ائمتنا
ومنها الاهلاك والعذاب والتدمير وقد قلنا سابقا ايضا ان قوله تعالى يضل من يشاء مستعمل في هذا المعنى
اي الله تعالى يهلك ويعذب بالكفر من يشاء من الذين ضلوا عن الثواب وطريق الجنة بسببه فيهلكوا وكل ما في القرآن
من الاضلال المنسوب الى الله تعالى فهو بمعنى ما ذكرناه من الوجوه ولا يجوز ان يضاف الى الله تعالى الاضلال الذي اضافه
الى الشيطان والى فرعون والسامري بقوله ولقد اضل فرعون قومه وقوله واضلهم السامري وهو ان يكون بمعنى
التغليظ والتلبيس والتشكيك والايقاع في الفساد والضلال وغير ذلك مما يؤدي الى الظلم والجور تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا وبهذا ظهر انه لا دلالة لصرايح ما ذكره الناصب من آيات القرآن ولا لظواهرها على نسبة الاضلال
الى الله تعالى فيتوجه تكفير الناصب حيث يرهم بان الناصب واما ما تمكنوا به واما ما ذكره من ان نقل
الجبائي ومن شك في كفره فهو كافر يدل على غاية تعصبه وانه لم يكفر لاجل الخطاء في الاعتقاد الى آخره فغير مسلم و
لم لا يجوز ان يكون معتقد البداهة ذلك على وجه لا يعذر القايل بذلك ولا السامع لذلك الشاك فيه وهل هذا الا
ادون مرتبة في الصحة من اجتهاد طلحة والزبير وعايشة ومعوية في بغيهم وخروجهم على امام الزمان بشبهة
الاحتساب من قتلة عثمان كما صححه الناصب سابقا وحكم لهم بالخطاء الموجب للثواب دون الاثم والعقاب
فكيف يكفر الجبائي بذلك مع عدم تفسيقه لهؤلاء بكفرهم الصريح باعلى جرايات حرب وسلك سلمى المثبت
من ادلة النقل والعقل واما ما انشده من البيتين فهما قد وقعا في محاذاة بيتين ذكرهما الزمخشري في الكشاف
وقد احق بهما جماعة الاشاعرة وجماعتهم الفاجرة للمشبهين باهل السنة حيث قال شعر لجماعة سموا هواهم
سنة ٭ وجماعة حمر لعمري موكفة ٭ قد شبهوه بخلقه وتخوفوا ٭ شنع الورى فتستروا بالبلكفة ٭ وقد اجاب عنه
جماعة من اهل السنة والجماعة على ما نقل في تفسير القاضي البيضاوي وحاشية الكشاف للفاضل التفتازاني و
قد تصدت الرد عليها قبل ذلك بابيات لطيفة فلنذكرها مع ما سنح لي من الرد عليهما بذكر ما انشده الكاتب
ونعارضه بما سنح لنا عند تحرير هذا المقام بديهة فالذي ذكره القاضي من اجوبة اصحابه هو ما قيل شعر عجبا لقوم
ظالمين تلقبوا ٭ بالعدل ما فيهم لعمري معرفة ٭ قد جاءهم من حيث لا يدرونه ٭ تعطيل ذات الله مع نفي الصفة ٭ فقلت
في معارضته ورده شعر عجبا لجمع خربوا سنن التقى ٭ فتلقبوا بسنن المعرفة ٭ قد جاءهم من حيث لا يدرونه
كفر المجوس بقولهم قدم الصفة ٭ قد لازم التعطيل ذلهم نفيهم ٭ نفي الصفات فما لهم من معرفة واجاب بكمال الدين
مطفر من اهل السنة بقوله شعر لجماعة كفروا برؤية ربهم ٭ ولقاية حمر لعمري موكفة ٭ هم عطلوه من الصفات
وعطلوا ٭ عند الفعال فيا لهم من مكفة ٭ هم نازعوا الخلاق حتى اشركوا ٭ بالله ذرة حاكم وساكنه ٭ هم غلقوا
الابواب وجه الحق ٭ هم يكونوا على المعاصي موكفة ٭ لهم قواعد في العقايد رذلة ٭ ولذا هم ولم

كتاب الله من تاويلهم • بدعوة المنهلة المستوكفة • وكذا احاديث التي دعوها • منهم على الحذين غير مكة
ذالله اطهر من سحاب عطائه • دعقابه ابدا عليهم اوكفه • وقلت ايضا في معارضته ورده • الجماعة قالوا بعين ربهم
جهرا هم حمر لعمري موكفة • قد خيلونا في الصفات معطلا • عند العقال فما لهم من معرفة • وتجوزوا في
الدين بل صار ولا ضل • اذا ثبتوا قدماء تسع في الصفة • هم ومشتهو با فعال لحجة قد • بابا ودين حاكم
وامسا كفه • بالجبر قد فتحوا ابواب المعاصي اذ • لو كان الخلق عنها موكفه • هم سايل في العقول بحيفه • وعدا
مردوده مستقذفة • يحتوكتاب الله من تاويلهم • لعل وجوههم ترابا موجفة • وكذا تبكي الاحاديث التي
استوضحوها فضح للسفسفة • فالله اطهر من سحاب عذابه • وعقابه ابدا عليهم اكفه • واجاب شمس الفهم
الكروي بقوله • الليس يعلم ربنا بالتكلفة • لا بد من تسليمها في المعرفة • او لا فتكذيب النصوص بعجزه • لكن
ابواب الهداية موجفة • وقلت ايضا في رده شعر ابلت تعلم ان علم الحنا • قد تابع المعلوم عند المعرفة •
فالعجز والتكذيب ليس بلازم • الا لناقص عقلت باكامل السفه • واجاب الفاضل ايضا بقوله شعر الجور
والشرك عين الاشتراك • لا يعزرك دعواهم عدلا وتوحيدا • قد اشركوا الخلق بالخالق حيث قضوا • العبد
يجعل العدم موجودا • وقلت في رده ايضا شعر الجور والشرك شأن المجبرين فلا • يغررك دعواهم الاسلام
والدينا • قد اثبتت الشنع اربابا بالهم قرانا • جوز تعذيب ذا الرب التبيينا • وقلت ايضا في رده بوجه اخر شعر ايا ملك
فالعجز شعور وفطنة • وانكا نبعض اشرك الجبرى • لكننا توحيدا وعدلا توديا • نبرئك وجوهن تحقق
لتطوح • ولو كان اشراك الخالقين مطلقا • مع الرب شركا فهو عام البلية • والا فلا اشراك لو قال قايل •
بالجاءهم بعض الامر بحيلة • وقد انشدت في رد الناصب مخاطبا له شعر يا من هويت جماعة قد صدقوا
في المصطفى ابا ثلاثا بالقمر • اثبت شنعا من قديم ضلاهنا • ما الفتنة من ثلث القمر • هذا وما اشار
اليه في شعره المذكور من ان الامامية والمعتزلة اشركوا العباد مع الله تعالى لقولهم بان افعال العباد مخلوقة لهم كلام
ساقط قد مر بالفاضل التفتازاني في شرحه على العقايد حيث اورده على نفسه في بحث الكسب بقوله فان قيل فقد
اثبتم باثبات كسب العبد لفعله ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة ثم اجاب عنه بقوله قلنا الشركة ان يجتمع اثنان
على شي واحد وينفرد كل منهما بما هو له دون الاخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل
العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون
ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة
الكسب انتهى ويتوجه عليه ان الشركة بالمعنى الذي ذكره حاصل فيما نحن فيه على طريقتكم لانه اجتمع الخالق والكاسب في
الافعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب ولا يرد ان الكسب امر اعتباري لان مسئلة خلق الاعمال شامل للامور
الاعتبارية ولهذا جعلوا الكفر من افراد هذه المسئلة وايضا نقول كل من اراد من الشركاء المنفردين المتفردين من كل
الوجوه حيث لا يحتاج احدهم الى الاخر بوجه من الوجوه حتى بالدرهم الذي فيه تفرق كونه سببا عقليا حصة مثلا او لا بد
من ان يحتاج بهذا الوجه او لا يحتاج فان كان الاول فالشركة غير متحققة فيه لان زيدا لو تكلف منهم بدرهم او اشترى بدرهم

يشترك



بمشاركة فهو شريك له بلا شبهة وان كان الثاني فلا يلزم عدم شركة العبد مع الله تعالى ان كان التصرف والكسب من
العبد فلا يثاني في الشركة كما عرفت وان لم يكن فالجبر المحض واقع لا محالة واما ما ذكره من انه لا يلزم من عدم وجوب
شي على الله تعالى ان يفعل هذا فانه جرى عادة الله تعالى على اثابة المطيع وعقوبة العاصي بعد الاعمال الى الاخرة ففيه ان مرجع
وجوه الكلام على قاعدة جريان العادة ونقول ههنا انه لا يخلو اما ان يكون اجرا الاحكام على طريق العادة واجبا على الله تعالى
او لا فان كان الاول فقد ثبت خلاف ما ذهب اليه الخصم واما ان يكون واجبا فجاز خرق الله تعالى العادة باثابة العاصي
وعقاب المطيع فلا يبقى مع هذا التجويز علم ولا ظن بشي من الشرايع والثواب والعقاب كما ذكره المص وايضا الثواب والعقاب
ونحوهما من الشرايع امور لا يعلم جريانه وعدمه الا في الاخرة فكيف يمكن ان يعلم المكلف في الدنيا وجه جريانها في الاخرة حتى
لزم في الدنيا بوقوعها في الاخرة ولعل الناصب قاس ذلك بما قيل من جريان العادة بعدم ظهور المعجزة في يد الكاذب
غفل عن ان هذا حيث يكون في الدنيا يمكن التتبع احوال المدعين النبوة ومعجزاتهم العلم به بخلاف الثواب والعقاب ونحوهما
من الشرايع فتامل فانه من سوانح الوقت واما ما قرره من بين المذهب منهما يحصل فيه الاتحاد واجبة لا يرد على الله تعالى كجوع
على العبيد فان الوجوب على العبيد من الله تعالى والوجوب على الله تعالى من نفسه بمقتضى حكمته ووجوب فعله لا بايجاب
غيره عليه كما فهمه الناصب من الفهم وتعصب المذهب بل المذهب من الشاملة قوله تعالى كتب الله على نفسه الرحمة و
قوله وكان حقا علينا نصر المؤمنين الى غير ذلك واما ما ذكره من ان نصب الخصمات يوم القيمة نفسه خصما لله تعالى
الى الاخرة فهو من الهذيانات التي قصد به خداع العوام والصبيان فان الحكيم الكريم الغني الجواد الذي له ملك السموات
والارض وخزاينهما لا يحتاج من عامل معه الى الطلب وارتكاب الدعوى والشغب فلا يفتقر الى ان يخاطبه تعالى بجعل
ذلك الخطاب او يقول له افعل كما فعله عمر بن الخطاب على ما هو دأب ذوي الشغب في هذا الباب واما ما اشار اليه من ان
الامامية والمعتزلة ينفون التفضل عن الله تعالى فهو فرية بلا مرية لما مرت انهم يقولون ان اصول النعم تفضلية وقد ادعى
اهل البيت عليهم السلام بابتدوا بالنعم قبل استحقاقها وتفصيل الكلام فيه ان العطايا الالهية التي تصل الى العبد على ثلاثة اقسام
ثواب وعوض وتفضل والاول هو النفع المستحق الواجب على الله ايصاله الى العبد على التعظيم مقارنا للاجلال والاكرام والثاني
هو النفع المستحق الواجب عليه ايصاله الى العبد على قدر ما عمل من غير تعظيم والثالث هو النفع الذي يوصله الى العبد
تبرعا والاولان واجبان على الله تعالى بمعنى انه لا يجوز تركهما لحكمته كما مر والثالث غير واجب عليه هو تفضل اي تبرع على
نيل الافضال والانعام اذ كان مع الداعي لا ينافي اللزوم كما لا يخفى واما ما ذكره من ان في قول المص هلا حكى الله اعتذار الكفار
في الاخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان دليل على ان خلق الاعمال لا يوجب العذر والا لاعتذروا به الى اخره ففيه دليل
على انه خلاف من العقل والحياء وعدم ما لا ينبغي ان يطلق به لسانه فكيف يعقل ان الانسان الذي هو اكثر شي جدلا يعتذر
في مقام مواخذته بالعذر الضعيف الذي هو اضلال الشيطان والكبراء وشياطين الانس والجن لهم كما دلت عليه الايات التي
ذكرها المص ويترك العذر القوي الذي هو خلقه الاعمال فيهم واي عذر اقوى عند العقل من ان يخلق في العبد المعاصي ولا
يمكنه من القدرة على تركها ثم يعاقبه عليها وكيف لم يتامل الناصب بين نسبته تجويز هذا الضرر العظيم من الله تعالى الى العبد
وبين قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما قرره ولهذا اعترفوا بنفي الظلم فيما اعتذروا عما تضمنته الايات

الحارثي

المذكورة ولما انقطعوا بوهن تلك الاعذار اعترفوا بذنوبهم فلا يصلح اعترافهم بذنوبهم لكونه تعليلا لعدم استحقاقهم
بخلق الاعمال فيهم ولما كان يصلح تعليلا لو لم يقع منهم العفو اصلا وليس فليس قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وآله سبي فاذا امرأة من السبي تسعى اذا وجدت صبيا في السبي
اخذته فالزقته ببطنها فارضعته فقال رسول الله صلى الله عليه وآله اترون هذه المرأة طارحة ولدها في النار قلنا
لا والله قال الله ارحم بعباده من هذه المرأة بولدها وفيه ان النبي صلى الله عليه وآله قال ان لله مائة رحمة انزل منها رحمة
واحدة بين الانس والجن والبهائم والهوام فبها يتعاطفون وبها يتراحمون وبها يعطف الوحش على ولدها واخر الله تعالى
تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيمة وفيه عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان الله يقول يوم القيمة يا ابن آدم
مرضت فلم تعدني قال يا رب كيف اعودك وانت رب العالمين قال اما علمت ان فلانا مرض فلم تعده اما علمت انك
لو عدته لوجدتني عنده يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني قال يا رب كيف اطعمك وانت رب العالمين قال اما علمت انه
استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه اما علمت انك لو اطعمته لوجدت ذلك عندي يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني
قال يا رب كيف اسقيك وانت رب العالمين قال استسقاك عبدي فلان فلم تسقه اما علمت انك لو سقيته لوجدت
ذلك عندي وفيه عن ابن مسعود قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لله اشد فرحا بتوبة عبده المؤمن من رجل
نزل في ارض دوية مهلكة معه راحلته فضلها حتى اذا اشتد عليه الحر والعطش ما شاء الله تعالى قال ارجع الى مكاني
الذي كنت فيه فانام حتى اموت فوضع رأسه على ساعده ليموت فاستيقظ فاذا راحلته عنده عليها زاده وشرابه فالله
اشد فرحا بتوبة العبد المؤمن من هذا براحلته وزاده وقد صرح الله تعالى في كتابه في عدة مواضع برحمته ورأفته
وتفضله وكيف يتحقق ذلك ممن يخلق الكفر في العبد ويعذبه عليه ويخلق الطاعة في العبد ويعاقبه ايضا عليها فهذه حال
اصولهم الدينية التي يدينون الله بها فيجب على العاقل ان ينظر في نفسه هل يجوز المصير الى شيء منها وهل يحل التقول
ببعضها انتهى اقول ان اصح ما قضاه الله تعالى في الحاصل مما ذكره في هذا الفصل ان الاحاديث دلت على فضل اسوع رحمته
وتعطفه على عباده وهذا لا يجتمع مع الكفر فيهم والعقوبة عليه والجواب ان الله تعالى كما هو رحيم على العباد المؤمنين
قهار منتقم من عباده الكافرين فالرحمة واللطف لمن خلقه مؤمنا في الازل والقهر والانتقام لمن خلقه كافرا في الازل
والذي خلق فيه الكفر جعل من اهل الكفر القهر والذي خلق فيه الايمان جعله من اهل اللطف وهذه اشياء جرت في الازل
لا تبديل لكلمات الله الم تسمع ما ورد في الحديث ان الله تعالى خلق الجنة وخلق النار فخلق لهذه اهلا ولهذه اهلا
خلقهم لها وهم في اصلاب آبائهم فما ورد من اخبار الرحم والشفقة فهي للمؤمنين وليس للكافر الذي خلق للنار من
هذا نصيب واما خلق الكفر والعقوبة عليه فقد مر جواب هذا وهو ان الله تعالى ليس بظالم في هذا التصرف لانه ملكه
وله ان يتصرف في ملكه كيف يشاء ويفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون هذا مذهب اهل
الحق وما ذهب اليه هذا الرجل وامثاله مبنية باطلة ناشئة من اصول فاسدة كما علمت فسادها بحمد الله تعالى
في هذا الكتاب مفصلا انتهى واقول كونه تعالى منتقما انما يستدعي قدرته على الذي فعل الكفر والمعاصي بسوء
اختيارهم لا ان يخلق جماعة في الازل كفارا ثم بعد خلقهم على هذا الوجه لا يليق بحكمته تعالى ان يقهرهم وينتقم

وايضا



وايضا هذا القول بالجبر المحض لانه تعالى لو كان خلق بعضهم في الازل مؤمنا وبعضهم فيه كافرا لا يمكنهم التخلف
عن مقتضى ما خلقوا عليه فيكونون مجبورين في مباشرة الكفر والايمان والطاعة والعصيان فيبطل قولهم بان الكسب
والمباشرة باختيار العبد هربا عن الجبر المحض واما قوله ان خلق الله تعالى الكفر والعقوبة عليه ليس بظلم لانه ملكه وله
ان يتصرف في ملكه كيف يشاء ففيه انه مكابرة صريحة لان العقل السليم حاكم بان السيد والحاكم على الاطلاق ان يتصرف
في ملكه وعبيده ابتداء كيفما شاء واما تعذيبهم بالعقاب بمشقة التكليفات واجتناب لذات المعاصي وارسال الرسل
والوعد والوعيد فتعذيب من اطاعه وتحمل الشدائد بطلب مرضاته وتعظيم الرسله وتكريم من عصاه والتشنيع على المخالفة
لامره واهانة لرسله قبيح بالضرورة ويورث كذب ما ورد من الوعد والوعيد ولو جوز ذلك لارتفع الوثوق في الاحكام
من الشريعة بالكلية وبالجملة تصرف المالك في ملكه انما لم يكن ظلما اذا كان على وجه الحكمة واما اذا لم يكن على وجه الحكمة
يكون سفها وظلما ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه ونحوهما لانهما محال على الله تعالى وهذا واضح بين لا
ريب فيه لمن استحق الخطاب ولكن جعل الله على قلوبهم اكنة ان يفقهوا الصواب وفي آذانهم وقرا عن استماع الخطاب فكانهم
في قول الشاعر شعر لقد اسمعت لو ناديت حيا ولكن لا حياة لمن تنادي ونار لو نفخت بها اضاءت ولكن انت
تنفخ في رماد ولقد ما استدل به على ان له تعالى التصرف كيف شاء من قوله تعالى يفعل الله ما يشاء من الافعال الحسنة
واما قوله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ... وذلك لانه تعالى لا يفعل فعلا يستوجب ان يقال
له لم فعلت بل كل افعاله على قانون العدل والحكمة بخلاف احدنا ويؤيد ذلك قوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد
الرسل وقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا وقوله وكان الانسان اكثر شيء جدلا
وامثال ذلك مما يدل على انه تعالى يجوز ان يسأل فيما لا يظهر حكمته فيه والا لم يلزم ان يصلب ... في القرآن المجيد بالنقض
وهو منزه عن التناقض فقد بان لك ان المعاصي ليست من فعله تعالى فلا يليق ان يسمى خلافه مذهب اهل الحق كما جعله
الناصب الباطل مع ظهور انها كسائر نظائرها المشتبهة في جهة هذا من هفواته وهفوات اصحابه ... من غلبتهم
لاحكام الذين من شكوة النبوة والولاية بل من مخالفة اصول جماعة قد دل على خطاء اصلهم ونزعهم الاوهام الرديئة
كما عرفت وستعرف ان شاء الله تعالى فلا اعتبار بصحته ولا اعتداد بسوء سيرته ولما الاعتبار بما ... العقل الصافي الذي
يعطي كل ذي حق حقه والله يحق الحق ويبطل الباطل بكلماته قال المصنف رفع الله درجته المسئلة السادسة في المعاد
هذا اصل عظيم واثباته من اركان الدين وجاحده كافر بالاجماع ومن لا يثبت المعاد البدني ولا الثواب والعقاب واحوال
الآخرة فانه كافر اجماعا ولا خلاف بين اهل الملل في امكانه لانه تعالى قادر على كل مقدور ولا شك في ان ايجاد الجسم بعد عدمه
ممكن وقد نص الله تعالى عليه في قوله اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وقال المنكر
من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم والقرآن مملو من ذكر المعاد وان اختلفوا في
كيفية الاعادة والاعدام وتفاصيل ذلك ذكرناها في كتبنا الكلامية لكن البحث ههنا على شيء واحد وهو ان القول بالمعاد
المعاد البدني الذي هو اصل الدين وركنه انما يتم على مذهب الامامية اما على مذهب اهل السنة فلا لان الطريق الى اثبات
ليس الا السمع فان العقل انما يدل على امكانه لا على وقوعه وقد بينا ان العلم بصحة السمع وصدقه انما يتم على قواعد الامامية

القايلين بامتناع وقوع القبيح من الله تعالى لانه اذا جاز ذلك جاز ان يخبرنا بالكذب او يخبر بها الآخرين ولا يعضده
ومع يتم الاستدلال بالحجارة تم على اثبات المعاد البدني والشك في ذلك كفر فلا يمكنهم الجزم بالاسلام البتة نعوذ
بالله من هذه المقالات التي توجب الشك في الاسلام انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سمعت فيما مر مرارا
ان اجماع جميع الامة واقع على امتناع وقوع القبيح من الله تعالى وامتناع الكذب عليه تعالى عن ذلك لكن المعتزلة ومن
تابعهم من الشيعة وغيرهم اسندوا امتناع القبيح والكذب عليه بالحسن والقبح العقليين والاشاعرة اسندوهما الى
لزوم النقص في صفاته ولا نزاع في المدعى انما النزاع في طريق اثباتها فالاشاعرة يثبتون من طريق لزوم النقص وهو محال
والمعتزلة والشيعة يثبتون من طريق الحسن والقبح العقليين وقد عرفت ايضا فيما سبق ان كل الدلايل التي اقام هذا
الرجل على امتناع فعل القبيح من الله تعالى كلها من باب اقامة الدليل على غير محل النزاع ثم يكرره في هذا المقام ويلحق
بكلام المفترى ويرتب عليه المفاسد انتهى واقول نعم قد اجتمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الاشاعرة
من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه ولذلك اسندوا خلق جميع الافعال اليه تعالى سواء كانت حسنة او قبيحة والامامية
والمعتزلة من جهة انه يترك القبيح ويفعل الواجب وهذا الخلاف مبني على الخلاف في ان الحسن والقبح عقليان او
شرعيان فظهر ان الناصب قد خبط في تقرير محل النزاع والوفاق وان دلائل المصنف قد سيقت الى المساق وبالجملة
القبيح الصادر عنه تعالى حسن لا يستلزم جواز الكذب عليه على اصل الاشعري غايته انه لا يكون الكذب منه قبيحا
ويجوز جواز الكذب عليه يلزم امتناع الجزم بثبوت المعاد البدني الذي اخبر به تعالى كما افاده المصنف قدس سره سواء كان
ذلك الكذب حسنا او قبيحا كما لا يخفى وقال المصنف رفع الله درجته ومنعت الاشاعرة من استحقاق الثواب على الطاعة
والعقاب على المعصية وقد خالفوا في ذلك نص القرآن وهو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة
شرا يره وقال الله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون هل جزاء الاحسان الا الاحسان
القرآن مملو من ذلك وخالفوا ايضا المعقول وهو قبح التكليف المشتمل على المشقة من غير عوض لانه تعالى غني عن ذلك ولولا
العقاب لزم الاغراء بالقبيح لان لنا ميلا اليه فلولا الزجر بالعقاب لزم الاغراء بل الاغراء بالقبيح قبيح ولانه لطف لانه تعالى يعلم
بر يمنع المكلف من فعل المعصية وقد ثبت وجوب اللطف فلينظر العاقل وينصف من نفسه ويعتبر هذه المقالات
التي هي في اصول الدين وعليها يبتني القواعد الاسلامية هل يجوز المصير اليها والاعتماد عليها وهل يرضى العاقل لنفسه
لقاء الله تعالى باعتقاد انه ظالم خالق الشر يكلف بما لا يطاق قاهر العبد يكذب لما ورد في القرآن من قوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها وما ربك بظلام للعبيد الى غير ذلك من الآيات وما يجد عذره غدا عند
رسول الله صلى الله عليه وآله وغيره من الانبياء المتقدمين في اعتقادهم انهم غير معصومين وانه يجوز عليهم الخطاء والغلط والسهو
والمعصية وان النبي صلى الله عليه وآله وقع منه الكفر في صلوته حيث قال تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى وانه بال قائما
وان ابراهيم عليه السلام كذب ثلث مرات فان لم يفض لنفسه ذلك كفاه حزنا وعارا انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى قد
سمعت فيما سبق تفاصيل اجوبة ما ذكر ههنا وكرر الكلام على دابه ونقول مجملين بعد التكرار ان قوله ومنعت الاشاعرة
من استحقاق الثواب والعقاب جهالة بما ذكر سابقا ان القول بعدم الوجوب على الله تعالى لا يوجب القول بمنع استحقاق الثواب



والعقاب فان قول الاشاعرة انه لا يجب عليه شيء بل كل ما يعطي من الثواب فبفضله وما يعمل من العقاب فبعدل في
ملكه بعدله في عباده ولكن جرت عادته تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والعقاب عقيب العمل السيء كما جرى عادته
باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز ولا يجب عليه الاعطاء لكن عادة جرت هكذا ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله
تحويلا فعلى هذا كيف يخالف مذهبهم نصوص القرآن على ما ادعاه هذا الجاهل فان سائر النصوص المذكورة مثل قوله
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واليوم تجزى كل نفس بما كسبت يدل على وجود الجزاء وتحققه في الآخرة وهذا مذهب
اهل السنة ولا تدل النصوص على وجوب الجزاء على الله تعالى واما ما ذكر انهم خالفوا المعقول وهو قبح التكليف المشتمل على
المشقة من غير عوض فكلام غير معقول لان العوض اذا كان متحققا لا يلزم هذا القبح الا ان العوض كان غير واجب و
الكلام في عدم الوجوب وايضا لا يلزم الاغراء كما لا يلزم الاغراء على من قال اكل الخبز تشبع مع ان وجود الشبع عقيب اكل الخبز
ليس بواجب واما وجوب اللطف فهو ممنوع كما علمت انه لا يجب عليه شيء ثم ان ما ذكر من الطامات يجري على دابه في ميدان
المزخرفات فنقول يجب ان [illegible] فلينظر العاقل المنصف هل يرضى العاقل لنفسه لقاء الله تعالى بالاعتقاد انه يجعل
حقوق العباد وهو يودون لهم وله شركاء في الخلق مغلوبه البالبين له التكليف لا يعبأ برضى العبد كالعبيد في قوله
وعصى آدم ربه وكاذب في قوله ان لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم ثم بدل حسنا بعد سوء وما عذره عند الله
ان نسب الكذب اليه في كلامه وان محمدا جاء بالهداية ولم يهتد الا سبعة عشر رجلا وشرذمة قليلة في كل عهد وما عذره
عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذ يشتم ازواجه ويشتم اصحابه ويكفرهم ويقول اهل البيت رسول الله صلعم انه مطيع
قرن الشيطان وغير ذلك من المزخرفات والعقايد الباطلة التي ذهب اليها الرافضة المتسمية بالامامية والجهلة الذين هم
واهل [illegible] ما لهم بشان تقلنا في آخر الزمان واين زلهم وبطلان مذهبهم على صحايف الملوان وصلى الله على سيدنا محمد
وآله وصحبه وعترته اجمعين والحمد لله رب العالمين يقع النزاع بحمد الله من رد هذا الشيطان المبتدع من العقايد الكلامية
الاصولية المسماة بعلم الكلام والان نشرع في ابطال اباطيله في علم اصول الفقه وليعلم ان ما ذكره في اصول الفقه مما
هو خلاف الايمة ان وافق كلامه كلام احد من الائمة الاربعة فلا اشكال عليه الا اذا ساء الادب ونسبهم الى المخالفة للنصوص
لان جميع المذاهب الاربعة في هذا الامر واحد لان كلها مذهب اهل السنة فان وافق واحدا منهم فلا علينا ان نعارضه
في ان السنة [illegible] وليس لنا عند [illegible] ان نرجح بعض الاقاويل على بعض بل علينا قطع [illegible]
ابن المطهر بالمتعصب [illegible] وهذا يحصل اذا وافق احدا من اهل السنة واما الترجيح في اقوالهم ومذاهبهم فليطلب من
مصنفاتنا في اصول الفقه وان خالف المذاهب الاربعة فيقطع رقبته ان شاء الله تعالى بالبرهان القاطع والبيان الساطع
ونسال الله التوفيق في كل حال وهو الموفق والمعين انتهى واقول قد سمعناك فيما سلف وجوه الرد على اجوبة الناصب
وان القول بعدم ايجاب شيء على الله تعالى وان لم يستلزم منع استحقاق الثواب والعقاب لكنه يستلزم جواز المنع بل قد
صرحت الاشاعرة بجواز انعكاس القضية فيلزم المفاسد التي ذكرها المصنف رحمه الله كما لا يستتر به واما قاعدة جريان العادة
فقد عرفت في نواضح الكتاب ما فيه من النقص والابرام وسمعت قبيل ذلك انه لا معنى للاحتجاج لجريان العادة في احوال
الآخرة وبهذا يعلم ان استدلاله على ذلك بقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا باطل لان كلا منهما في

ورد في امر مجيء في الدنيا اما الاولى فمن كل قوم اخرجوا رسولهم من بينهم واما الثانية فان النسخ في الاحكام لا في
الافعال والاخبار واما ما ذكره من ان النصوص التي ذكرها المص مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واليوم
تجزى كل نفس بما كسبت يدل على وجود الجزاء وتحققه في الآخرة وهذا عين مذهب اهل السنة ولا يدل النصوص على
وجوب الجزاء حتى يتوجه عليه ما ذكره ولهذا استدل بها على مسألة اخرى ذهبوا اليه وهي ان الثواب والعقاب مستحقان
على الطاعة والمعصية فان الاعمال اسباب موصلة الى الثواب والعقاب مقتضيات لها كاقتضاء سائر الاسباب لمسبباتها
في الخارج كما مر في النقل في هذه المسألة ولم يجعلوا للاعمال تاثيرا في استحقاق الجزاء اصلا ولا شك ان الحال المحرم
كلام لا يحصل له كما قصده المص فما ذكره الناصب خلط البحث في ان من الالزام الذي لا تعلق له بالدعوى كما لا يخفى وبهذا ظهر
ايضا ما ذكره من ان العوض اذا كان منتفيا يلزم قبح التكليف لا اذا كان العوض غير واجب وذلك لما عرفت من ان كلام
المص صريح في ان الكلام في الاستحقاق ولا ريب في ان قول الاشعري بعدم الاستحقاق يستلزم قبح التكليف ولا يحصل
قبح الحكمة اتفاقا لا يدفع القبح ومن ان يعلم المكلف ذلك في الدنيا حتى يرتفع قبح التكليف من نظره في الدنيا
وكذا الكلام في لزوم الاغراء بالقبيح على القول بعدم استحقاق العقاب على المعصية ومن ان الكلام ليس في الوجوب كما
توهم الناصب واما ما ذكره من ان وجوب اللطف ممنوع فقد بينا سابقا معنى وجوبه وشيدنا اركان الدليل الذي
ذكرها المص فيه على وجه ظهر ان الناصب محروم عن لطف الله تعالى مستحق لقهره وعذابه انشاء الله تعالى واما ما ذكره من حمله
على طعن المص بتصنيفنا ان يكون على طعنه بل كل ما ذكره كذب بغير قصد به اخفاء القبايح الثابتة في مذهبه
وتحصل ان في مذهب الامامية ايضا نحوها من المفاسد ولقد من الله تعالى الامامية بجوده وفضله عليهم وهدايتهم
الى الاقتباس من مشكوة النبوة والولاية ومتابعتهم صريح العقل وصحيح الرواية عما في مذاهب غيرهم من الضلالة و
الغواية هيهات ان من اخذ العلم من مدينة العلم وبابها من يدور [illegible] لا يرتفع بمكابرة اهل الزيغ والتخليط
كما قال تعالى لا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط ثقلت عليهم احكام الثقلين فكرهوها وامروا عليهم بغيرهما
فالقوها على اكتافهم ووضعوها ثقلت عليهم السنن ان يحفظوها فاهملوها وضاقت عليهم نصوص الكتاب والعترة
فوضعوا لها قوانين رفعوها ووضعوها اسرار النفاق فاظهرها الله تعالى على صفحات الوجوه منهم وفلتات السنتهم
ووسمهم لاجلها بسيماء لا يخفون بها على اهل البصائر والايمان فظنوا انهم اذا كتموا كفرهم راجوا على النقاد وان
البصير قد كشفها بنهضة لهم ام حسب الذين في قلوبهم مرض ان لن يخرج الله اضغانهم ولو نشاء لاريناكهم فلعرفتهم
بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول والله يعلم اعمالكم فلنكشف عما موه به الناصب ههنا من الزيوف وضربه بها ان
على اسنة الطعن وحد السيوف ونقول اما ما اشار اليه من ان الامامية اعتقدوا وجوب حقوق العباد عليه ومهودة
لهم فقد عرفت ان الوجوب الذي ذهب اليه الامامية ليس بالمعنى الذي شنع به الناصب وانه بمعنى لطف الله تعالى على
الرحمة على عباده والتفضل [illegible] في عباده واما ما ذكره من مشاركة الخلق فقد عرفت سابقا عن قريب ان ذلك غير
لازم لهم ولانه لم يلزم القول القايل بالكسب ايضا كما مر بيانه واما ما نسبوا اليه فهو فعل الناصب فيه سبحانه تعالى اذ نقل
من رفضة ايران الى نيران ما وراء النهر من غير زاد ولا راحلة واما الامامية فحاشاهم عن القول بذلك ومن ادعيتهم

على انه تعالى يخفيه ان المص لم يذكر تلك النصوص للاستدلال على وجوب الجزاء صح

في الاعتراف صح

التكميل

انجم

عليهم



عليهم بواسع المغفرة ويا باسط اليدين بالرحمة نعم يقولون بان الناصبة يسحبون يوم القيمة الى النار مغلولة
اليد بسلسلة الاعناق فان قصد هذا فهو لا يوجب التشنيع كما لا يخفى واما ما ذكره من انهم يقولون ليس لله تعالى
التكليف الا بما يرضى به العبد ففيه ان هذا القول اصحاب الناصب حيث يجوزون التكليف بالقبيح الذي يشتهي العبد
ويرضى به دون الله تعالى كالزنا واللواطة وشرب الخمر ونحوها واما الامامية فانهم يقولون ان الله تعالى انما يكلف العباد بما
يكون حسنا عند العقل واكثر شاق عليهم كما يدل عليه لفظ التكليف المشتق من الكلفة بمعنى المشقة واما قوله ان الله تعالى
عند الامامية في قوله وعصى آدم مكذب صريح بل يقولون ان العصيان فيه بمعنى خلاف الاولى فلم يعصه عصيانا يوجب بالقبيح
اليهم كما ورد في الحديث حسنات الابرار سيئات المقربين واما قوله يقولون ان الله تعالى كاذب في قوله اني لا يخاف لدي المرسلون الا
من ظلم ثم بدل حسنا بعد سوء ففيه ان هذا كذب وافتراء آخر من الناصب على الامامية يجب عليه عذره عند الله تعالى
لظهور ان من لا يجوز الكذب على الانبياء فبالاولى ان لا يجوزه على الله تعالى مع ان ذلك غير لازم من الاية لجواز حمل كلمة الا
فيها على معنى لكن اي لكن من ظلم من غير المرسلين الخ او نقول يجوز ان يكون المراد من المستثنى من المرسلين بعض الملائكة
كهاروت وماروت فلا يلزم عدم عصمة الانبياء عليهم السلم وهذا من سوانح الوقت فاحسن التامل فيه ولو اغمضنا عن ذلك
فنقول الظلم بحسب الشرع [illegible] ومخالفة الاولى في حق الانبياء عليهم السلم وضع الشيء في غير موضعه فلا يلزم منه نفي العصمة
ولعل من يقول [illegible] في ارتفاع عن درجة العوام ان يتاول كلام الله تعالى لدليل قام على وجوب التاويل حسب المآل مكذبا
بالله تعالى ولا ادعياء ما فعل الناصب واصحابه في المتشابهات من الوجه واليد والقدم التي وقع الاجماع على وجوب
تاويلها اهل في ذلك تكذيب الله تعالى فالناصب واصحابه شركاء لنا في ذلك والبلية اذا عمت طابت واما ما ذكره من ان
الامامية يقولون بان النبي صلى الله عليه وآله جاء بالهداية ولم يهتد الا سبعة عشر رجلا فهو ايضا فرية بلا مرية بل هم يقولون
كما جاء موسى عليه السلم بالهداية وهدى خلقا كثيرا من بني اسرائيل وغيرهم فارتدوا في ايام حيوته ولم يبق فيهم احد على ايمانه
سوى هارون عليه السلم كذلك جاء محمد صلى الله عليه وآله وهدى خلقا كثيرا لكنهم بعد وفاته ارتدوا على اعقابهم كما دل عليه ما روى
من احاديث الحوض ولم يبق فيهم سوى من حفظه الله ورد عن النبي صلى الله عليه وآله انه منه بمنزلة هرون من موسى وسبعة عشر
رجلا اخرى ولا استبعاد في ذلك بعد تحقق ما هو ابعد من ارتداد قوم موسى [illegible] الانبياء في ايام حيوته من غير ان
يكون لهم توقع نفع وعلاقة من السامري والعجل وبعد العلم بان الذين ارتدوا من اصحاب نبينا صلى الله عليه وآله كانوا قريبي العهد
بالكفار وقد قرب بطن من عهدهم في الكفر والجاهلية ومع هذا قد ارتدوا بعد وفات النبي صلى الله عليه وآله وكان لهم من العجل
الذي استخلفوه [illegible] توقع الرياسة والحكومة والولاية وبعد ورود نقل المص سابقا عن الحميدي في الجمع بين الصحيحين
من المتفق عليه من مسند ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا
بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم الحديث واما ما ذكره من انهم يشتمون ازواج النبي صلى الله عليه وآله واصحابه فكذب
وافتراء وانما شتم علماء اهل السنة بايراد الاحاديث الدالة على طعن ازواج النبي صلعم واصحابه كما طعنهم في ايراد الاحاديث
القادحة في عصمة الانبياء [illegible] عليهم السلم وايضا ما يدل عليه كلام الناصب من انهم يشتمون ازواج النبي صلى الله عليه
باجمعهن ويشتمون الاصحاب باجمعهم غير واقع بل البعض الذي ذكره المص فهو انما شتم وطعن ولعل الاولى [illegible]

من الازواج وثلثة او خمسة او ستة او تسعة من الاصحاب فالاحاديث المروية من طريق اهل السنة ايض في استحقاقهم
للطعن والعقاب لا لكل الاصحاب ولا اكثرهم ولا نصفهم ولا عشرهم بل ولا عددا يبلغ النصاب ولا استبعاد بعد ورود
نص السنة والكتاب بوقوع ازواج بعض الانبياء السابقة ومن لهم من الاصحاب في ورطة الارتداد عن طريق الحق والهدى
واستحقاقهم بذلك اليم العذاب واما حديث مطلع قرن الشيطان فلما ذكره المص سابقا رواية عن اصحاب الناصب ولما
يدل على خروج فتنة اثرها عايشة باغواء الشيطان من تلك البيت ولا يلزم منه ان كل من خرج من تلك البيت يكون شيطانا
والا لزم من حمل ذلك على ناحية المشرق كما حمله عليه الناصب ان يكون كل من اتى العراق او غيرها خرج من الشرق الى الغرب شيطانا
ايض فما هو جوابه عن هذا فهو جوابنا عن ذلك على ان الناصب منع سابقا كون البيت الذي سكنتها عايشة بيت رسول الله ص
فكيف يشنع عليه ههنا بانتقال البيت رسول الله صلى الله عليه وآله انه مطلع قرن الشيطان ومن بدايع الاتفاقات التي اتيتها
ما اشتهر بين اهل اصفهان ان الدجال المشتهر الموعود يخرج من بيت هذا الناصب خ فكان مبالغة في تاويل الحديث المذكور
على الوجه المذبور لما هو سد باب سبق الاذهان من اهل اصفهان الى ان الدجال الموعود اللعين المردود ثم حمد الله تعالى
بلومهم من تفضيحه للعامة واهراق دمائهم بسنان اقلامه وقطع رقبة المص بقضاب كلامه يشبه لعنه خليفة يزيد اللعين و
استبشاره وغيره من الملاعين بقتل الحسين عليه السلام غير مميز من غاية الجهل والعصبية بين موضع الحمد والعطية ومقام النقود(?)
لنزول البلية مع ان ذلك مما غالطه به الشيطان او شبه عليه من جانب الرحمن فان تفوق المص على اقرانه بين بعيد و جهلها(?)
في الدين المبين مبين ولا تظن انكم قلم المتشاهين لانه كالحية الرقشاء لمسها لين والموت من لسعتها متين بطش
شديد ومرماه بعيد قد شيد الله اعضاد فضله لاغراق القوم العتوى واهديه واثق سهامه الى قلب كل ناصب غوى
فكيف يصل اليه سنان قلم الناصب القاصر المريد وانى لهم التناوش من مكان بعيد وكيف يتوقع النفوذ والثبوت من
قول مبهوت بعد بهوت مسبوت ينهب منه مناصبه وبيوت ويبنيه عليه ابنية واهية كبيت العنكبوت او كيف يرجى
اقامة الحجة وايضاح المحجة من مصحفي رسم صورا ونقوشا بلا مهجة نعم ربما يعزم القلم على اثارة الفتنة والقتال وارادة
دماء فرسان الجدال لكن في ايدي الابطال لا في كف كل مدبر يولي الدبر في القتال ويتاسى بها فعل اسلافه في خيبر وحنين
من فرارهم سيرة رأي العين ورجوعهم مخزيين خايبين فالحمد لله الذي فضح الناصب واصحابه بسقوط سعد مانهم وبيان
واهرق دمائهم بسنان اقلامهم وتخريب بيوتهم بايديهم حيث الجا استمع الناصب الى التعصب لهم والتصدي لاصلاح
كلامهم بما زاد به ظهور اختلال نظامهم وانحلال زمامهم وازداد بواعث طعنهم وملامهم واشكر على ان جعلني مظهرا لهذا
الظهور وانشاء بتوارد نواصب اقلامي فوائق بالطيل الجمهور ووفقني لتسويد سطور اعترف بها الربع القلم و
تاليف نعوت تبارز انوار معانيها الكارع في راس العلم ناصبا فواد الناصبية غرضا للقتال واتشقا عليهم صوايب النصال
والنبال ويثبت ان ما ذكره الناصب من اهراقه دماء الشيعة بسنان قلمه او قطعه رقبة المص بمقضاب كلامه انما
هو من اضغاث احلامه لكثرة توقعه ذلك في خايع منامه ولعله يظهر للناظرين من صولتنا الحيدرية الموروثة
من صاحب ذي الفقار وحملاتنا الحسينية التي يدار بها ظهر الخصم والفقار ويعرف بيان فيعطف سابرة بالادبار
فيجعل بعض ايات ثمود ونحو النواصب الفجار الذين صار كونهم من الاشتقاق ان صيغ ناصب الحبل الحسين(?)



وسنان قلمه شوك قنفذ يعجز عن خرق رق الماء بل يقصر عن الشوك في ارق الهواء فكيف يسفك به الدماء او
يضرب به رقاب الدهماء عن يبرلغاية جبنه عن الهباء وقد وقع الفراغ بتوفيق الملك العلام في الكلام على قسم الكلام
عن مجاهدة الدجال الناصب الشيطان الذي اخذ المص من حبال مكر ذلك الجبال ودحرنا على ما بسط من الحبال ولاسعه
من المحال بحيث لم يبق لتصلفه فيه مجال والان نشرع في هنات ناشر لجهالاته في اصول الفقه ويعلم الناظر على ما
عمله في قسم الكلام ان الامامية في كثير من كليات اصول الفقه مخالفون للفقهاء الاربعة وان مدار الناصب
ايضا على ارتكاب التمويه والكذب والمكابرة او الزام التوازم الباطلة الفاجرة كما هو دأب اصحابه من الاشاعرة عند عجزهم
من المناظرة وان ما ذكره الناصب من ترجيح مذاهب الاربعة في هذا الامر واحد وان كان لا يتعلق غرضنا بنفيه واثباته
لكنا مربا طالح نفسه لا يكاد يخفى الاعلى طريقه ما وهم من ان الكفر ملة واحدة والا فافتراق كلمتهم وانكار بعضهم بعضا
مما لا يخفى على المتتبع لاحوالهم فان الغزالي في المنخول وشيخه ابا المعالي في رسالة مغيث الخلق قد ذكرا في شان ابي حنيفة
وارايه السخيفة ما لا يقصر عن نسبته الى الكفر والحنفية قد كفروا الاشعري كما ذكره امامهم الزاهدي في تفسير قوله تعالى
لا تصيبهم مصيبة الاية وقد ذكر اليافعي وابن كثير الشامي وغيرهما في تواريخهم ان الحنفية قد ارادوا اعلماء الشافعية في ايام
دولة السلطان طغرل السلجوقي الحنفي ان يلعنوا شيخهم ابا الحسن الاشعري على منابر الري والشام وربما ترى بعض
الحنفية يستنكف عن اطلاق اهل السنة على الشافعية فيقول في تاليفه قال اهل السنة كذا وقال الشافعي كذا فعلى هذا
كيف يصح قول الناصب ان الاربعة مذهبهم واحد وكلها مذهب اهل السنة اللهم الا ان يكونوا قد تصالحوا وتعاضدوا في
زمان الناصب لمقاومة الشيعة الامامية لكنا نثق بلطف الله وكرمه انه يفرق كلمة اهل النفاق ولا يوفقهم لوصول الى ساق
الاتفاق ولو التفت الساق بالساق والى المهيمن المساق **قال** المص رفع الله درجته **المسئلة** السابعة فيما يتعلق باصول الفقه
وفيه فصول **الفصل الاول** في التكليف وفيه مباحث **الاول** في الحكم ذهب الامامية الى ان الحكم هو وجوب الطلب او الاباحة
او الكراهة او التحريم المستند الى صفة تنشأ الفعل عليها توجب احدها وقالت الاشاعرة حكم الله تعالى خطابه المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير فلزمهم التناقض وعين المحال اما التناقض فلان الحكم حادث لتعلقه بالمكلف الحادثة ولانه يصدق قولك
المرأة والجارية صارت حراما بعد ان لم يكن وحرمت بعد ان لم يكن وكانه معلل بافعال المكلف كالطلاق والبيع وغيرهما ويتعلق بتجدد الاوقات
فيقال اذا زالت الشمس او غربت وجبت الصلوة وقبلهما لم يكن واجبة والخطاب كلام الله تعالى وكلامه قديم عندهم فيكون الحكم
قديما حادثا وهو تناقض واما المحال فلان الحكم امر يرجع الى الفعل وصفاته فيقال هذا فعل واجب او حرام او مباح او غير ذلك
وكلام الله صفة قايمة بذاته عندهم وعندنا انه عبارة عن حروف واصوات قايمة بالاجسام لا مدخل للفعال في حصولها انتهى
**قال** الناصب خفضه الله تعالى تحقيق تعريف الحكم انه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير لا الوجوب
والحرمة لان الله تعالى حاكم فلابد ان يكون الحكم صفته والا لم يكن حاكما والوجوب والحرمة ليست صفة له تعالى بخلاف
الخطاب فانه صفة تعالى نعم الوجوب والحرمة يستفاد من الحكم هذا هو التحقيق واما ما ذكره بلزوم المحال والتناقض
فهذا الكلام بنفسه فاسد لانه يفهم منه ان التناقض قسيم للمحال والحال ان التناقض من افراد المحال ثم ما ذكر من صور
التناقض اسولة مشهورة يوردونها في كتب الاصول على تعريف الحكم والجواب عن الكل ان الخطاب قديم وقد تعلق الخطاب

بالمكلف

فلا يلزم التناقض فان حلية المرأة والجارية بعد حرمتها وحرمتها كذلك مفهوم من خطاب الله تعالى القديم ويتعلق
ذلك الخطاب تارة بالحلية وتارة بالحرمة عند حصول الموجب وكذا تعليل الحكم بافعال المكلفة وتعلقه بتجدد الاوقات
فان هذه الامور يقتضي حدوث تعلق الخطاب القديم بها فلا يكون تناقض واما ما ذكر من لزوم المحال بان الحكم يرجع
الى الفعل وصفاته فنقول ان الحكم ليس صفة للفعل بل المستفاد من الحكم يصير صفة للفعل فان الواجب والحرام ليس نفس الحكم
حتى يصير سببا للزوم كون القديم صفة للحادث انتهى واقول ولا لانم ان الله تعالى اذا كان حاكما وجب ان يكون الحكم صفة له
لتخلف هذا في كثير من المشتقات كالمتحول واللابن والتامر ولو سلم فنقول المراد بالوجوب والحرمة مثلا الايجاب والتحريم
مسامحة والقرينة عليه قول المص او التحريم دون ان يقول او الحرمة وقال الشارح العضد لاصول ابن الحاجب المراد بالحكم من
قولنا فعل وهو ما اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل تعلقه به يسمى وجوبا وهما متحدان
بالذات مختلفان بالاعتبار ولذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى فحاصل كلامه
ان الحكم اذا نسب الى الفعل فهو الوجوب الخ فلا يلزم من ذلك ان لا يكون الحكم صفة له تعالى باعتبار اخر حتى يلزم ان لا يكون
حاكما اصلا ثم ما اختاره الاشاعرة هو الحكم المتعارف بين اهل الشرع والفرس انهم عند الاطلاق بل لو سالت العاميين من
العوام ما حكم الشرع في الخمر لقال الحرمة ولم يقل خطاب الله والمخالفون قد نزلوا على هذا العرف من حيث لا يشعرون فانهم اتفقوا
على تحديد الفقه بانه علم بالاحكام الشرعية ومعلوم انهم ما ارادوا العلم بخطاب الله تعالى والا لزم ان يكون حافظ القرآن
فقيها وهم لا يقولون به والتحقيق الحقيقي بالتصديق ان الحكم مع قطع النظر عن كون الخطاب المفسر به هو كلامه تعالى وانه
عندنا ليس نفس الخطاب بل المستفاد منه فان الحكم ليس قول الشارع اوجبت عليك بل نفس الوجوب المستفاد من الخطاب فيكون
اسم الحكم في الخطاب مجازا وفي اثر الخطاب وهو الوجوب والندب وغيرهما من الاحكام حقيقة ومع بعولان قول الشارح العضد ان
الخطاب اذا نسب الى الفعل سمي وجوبا غير مسلم والتقسيم الى الايجاب والتحريم مرة والى الوجوب والحرمة اخرى مسلم لكن يجب ما
ذكرنا من المعنيين اي الخطاب واثره لا باعتبار اطلاق الخطاب عليهما حقيقة وبالجملة الوجوب غير الايجاب ذاتا ولهذا
اوجبه عليه فوجب ومن البين ان الاثر غير المؤثر بالذات فدعوى الاتحاد بينهما لا يخلو عن تحكم فتامل وانصف وثانيا
ان ما فهم من كلام المص ان التناقض ثم للمحال لانم ولما المفهوم منه انه جعل التناقض مقابلا للنسخ الذي هو لازم منه
ومقابلة الخاص بالعام اي كقارورة كسرت في الاسلام وبالجملة لما نقل المص العلامة الى ان اصل الاذين المحال
اسم على حدة وهو التناقض سماه به واذ لم يكن للاغراض اسم على حدة عبر عنه بالمحال والمحال فيه وثالثا ان ما اجاب به عن الاولى
بان الخطاب قديم وتعلق الخطاب حادث مردود بانه لا خطاب قبل التعلق ولو انفصل عن هذا نقول الظاهر ان مراد المص
بالاشاعرة هنا الفقهاء منهم فان تعلق الخطاب ايضا قديم عندهم كما صرح به الشارح العضد في بحث النسخ حيث قال
انتم ايها الفقهاء [illegible] في تعريف النسخ من الرفع الى الانتهاء لكون الحكم قديما والتعلق قديما فلا يتصور رفع شيء منهما انتهى
ويدل عليه ايضا ما قالوا ان الامر يتعلق بالمعدوم بل صرحوا بان المعدوم مكلف واما ما تكلفه الشارح العضد في توجيه
هذا دفعا للشناعة الظاهرة المتوجهة عليه بانه لم يرد تنجيز التكليف في حال العدم بان يطلب منه الفعل حال العدم بان يكون
الفهم او الفعل في حال العدم بل التعلق العقلي بمعنى ان المعدوم الذي علم الله انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم



الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال نعم يجب لان وجود الحكم في الحال وكونه يتعلق بالشخص الذي سيوجد في
الحال عين السفه لامتناع تحقق التعلق بدون المتعلق ضرورة ان الاضافة لا يتحقق بدون المضاف نعم لو قالوا بالوجود
العلمي واعترفوا بالوجود الذهني لتم هذا الكلام وليس فليس على ان ما اشتهر من شيخهم الباعث لهم على القول بقدم
تعلق الحكم وهو انه لو لم يدخل المعدوم تحت الخطاب لما كان النبي مرسلا اليه وخلافه معلوم بلى اباه يبينا عن اجابة التكليف
المذكور هذا والجواب عن تلك الشبهة انه يكفي في كون النبي مرسلا اليهم انه يجب شرعه اليهم حتى يوجدون بنقل من
قبلهم اليهم تامل قال المص رفع الله درجته البحث الثاني في الواجب الموسع العقل والنقل متطابقان على جوازه اما النقل
فقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل واما العقل فلانه يمكن لعدم استحالة ان يوجب الله تعالى فعلا لا
ينفصل عنه ويخير العبد في ايقاعه في اي جزء شاء من ذلك الوقت ثم اذا لم يفعله الا في الوقت الاخير تضيق عليه ولا
امتناع في ذلك بل يجب لتعذر ضبط وقت الصلوة فانه يمتنع ان يفعل العبد الصلوة في وقت لا ينفصل منها اما بالنسبة
اليه او الى غيره فالقول بامتناع الوقت ارضر ورتب في نظر الشرع وقال بعض الجمهور انه يجب الفعل في اول الوقت فان اخره
الى اخر الوقت صار قضاء وقال بعض الحنفية انه يجب في اخره فان قدمه كان نفلا والقرآن يكذبهما فقول الله الا انه
اوجب الصلوة في الزمان المحصور بين الدلوك والغسق فتخصيص الوجوب باول الوقت او باخره ترجيح من غير مرجح
وهو محال انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى القول بالواجب الموسع موافق لمذهب الشافعي بالدلائل المذكورة
في كتب اصولنا واقول اما ما استدل عليه عقلا ونقلا فباطل اما النقل فلا دلالة له على مدعاه لان اجماع المفسرين على ان الايجب
فيها صلوات الاوقات الاربعة سوى صلوة الفجر فهذا التحديد ليس للتوسيع بل لبيان الاوقات الاربعة واما الدليل العقلي
فلان امتناع الوقت مسلم وعدم جوازه [illegible] ما ذكر ممنوع قوله يمتنع ان يفعل العبد الصلوة في وقت لا ينفصل منها اما بالنسبة
اليه او الى غيره قلنا الامتناع ممنوع لانه يمكن ان يساوي الوقت المضيق في الوقت ثم فضل الفعل على الوقت المضيق ممنوع لا
التساوي وما ذكر ان من قال بوجوب الفعل في اول الوقت ومصيره بعده قضاء في اخر الوقت ومن قال من الحنفية بانه
نفلا خالف القرآن فقد علمت عدم دلالة النص على ما ذكره انتهى واقول اولا ان توضيح المقام ان المحققين من الاصوليين
اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون وقت الواجب انقص منه بحيث لا يسعه لاستلزامه التكليف بما لا يطاق وهو ممتنع
على الله تعالى واما ان يكون مساويا له ويقال له الواجب المضيق كصوم شهر رمضان ولا خلاف فيه واما ان يكون
اوسع منه ويقال له الواجب الموسع كالصلوات اليومية والنذور المطلقة وغيرها ففيه خلاف قال اهل الحق يجوز
عقلا ووقع شرعا واحتجوا عليه بالاية المذكورة وغيرها بان علموا ان الاوقات المذكورة اوسع من الصلوات المأمور
بها فيها قطعا ومعنى وجوب الفعل في الوقت الاوسع وجوبه في جزء منه على ان يكون المكلف مخيرا في ايقاعه
في اي جزء منه ولا يجوز له الترك في جميعها وحاصله ان له تركه فيه الى بدل منه يستحق العقاب كما في الواجب المخير
وبهذا يمتاز عن المندوب وان اشتركا في جواز الترك في الجملة وقال كثير من المخالفين لضيق مدركهم بالمنع عن الجواب
الموسع لزعمهم ان الوجوب ينافي توسعة الوقت فاختار بعضهم ان الصلوة اليومية واجبة في اول اوقاتها وايقاعها بعده
انما هو بطريق القضاء واختار بعضهم انها واجبة في اخر اوقاتها ولهذا يجوز ايقاعها قبله على وجه التقديم على الوقت

كما في تقديم الزكوة على وقت وجوبها ومنهم من قال باقي وجوبها في كل الاوقات معلق على حال المكلف في
آخرها فان بقي على صفة المكلفين كان الواقع في اول الوقت واجبا والا كان نافلة وفساد هذه الاقوال مما لا يخفى الا ان
تامل لا تتهد هذا فلنرجع الى ما اورده الناصب على المص قدس سره فنقول اما ما ذكره من ان الآية جمعت فيها صلوات
الاربعة الآخره فمدفوع بان تمام الآية اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر فتكون جامعة لصلوات
الاوقات الخمس فصلاتا دلوك الشمس الظهر والعصر وصلاتا غسق الليل الى انتصافه المغرب والعشاء والمراد بقرآن الفجر
صلوة الفجر من باب اضافة الشيء الى وقته كصلوة الجمعة وصلوة العيد وصلوة الكسوف وما اشبه ذلك وتوصيف الاسناد
انما كان زمان الفجر قليلا لم يضرب لغاية في الآية فافهم ولما ترك المص بعض الآية اختصارا اعتمادا على شهرة
الاستدلال بهذه الآية على المطلوب بالمذكور ومن العجب الذي ليس من الناصب بعجيب ان الاستدلال بهذه هو الدليل
المرضي للشافعية على ما اشار اليه الشارح العضد وصرح به صاحب التنقيح في حواشيه وهذا المعاند ينكرها
بها ويطعن في هذا الرد المردود بمجرد معاندة الشيعة واما ما ذكره في صدد منع الاستلزام بقوله لانه يمكن ان يشغل
والوقت الآخر فباطل لا يصلح للسندية لانه ان اراد امكان ذلك في نفس الامر وان لم يمكن المصلي ايقاع فعل الصلوة
في ذلك الزمان المساوي فمسلم لكنه لا يفيد وهو ظاهر وان اراد امكانه مع امكان ايقاع المصلي صلوته دائما في ذلك
الزمان المساوي فبطلانه ظاهر بما ذكره المص من تعذر ضبط اوقات الصلوة فانه اذا تعذر ذلك كما يشاهد من تردد
المصلي في دخول الوقت وعدمه امكن ان يترك الصلوة كلا وبعضا في الوقت المعين في الواقع المساوي لفعلها فلا
يأتي بالمامور به الا نادرا واتفاقا وقد علم بهذا ايضا ان منشأ ما اورده الناصب من الاكثر شدة العناد او التغافل
عما ذكره المص من تعذر ضبط وقت الصلوة قال المص رفع الله درجته البحث الثالث في الواجب على الكفاية ذهب الامامية
ومن تابعهم من الجمهور الى ان الواجب على الكفاية واجب على الجميع بمعنى انه اذا فعله البعض سقط عن الباقين لان
المقصود للشارع تحصيله كالجهاد الذي قصد به الشارع حراسة المسلمين فاذا حصل بالبعض سقط الوجوب عن
الآخرين وان لم يفعله احد اثم الجميع وقال بعض السنة انه واجب على واحد غير معين وهذا باطل بالضرورة فان تحقيق
الواجب وحكمه انه اذا فعل استحق فاعله الثواب فاذا ترك استحق تاركه العقاب والاثابة لواحد غير معين وعقابه
غير معين ممكن فلا يتحقق الوجوب انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان
الواجب على الكفاية واجب على الجميع واذا فعل البعض سقط عن الباقين بالدلائل المنقولة في كتب اصولنا وهو الحق
في هذا واستدل عليه بما هو صريح البطلان لان الذي يقول انه واجب على واحد غير معين من الامة في اصل قوله يرجع
الى الجميع من الامة فاذا فعله ذلك الواحد حصل له الثواب والاثابة لا يكون الا بعد الفعل فكيف يكون هذا الاثابة لو
احد غير معين لان الفعل عينه وبه استحق الثواب فعلم ان استدلاله على رد الحق باطل انتهى واقول فيه نظر اما اولا
فلان قوله الذي يقول انه واجب على واحد غير معين من الامة يرجع حاصل قوله الى الجميع من الامة مما لا محصل له لانه ان
اراد بقوله احد من الامة واحدا غير معين فصار كما كان فلتحاصل لبيان الحاصل وتكلف الارجاع وان اراد به احدا
ان يكون معينا ام لا كما يقتضيه سياق كلامه فهو مخالف لتقييد القائل بقوله غير معين فكيف يكون حاصله



الى الارادة الاتم واما ثانيا فلان قول المص الثاني واحد غير معين رد على القائل بعدم التعيين وكون الفعل معينا
لذلك الواحد لا وجه له لكان رداً ايضا على القائل كما قال المص على انه يمكن ان يكون قوله الثاني واحد غير معين مذكورا
استطرادا وتبعا لعدم دليله المذكور بالاصالة وهو عقاب واحد غير معين ويكون مناط الحكم بامتناع المجموع هو
الثاني دون الاول وهذا المعاند تغافل عن التعرض لاثبات امكان الثاني الذي هو مناط الحكم بالامتناع وتعرض لبيان
امكان الجزء الاول الذي لم يذكر الا بالتبع والحاصل انه اذا كان المامور به في الواجب على الكفاية واحدا غير معين
من المكلفين جميع المكلفين يلزم بمقتضى هذا المذهب عقاب بعض غير معين وهذا غير معقول ولا يتوجه عليه ما ذكره من انه
الجامع كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته البحث الرابع في الواجب المخير ذهبت الامامية الى امكانه والعقل دال عليه والسمع
دال على وقوعه فان التخيير مستبعد في الحكمة ايجاب شيء من محله على معنى انه اذا فعل واحدا منها خرج عن العهدة ولا يجوز له
الاخلال بالجميع ولا يجب عليه فعل الجميع والسمع دل عليه قوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك اوجب احدها لا
بعينه وحرم ترك الجميع ولم يوجب الجميع وقال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة ولم يوجب الجميع
بل اوجب واحدا منها لا بعينه ووافقهم على ذلك بعض الجمهور وقال بعضهم الجميع واجب وقال الآخرون منهم الواجب ما
يفعله المكلف وقال الآخرون منهم الواجب واحد معين ويسقط به وبالآخر والكل باطل اما الاول فلا اجماع على خلافه اذ
المقتضي للثواب فعل احدها فلا يكون الباقي واجبا لانه ينافي التخيير اذ ايجاب الجميع يستلزم عدم الخروج عن العهدة الا
بفعله فكيف يتحقق التخيير حينئذ واما الثاني فلاستلزامه اختلاف المكلفين فيه مع ان الاجماع واقع على تساوي جميع
المكلفين فيه ولانه ينافي التكليف ولان الوجوب سابق على الفعل فلا يتحقق بعده والا دار واما الثالث فلان الثلثة
متساوية في اصالة الوجوب وليس البعض بالتبعية والآخر بالاصالة اولى بالاجماع ولان المسقط للوجوب مساو
فيكون واجبا انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول واقوى الشافعي في اثبات الواجب المخير فانه مذهب الشافعي وما
ان العقل دال عليه فمن القول بالحسن العقلي وهو باطل فان هذا لا يوجد الا من الشرع كما بينا في علم اصول الدين
الثواب واما ما ذكره في رد مذهب من قال ان الجميع واجب لان المقتضي للثواب فعل احدها فلا يكون الباقي واجبا الا انه
ينافي التخيير انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلانا قد بينا سابقا ان القول بالحسن والقبح العقليين فمما يعلق
ذكره الناصب هناك فليتذكر ولو سلم فقد سبق من هذا الناصب في بحث وجوب النظر في معرفة الله تعالى التصريح
بالحسن والقبح العقلي بالمعاني التي لا نزاع فيها بين القوم حيث اورد على نفسه هناك بقوله لا يقال هذا الوجه الخامس
عين القول بالحسن والقبح العقليين وليس هذا مذهب الاشاعرة ومن تابعهم ثم اجاب بقوله لانا نقول ليس هذا من
الحسن والقبح الذي وقع فيهما المنازعة اصلا الى آخره فلم لا يجوز ان يكون مراد المص ههنا ايضا بقوله العقل دال عليه استحسان العقل
بالمعنى الذي لا نزاع فيه فالحاق البطلان باطل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان القائل بوجوب الجميع مع التخيير لا
يقول به مدفوع بان هذه المسئلة في جميع كتب الاصول معنونة بعنوان الواجب المخير قال ابن الحاجب في اصوله الامر
بواحد منهم من امور معينة كخصال الكفارة ويعرف بالواجب المخير مستقيم وقال بعض المعتزلة الواجب الجميع ويسقط

بفعل واحد الى آخره فلو كان القايل بذلك قايلا بالتخيير في الجملة لكان خلافه في هذه المسئلة لفظيا ايضا و
لكان حكمه باسقاط بفعل واحد باطلا محضا ولعله رأى في شرح العضدي عند ذكر ادلة المعتزلة في هذا المقام قوله
والمعتزلة في نفي التخيير وجوه ولم يعلم ان المراد من هذا النفي ما افتقد قال السيد قدس سره في حاشيته ان معناه نفي التخيير
على الوجه المذكور المختار عند الاشاعرة لا نفيه مطلقا كيف والادلة التي ذكر فيها من جانب الاشاعرة رد على المعتزلة والادلة
المذكورة من جانب المعتزلة مشتملة على اثباتهم التخيير مع انهم لو حملوا على الاول لما لا يتوجه حجة على المعتزلة لتفهيم التخيير
لا على الثاني ان المحافظة على التخيير في دليلكم بيان ما ذهبتم اليه من نفي التخيير **قال** المص رفع الله درجته البحث الخامس في
وجوب ما لا يتم الواجب الا به ذهبت الامامية وبعض الجمهور اليه والا لزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب المطلق عن
كونه واجبا لان المقدمة لو لم تكن واجبة جاز تركها وعلى تقدير الترك ان كان التكليف بالفعل باقيا لزم تكليف ما
لا يطاق لامتناع وقوع الفعل حال عدم شرطه وان لم يجب سقط الوجوب فخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا وذهب جماعة
من الجمهور الى خلاف ذلك فلزمهم ما قدمناه وان لا يجب التوصل الى الواجب مع الاجماع على وجوب التوصل الى الواجب
انتهى **و قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول وافق الشافعي في هذه المسئلة فذهب الشافعي الى ان مقدمة الواجب التي لا يتم
ولا يحصل الا بها فهي واجبة واستدل المخالف بالمقارنة بين الزكوة والاستطاعة في الحج فان الواجب وهو الحج والزكوة لا
يتمان الا بهما وتحصيل المال والاستطاعة ليس بواجب والجواب ان الزكوة قبل المال والحج قبل الاستطاعة ليسا بواجبين
ويتحقق الوجوب بعد حصولهما انتهى **واقول** مرحبا بالوفاق ورفع الشقاق لكن ذكره لدليل المخالف والجواب عنه تطويل
بخلاف المساق **قال** المص رفع الله درجته البحث السادس في امتناع اجتماع الوجوب والحرمة ذهبت الامامية ومن
تابعهم من الجمهور الى امتناع ان يكون الشيء الواحد واجبا وحراما من جهة واحدة والا لزم التكليف بالنقيضين و
هو محال وخالف في ذلك ابو هاشم حيث حرم القعود على من دخل دار غيره غصبا وحرم الخروج ايضا فلزم الجمع بين
الضدين وهو محال بالضرورة وخالف الكعبي من الجمهور ايضا فجوز ان يكون الشيء واجبا وحراما معا كالزنا واللواطة
وغيرهما وهو ضروري البطلان ايضا وكذلك يمتنع ان يكون الشيء الواحد واجبا من جهة اخرى مع تلازم الجهتين فلهذا ذهبت
الامامية الى صحة الصلوة في الدار المغصوبة وخالف فيه الجمهور الا من شذ منهم فجعلوها واجبة حراما ولزمهم ما قدمنا
من التكليف باجتماع النقيضين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي جواز اجتماع الوجوب والحرمة
في شيء واحد لكن من جهتين مختلفتين كالصلوة في المغصوبة فانه يجب فعل الصلوة من حيث انها مكتوبة مفروضة ويحرم الكون
على وجه الاستيلاء والفعل في الدار من جهة انها مغصوبة فالوجوب من جهة والحرمة من جهة اخرى كما بيناه فيما تقدم
وليس فيه تناقض لان التناقض يشترط فيه اتحاد الجهة كما هو معلوم من المنطق والعجب انه ذكر ان امتناع كون الشيء الواحد
واجبا وحراما من جهة واحدة وهو مذهب الخصم لانه التناقض وهذا ظاهر ثم ذكر انه مع اختلاف الجهة ايضا يلزم التناقض
ولا يتامل في شرايط التناقض وان من جملتها اتحاد الجهة واما ما ذكر من مذهب الكعبي انه يجوز ان يكون الشيء الواحد
واجبا وحراما ثم التمثيل بالزنا واللواطة فهكذا كان في النسخة والظاهر انه غلط لانه لا وجه لوجوب الزنا واللواطة ولا يبعد
ان يكون الصحيح التمثيل بالزنا واللواطة اذا اكره عليهما بالقتل ولا يظهر فيه الوجوب ايضا نعم التمثيل بشرب الخمر المخمص

بالقيمة



بالقيمة صحيح فانه واجب حرام ولكن الجهة فيهما مختلفة فلا يكون غير مذهب الشافعي **واقول** ان المص قدس سره لم
يدع ان ما لزم التناقض فيما له جهتان مختلفتان كما توهمه الناصب الجاهل على الشغب ورتب عليه ما يرتب على الحماقة وسوء
الادب بالجهاد والتعجب والعجب بل فيما له جهتان متلازمتان لا ينفكان كالحال في الصلوة في الدار المغصوبة كما ان
بيان ذلك ان ايجاب الفعل من جهة يقتضي جوازه من تلك الجهة وهو يقتضي جواز ما يلازمه وهو الذات من الجهة التي
لها كانت حرمتها لانه يجوز الملزوم مستلزم لتجويز لازمه اذ لا يعلم اللازم كما مر شأن الامر الملك هو الله سبحانه والحكيم
يقتضي عدم جوازه من تلك الجهة فيلزم اجتماع النقيضين من جهة واحدة وتفصيل الكلام في المرام ما ذكره المص في
النهاية حيث قال تعلق الامر والنهي ان لم يقتضيا لزم تكليف ما لا يطاق والخصم يسلم انه ليس من هذا الباب وان تغاير
فان تلازما كان كل منهما من ضروريات الآخر والامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به وبدون المحذور فهو كون
متعلق الامر والنهي واحدا وان تغايرا لم يتلازما جاز تعلقهما بهما معا اجماعا وهو غير صورة النزاع لا يقال يجوز انفكاك
احدهما عن الآخر في الحكم الا انهما في الصورة المعينة متلازمان لانا نقول فيكون المامور به في الصورة الخاصة
منهيا عنه وهو محال وانما الصلوة في الدار المغصوبة فانها باطلة والا لزم تكليف ما لا يطاق والتالي باطل
اجماعا الا عند من جوز التكليف بالمحال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الصلوة مركبة من امور احدها الحركة والسكون
وهما مشتركان في حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز وشغله وهذا الشغل منهي عنه فاحد اجزاء هذه الصلوة
منهي عنه فيستحيل ان يكون هذه الصلوة مامورا بها لاستلزام الامر بالمركب الامر باجزائه فيكون هذا الجزء مامورا
به منهيا عنه والصلوة والغصب وان تغايرا لكن مطلق شغل الحيز جزء ماهية الصلوة المعينة وهذا الشغل المعين
منهي عنه فجزء ماهية هذه الصلوة منهي عنه فهذه الصلوة لا يكون مامورا بها ولا نزاع فيه بل في هذه الصلوة المعينة
الحاصل انا انما ذهبنا الى بطلان الصلوة في الدار المغصوبة لان الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها التي من جملتها
الكون المخصوص الذي هو الحركة والسكون المعينان وهذا الكون منهي عنه فاحد اجزاء الصلوة منهي عنه مع الامر بالكل
المجموع والصلوة مطلقا وان انفكت عن الكون المعين الا ان الصلوة المعينة غير منفكة عنه والكلام انما هو في الامر
بالشخص وبهذا الاعتبار يظهر الفرق بين الصلوة في الدار المغصوبة والخياطة في المكان المنهي عنه فان الخياطة مما لم
يعتبر في العرف واللغة شيء من الكون المخصوص جزء له بل الخياطة غير التحول في الدار وكلا تلازم بينهما وكذا ظهر الفرق
بينها وبين الصلوة في الامكنة المكروهة اذا النهي عن الامكنة المكروهة نهي عن وصف منفك عن الصلوة كالتعريض
لنفار الابل في المعاطن والتعريض لخطر السيل في الوادي وشم الماء في الحمام وشبههما وهي امور خارجة عن الصلوة لازمة
لها فلا يكون الامر بها مشتملا على كراهتها او استحبابها بخلاف ما نحن فيه فان الصلوة عبارة عن الكون المخصوص كما عرفت
وهو منهي عنه في الدار المغصوبة فلهذا لا يصح فهذه دون تلك ولنعم ما قال ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال ان
النهي عن الصلوة في المكان المغصوب يقتضي تحريم الفعل واجتنابه والتاثيم بفعله فكيف يكون مطيعا بما هو عاص
ممتثلا بما هو محرم عليه متقربا بما يبعد به منه واما ما ذكره الناصب من غلط النسخة في تقرير مذهب الكعبي فيدل
على تركيبه في الاصول وجهالته بمذهب الاشعري في تجويز التكليف بالمحال وبالجملة فقد ذكر في كتب الاصول منها المختصر

لابن الحاجب ان من يجوز التكليف بالمحال يجوز كون الشيء الواحد واجبا حراما معا ويجوز ان يكون الكفر
المجوز من ذلك مع ان المثال الذي ذكره المص صحيح مطابق غاية الامر ان الحكم بالجمع بين وجوبي الزنا والمنع منه مثلا
لم يقع من الشارع فالحكم بغلط الشيخ غلط كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته البحث السابع في ان الكفار مخاطبون بالفروع
ذهبت الامامية وجماعة من الجمهور الى ان الكفار مخاطبون بالشرائع اصولها كما انهم مخاطبون بالايمان وذهب ابو حنيفة
الى انهم مخاطبون بالايمان لا غير وانهم غير مكلفين بشيء من الشرائع اصولها وفروعها وقد خالف في ذلك العقل والنقل
اما العقل فلان المقتضي لوجوب التكليف وهو الزجر عن فعل القبائح والبعث على فعل الطاعات واشتماله على اللطف
ثابت في حق الكافر كما هو ثابت في حق المسلم فيجب اشتراكهما في المعلول واما النقل فقوله تعالى فويل للمشركين الذين لا
يؤتون الزكوة ذمهم على ترك الزكوة وقوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى وقال الله تعالى ما سلككم في
سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين وقال الله تعالى
ومن يفعل ذلك يلق اثاما اشار الى ما تقدم من الشرك وقتل النفس والزنا ولانه لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في
التكليف لم يجب الصلوة على المحدث ولا قبل النية ولا اكبر قبل الله ولا اللام قبل الهمزة وذلك معلوم البطلان و
الاجماع ولزم ايضا ان لا يعصي احد ولا يفسق لان التكليف مشروط بالارادة والفاسق والعاصي لا يريدان الطاعة فلا
يكونان مكلفين بها فينتفي الفسق والعصيان والكفر وهو باطل بالاجماع انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول
هذه مسئلة اختلف فيها المجتهدون ولا بد من تحرير محل النزاع اولا فنقول المراد من تكليف الكافر بالشرائع ماذا فان اريد
به ان الشارع يامرهم ويدعوهم الى الشرائع فلا شك ان هذا مخصوص باصول الشرائع لا الفروع فان الشارع لم يحكم على الكافر
ان يصلي او يصوم قبل قبول الايمان والاعتقادات التي هي اصول الشرائع لان تحقق الصلوة والصوم قبل الايمان ممتنع
فهم مكلفون باصول الشرائع بهذا المعنى كما ذهب اليه ابو حنيفة وان اريد به انهم يعذبون في الآخرة بترك فروع الشرائع
كما يعذبون بترك اصولها فهذا مذهب الشافعي وعليه تحمل الآيات كما سياتي ولو كان مذهب الامامية ان الكافر
يقال له صل قبل قبول الايمان فهذا مذهب باطل لانه من باب التكليف بتحصيل المشروط بدون وجود الشرط
لان شرط صحة الصلوة هو الايمان واما ما ذكر ان ابا حنيفة خالف في ذلك العقل والنقل فجوابه اما قوله اما العقل فلان
المقتضي لوجوب التكليف وهو الزجر عن فعل القبائح والبعث على فعل الطاعات واشتماله على اللطف ثابت في حق الكافر
قلنا هذا مبني على الحسن والقبح العقلي وهما باطلان عندنا وايضا مبني على وجوب اللطف وهو ايضا باطل كما بينا في علم
الكلام قوله واما النقل فلان الآيات قلنا قد ذكرنا ان الآيات تفيد تعذيب الكفار في الآخرة بترك الفروع وهي تدل
ولا تدل على تكليفهم في الدنيا بالفروع قبل قبول الايمان انتهى واقول سخافة ما ذكره من التخصيص والايراد ظاهر جدا اما
قوله فان الشارع لم يحكم على الكافر ان يصلي ويصوم قبل قبول الايمان الى آخره فلانه تكذيب صريح لصرائح الآيات
وصريح مذهب الشافعي اما الاول فلان قوله تعالى ... ليس معناه الا ... وقوله اقيموا الصلوة واتوا
الزكوة ليس معناه الا صلوا وزكوا وهما عامان شاملان للكفار والتخصيص بالمؤمنين خلاف الاصل والظاهر ومن
الآيات الخصوص قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة اوعدهم على ترك الزكوة وهي من الفروع الشرعية وذلك دليل

وجوبها



وجوبها عليهم لانه لو لم يجب لم يترتب الوعيد على تركها وكذا الكلام في باقي ما ذكره المص من الآيات واما الثاني فلتصريح
القاضي البيضاوي في المنهاج بذلك حيث قال الكافر مكلف بالفروع خلافا للحنفية لنا ان الآيات الآمرة بالعبادة يتناولهم
الى آخره وهل معنى كون الآيات امرة الا انه يامرهم ويقول لهم صلوا وصوموا ونحوهما واصرح من ذلك عبارة الشارح العضد
حيث قال لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لكنه يجوز التكليف بالفعل وان لم يحصل شرطه شرعا خلافا
لاصحاب الرأي ولابي حامد الاسفرايني والمسئلة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع حال عدم
شرطها وهو الايمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان انتهى وبهذا يظهر بطلان ما ذكره من ان معنى تكليف الكفار
بالفروع انهم يعذبون في الآخرة بترك فروع الاعمال الى آخره فان كلام الشارح العضد صريح في ان التعذيب ثمرة ونتيجة التكليف
لا معنى التكليف نفسه والفرق بين معنى الشيء وثمرته وفائدته غير ظاهر فالناصب جاهل بمذهب امامه ايضا كما لا يخفى واما
ما ذكره من ان التكليف بتحصيل المشروط بدون وجود الشرط باطل فهو كلام على مقدمة قد استدل عليها المص بقوله ولانه لو كان
حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف لم يجب الصلوة على المحدث الى آخره والحاصل ان الايمان شرط لصحة العبادة لا للتكليف
بها فلا يمنع عدم الايمان التكليف بالعبادة بان يؤمن اولا ثم ياتي بالعبادة كما ان الطهارة شرط لصحة الصلوة فلا يمنع عدمها
التكليف بها وقد صرح بالدليل المذكور الشارح العضد ايضا حيث قال لنا انه لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف
بالفعل لم يجب صلوة على محدث ويجب التقدم بشرطها وهو الطهارة الى آخره وقال في الجواب عن بعض ادلة المخالف بان الكافر يمكنه الامتثال
في زمان الكفر بان يسلم ويفعل كالمحدث غاية الامر انه مع الكفر لا يمكن وذلك ضرورة شرط المحمول فهو لا ينافي الامكان الذاتي كما
نزيد في وقت عدم قيامه فانه ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه انتهى واما ما ذكره الناصب من ان ما استدل المص من الدليل العقلي مبني
على قاعدة الحسن والقبح العقليين ووجوب اللطف وانهما باطلان كما بينا في علم الكلام فمردود بانا اثبتنا هناك ...
انكارهما وانتفاء الدليل عليهما بوجه ... ان الناصب ... العقل ... من اللطف على ان الدليل العقلي المذكور ...
ما حكم به العقل من المنشأ ... من المعاني الخارجة عن محل النزاع كما ترى واما ما ذكره اخيرا من ان الآيات تفيد تعذيب الكفار
في الآخرة بترك الفروع ولا تدل على تكليفهم بالفروع في الدنيا قبل الايمان فهو مدفوع بانه اذا لم يكونوا مكلفين في الدنيا بها لا
يعذبون بتركها كما ان المسلمين لا يعذبون بترك صلوة سادسة مثلا لعدم تكليفهم الله تعالى بها في الدنيا تامل قال المص رفع الله درجته
البحث الثامن في انقطاع التكليف حال الحدوث وتقدمه عليه ذهبت الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى ان التكليف بالفعل ينقطع
حال حدوثه لانه يكون واجبا لانه حالة الحصول فلو كان مكلفا به لزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو محال واما تقدمه
على الفعل فقد ذهب اليه الامامية والمعتزلة ايضا لانه انما يكون مكلفا حال القدرة وهي متقدمة على الفعل والا لزم التكليف بما لا يطاق
او الواجب بتحصيل الحاصل والكل محال ولانه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاقة فلا تكليف
عندهم فلا عصيان وهو باطل بالاجماع والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء والمسلمين فقالوا في الاول ان التكليف لا ينقطع
حال الفعل وقالوا في الثاني ان التكليف لا يتقدم على الفعل ولزمهم ما تقدم من المحال انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى
اقول مذهب الشيخ الاشعري ان القدرة مع الفعل لا قبله فعلى هذا التكليف حال الفعل لا قبله لان التكليف ...
من غير القدرة على الفعل فلا يكون القدرة ولا التكليف قبل الفعل وقد بينا هذا في علم الكلام بيانا شافيا وذكرنا ...

في هذه المسئلة ثم لما كثر الكلام او صعب علينا الكلام فنقول ما ذكر ان التكليف بالفعل منقطع حال الحدوث لانه ح يكون
واجبا لانه حال الحصول فلو كان مكلفا به لزم التكليف بتحصيل الحاصل فالجواب عنه ان هذا من باب تحصيل الحاصل
بهذا التحصيل وهذا ليس ممتنعا لان الفعل يحصل بالتحصيل الذي حصل عليه القدرة حال الفعل واما ما ذكر من وجوب
تقدم القدرة على الفعل فجوابه من الشارح فيكفيك ما يستدل به واما قوله لانه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان
حال العصيان لا الطاعة فالجواب عنه ان كون الشئ مقدورا الذي هو شرط التكليف عند الاشاعرة ان يكون ذلك الشئ متعلق القدرة
او يكون ضده متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الطاعة فانه وان لم يكن مقدورا قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده وهو
العصيان مقدور والحاصل ان العصيان او ضده مقدور المكلف وهو متلبس باحدهما فالمتلبس بالعصيان بواسطة حصول
شرط التكليف فلا يلزم محال التكليف واقول قد بينا سابقا ان بيان ذلك في طيل وان ما ذكره من المحاكمة محكم باطل واما ما ذكره
من الجواب بان هذا من باب تحصيل الحاصل بهذا التحصيل الى آخره فهو [illegible] اخذه من كلام الفاضل التفتازاني في هذا المقام من
حاشيته على شرح العضدي حيث قال الشارح وان اراد الاشعري ان تنجز التكليف باق بعد فهو باطل لانه تكليف بغير الممكن
لانه تكليف بايجاد الموجود لا بايجاد سابق لا يرجى حاصل هذا الايجاد والتحقيق انه لا يتوجه شئ مما اورده الذاهب
على عبارة المصنف ولا ما اورده الفاضل على عبارة الشارح العضد والذي يتوجه ذلك لو جعل ضمير هو في قولهما وهو محال راجعا
الى التحصيل والايجاد اما لو جعل راجعا الى التكليف كما نبه عليه الابهري فلا لان حاصل الكلام ح ان التكليف طلب والطلب
يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب كما تقرر فطلب تحصيل الحاصل وايجاد الموجود محال وان كان وجوده وحصوله بهذا
الايجاد والتحصيل واما ما ذكره بقوله فالجواب عنه ان كون الشئ مقدورا الى آخره فهو كلام واه لا يحصل له اصلا ولم يحصل
لمعناه محصلا فهو في صدد الاستفادة نعم قد اجاب بعض [illegible] ما في شرح المواقف وشرح التجريد بما حاصله انا سلمنا ان
لا يتعلق الا بمقدور لكن لا يلزم ان يكون المكلف به مقدورا حال التكليف فلا يلزم عدم العصيان ودفعه شارح التجريد
بان عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فلا لاثبات الامتثال وقد يقرر الجواب بانا سلمنا ان
القدرة شرط التكليف لكن يمتنع انه يجب تحققها زمان ايقاع المكلف به لا زمان وجود التكليف مثلا يجوز تكليف زيد
في الليل بايقاع الصوم في نهاره فالتكليف في الليل ولا قدرة فيه بل القدرة انما هي في النهار ويرد على التقريرين انه يلزم منه
ان لا يكون الكافر مكلفا بايقاع الايمان في جميع اوقات كثيرة كما بين زمان وجود التكليف وايقاع الايمان بل كان له ان يؤخر
الايمان بالايمان الى حين [illegible] وهذا مخالف للاجماع فتامل قال المصنف رفع الله درجته المبحث التاسع في امتناع التكليف بالمحال
ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى امتناعه ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فلانه قبيح عقلا والاشعري [illegible]
التكليف لانه اذا جاز التكليف بالمحال جاز ان يكلف العبد الفعل وان يكلفه الترك فلا يكون مكلفا بالفعل وغير ذلك من
الادلة وقد سبقت واما النقل فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وغير ذلك من الآيات الكثيرة وقد سبق جميع ذلك
وخالفت الاشاعرة المعقول والمنقول في ذلك وقالوا ان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال وبما لا يطاق لان كل ما ثبت في
سواء كان طاعة او معصية او خيرا او شرا او غير ذلك فانه من فعله تعالى لا يمكن اجتماع القادرين على الفعل الواحد
تعالى كلف العبد فلم يكن مكلفا بفعل نفسه وهو محال فيكون قد كلف بالمحال [illegible]

فانه



فانه يلزم منه تكذيب الله تعالى وهو كفر وبقايا مباحث التكليف سبقت انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول
قد سبق هذا المبحث في قسم علم الكلام وتبيين حقيقة كلام الاشاعرة فيه وان ما لا يطاق ثلثة اقسام قسم يجب القول به
وهو ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه مع التكليف به كايمان ابي لهب والثاني المحالات العقلية والتكليف بها محال والثالث
المحالات العادية والتكليف بها جائز لكن غير واقع في الشرع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ذكر انهم يقولون
بان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال لان الكل فعل الله على مذهبهم والتكليف بفعل الغير محال فقد عرفت جوابه وان الخلق غير
الفعل والعباد مكلفون بما يباشرون من الافعال المخلوقة من الله تعالى انتهى واقول قد مر ان كلام الاشعري في جواز تكليف
المحال مطلق وان ما ذكره الناصب من التقسيم السقيم وتخصيص محل النزاع ببعض الاقسام مما اخترعه بعض المتأخرين لدفع
الشناعة والملام وقد احيلت في ذلك ما نقلناه سابقا من كلام العلامة الشيرازي في شرحه لاصول ابن الحاجب وما ذكره
الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكر مذهب الاشعري حيث قال والتكليف بما لا يطاق جائز عنده للعلة التي ذكرنا من ان
الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يبقى زمانين ففي حال التكليف لا يكون المكلف قط قادرا انتهى على ان القسم الاول
الذي اوجب القول به محال عقلي ايضا غايته ان لا يكون ممتنعا بالذات بل بالغير وتوضيحه ان ما كلف به ابو لهب في
المثال المذكور هو ايجاد فعل الايمان بالقدرة والاختيار فاذا لم يكن الفعل مقدورا لاخباره تعالى بعدم وقوعه كان
التكليف به تكليفا بالمحال لانه تكليف بايجاده وايجاده مستلزم لجواز الجهل عليه تعالى وجواز جهله تعالى محال والمراد
ثم وقوع اخبار الله تعالى بعدم ايمان ابي لهب حتى يكون تكليفه بالايمان تكليفا بالمحال والوعيد بانه سيصلى نارا لا يدل
على ان ذلك لعدم ايمانه وتصديقه للنبي صلى الله عليه وآله لامكان تعذيب المسلم كالفاسق ولو سلم ذلك قلنا ان تعذيبه انه
سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه لكن يمنع ان ابا لهب وابنه الذي كلفوا بتصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم في جميع ما
به من علم تصديقهم بنبوته لجوازه [illegible] لغفلتهم او نحو [illegible] بعد التكليف لكن لا يلزم تكليفهم بتصديق ذلك
الخبر عينا اذ من الايمان ما يكفي التصديق به جملة واما ما ذكره في اصلاح القول بان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال
من ان الخلق غير الفعل الى آخره ففيه ان هذا الفرق على تقدير تسليم صحته انما ينفع في دليلهم المذكور على ما صرح به من
التكاليف باجمعها تكليف بالمحال لا في اصل مدعاهم [illegible] هنا اعتراضنا انما هو عليهم حيث عدلوا في اختيار مطلب
فاسد بدليل فاسد لا اعتراضنا على الدليل فقط [illegible] قد نقل الشارح العضدي في شرحهم بتعميم ذلك بان التعميم مخالف للاجماع
لمن ان دعوى الاجماع في ذلك ستعرف من مواضع الاجماع على خلافة ابي بكر ولو كان امثال هذه الاجماعات حجة [illegible]
المذكور مخالفة الاجماع الذي نقله من تقدم عليه من شارحي اصول ابن الحاجب وان مدرك الاحكام اما العقل او الشرع حيث
اجاب عنه محقق الحنفية [illegible] بانه يجوز ان يكون المدرك العرف او العادة او غيرهما وايضا على تقدير ثبوت الاجماع لا
يستبعد من الجاهل الذي [illegible] الاتفاق من الاقوال الشنيعة المخالفة للكتاب والسنة جهلة بالاجماع [illegible]
تعمدا وهذا كثير في الحنفية كما عرفت ذلك قال المصنف رفع الله درجته الفصل الثالث في الادلة وفيه مباحث الاول الكتاب العزيز
انما يصح التمسك بالكتاب عند الامامية ومن تبعهم من المعتزلة ولا يتاتى على مذهب الاشاعرة لان الكلام عندهم قائم بذاته
تعالى وفي هذا الكتاب حكاية عنه [illegible] وقوع المفاسد منه تعالى فلا يمكنهم الحكم بصدق هذا القرآن [illegible]

والمعتزلة فان المفسدة منه محال فلا يشك في ذلك وعندنا ان الكلام هو الحروف والاصوات القائمة بالاجسام وقد
انزل الله تعالى بها ما ليس ظاهرا انها الا مع قرينة تدل عليه واتفقت الامامية وطائفة كثيرة من الجمهور على ان البسملة
آية من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة فنفاها آية من القرآن وكابر النقل المتواتر فلذلك من العجب انكار ابي حنيفة
انها من القرآن ويقرؤها في صلاته ويحتج بان المنقول آحادا وتمسك بربع انه خطأ لان الناقل لم ينقله حديثا عن رسول
الله صلى الله عليه وآله وانما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر فغيره ليس منه انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول ما ذكره
الاشاعرة لا يصح لهم التمسك بالكتاب لان الكلام قائم بذات الله تعالى وهذا الكتاب حكاية عنه فاجهل بمعرفة المذهب فانهم
يقولون ما بين الدفتين كلام الله تعالى وهو الدال على الصفة القديمة والمدلول هو الصفة القديمة ويجوز للدال والمدلول
يكون كلاما لكن الاصل في الكلام المدلول هذا هو المذهب فلا يصح لهم التمسك بالكتاب ثم نحن نعكس عليهم هذا الكتاب
فنقول لا يصح للمعتزلة ومن تابعهم التمسك بالكتاب لان كلام الله تعالى عندهم الاصوات والحروف التي يخلقها
تعالى في جسم من الاجسام فيكون الكلام عرضا لان الاصوات والحروف اعراض والعرض لا ينتقل بالخلاف فالاصوات
والحروف التي هي الكلام الذي خلقه الله في اللوح المحفوظ او في جبرئيل وغيره هو كلام الله تعالى فنحن اذا تكلمنا بالقرآن وقرأنا
فاما ان يكون اصواتنا وحروفنا الخارجة من مخارجنا مخلوقة لله تعالى ولا قادة قالوا هي مخلوقة لنا فلا يكون كلام الله تعالى
البتة لان تعريف كلام الله تعالى … الاصوات والحروف التي يخلقها الله تعالى في جسم من الاجسام … وان
كان حروفنا واصواتنا عند قراءة القرآن مخلوقة لله تعالى فاعترفوا بان بعض افعال العبد مخلوقة لله تعالى فيتم الثواب … ثم
القول بان العبد خالق بعض افعاله الاختيارية فانظروا الآن … هذه حكاية من تلك الحروف والاصوات التي خلقها
الله تعالى في جبرئيل او اللوح المحفوظ وهذا عين انعكاس المحذور اليهم واما ما ذكره في البسملة فمذهب الشافعي انها
جزء من القرآن في صدر كل سورة فهو يوافق الشافعي في هذا واما ما اعترض على ابي حنيفة بانه نفى كون البسملة من القرآن
فهذا باطل لانه لم ينف كونها في سورة النمل من القرآن والكلام في انها جزء من كل سورة في صدرها فلا تذهب …
الى انها جزء من كل سورة في صدرها للاحاديث الدالة على هذا واما ما ذكر ان ابا حنيفة كابر النقل المتواتر فهذا كذب
باطل وان النقل في هذا لم يتواتر وقد علمت قبل هذا ان الحديث المتواتر اقل من القليل واما التعجب من انكار ابي حنيفة
والاحتجاج بان كونه من القرآن من خبر الآحاد لان الناقل لم ينقله حديثا وانما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر فهذا يجب
ان يتعجب منه فان ابا حنيفة يقول كونها آية من القرآن في صدر كل سورة وانها ليست مذكورة للتبرك والتيمن ثابت
بالآحاد … ما يكون مكتوبا في المصحف يكون متواترا انه من القرآن لا ترى ان لفظة آمين مكتوب فيها بين …
وليس من القرآن والاحاديث الدالة على كونها من القرآن خبر الآحاد فكيف يصح ان يقال ان الراوي انما نقله قرآنا
والقرآن هو المتواتر فتامل فان اشتباه محصلت انتهى واقول يرد عليه اولا ان مذهب الاشاعرة انه يجوز للدال والمدلول
يكون كلاما ليس بصحيح ولعل القول بالتركيب من مخترعات بعض المتأخرين الذين رأوا اصطلاح المفاسد … الائمة من اهل
المذهب كيف وقد نقل الفاضل الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل مذهب الاشعري بما يوافق كلام المصنف قدس سره
حيث قال الكلام عند الاشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة بل العبارة دالة عليه من الانسان فالمتكلم عنده من قام به

مجموع الدال والمدلول الكلام

فاعترفوا

تواترا

٢٩١

الكلام النفسي وعند غيره من قام به … ايضا استشهادهم في ذلك بما روي من قول الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا والثاني ان ما ذكره من عكس دليل المصنف وقلبه عليه قلب مموه لا يروج على ناقد بصير وذلك لان المصنف لم يستدل على عدم
التمسك بالكتاب على مذهب الاشاعرة بمجرد ما قالوا ان الكلام قائم بذات الله تعالى وان هذا الكتاب حكاية عنه بل بضم معه
تجويزهم صدور المفاسد عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وحاصل استدلاله ان الاشاعرة ذهبوا الى ان الكلام الحقيقي قائم بذاته
تعالى غير صادر عنه والصادر عنه هو الكلام اللفظي الذي هو حكاية عنه وذهبوا ايضا الى جواز صدور المفاسد عنه تعالى فيلزم
من المقدمتين جواز ان يكون الكلام اللفظي مفسدة صادرة من الله تعالى فلا يمكنهم التمسك به لقيام احتمال المفسدة نعم
كان يتجه نقضهم امتناع التمسك على مجرد ان هذا القرآن ليس قائما به تعالى بل حكاية عنه لامكن ترويج القلب وليس فليس كما
لا يخفى على من له قلب او القى السمع وهو شهيد وثالثا ان ما ذكره في دفع اعتراض المصنف عن ابي حنيفة بانه لم ينف كونها في سورة
النمل من القرآن الى آخره مناقشة لفظية ركيكة لا يليق صدورها الا عن صاحب البضاعة المزجاة من العلم والفهم فان المصنف
قد قال قبل ذلك اتفقت الامامية وطائفة كثيرة من الجمهور على ان البسملة آية من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة اي في كون
البسملة آية من كل سورة فاذا قال بعد ذلك ان ابا حنيفة نفى كون البسملة آية من القرآن علم بمعونة السابق ان مراد المصنف
كون البسملة آية من القرآن في كل سورة فلا يتوجه عليه انه لم ينف كونها في سورة النمل من القرآن … لعل … المصنف
لما ذكره … قوله بعد ذلك ومن العجب انكار ابي حنيفة انه من القرآن ولا يقرؤها في صلوته الى آخره … ان المراد
انه لا يقرأ البسملة في الجملة والسورة التي يقرؤها في الصلاة لا انه لا يقرأها في سورة النمل ايضا والمناقشة في العبارة مع ظهور
المراد لا يليق بالمحصلين ورابعا ان ما ذكره من ان النقل لم يتواتر في هذا وانه ذكر قبل هذا ان الحديث المتواتر اقل من
القليل ففيه ما سبق منا من ان الحديث المتواتر لفظا معنى قليل واما المتواتر معنى فكثير على ان كلام المصنف في تواتر القرآن
لا في تواتر الحديث فافهم وخامسا ان ما ذكره من ان الاحاديث الدالة على كون البسملة من القرآن خبر الآحاد فكيف يصح ان يقال
ان الراوي انما نقله قرآنا الى آخره ناش عن سوء فهمه كلام المصنف اذ من البين ان المصنف لم يرد بقوله ان الناقل لم ينقله حديثا
عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه لم ينقل آية البسملة زاعما انه حديث رسول الله صلى الله عليه وآله في خصوص تلك الآية …
… ان يقال ان ذلك الحديث من اخبار الآحاد بل نقله قرآنا اي كما نقل سائر القرآن والقرآن هو المتواتر فغيره …
المتواتر ليس منه والحمد لله انه لو علم الناصب هذه المرتبة من العرفان فهمه وقصور باعه لبكت عليه …
ذلك قبل رضاعه قال المصنف رفع الله درجته البحث الثاني في ان اجماع اهل المدينة ليس بحجة لان المواضع لا مدخل لها في الصدق
والكذب ولهذا المعتبر العدالة وعدمها فيهما وقال مالك انه حجة وهو خطأ للعلم الضروري بان البقاع لا مدخل لها في
تصديق الرجال وقد قال الله تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق وقال الله تعالى فما للذين كفروا قبلك مهطعين عن اليمين
وعن الشمال عزين ومنهم من يلمزك في الصدقات الى غير ذلك من الآيات الكثيرة الدالة على وقوع الذنب منهم انتهى قال الناصب
خفضه الله تعالى اقول واتفق الشافعي ان اجماع اهل المدينة اذا لم يوافقهم غيرهم ليس بحجة بل الحجة اجماع اهل الحل والعقد سواء
كانوا في المدينة او غيرها وذهب مالك الى ان اجماع اهل المدينة حجة لا لخصوصية ارض المدينة بل لان الاجماع الحجة عنده
اجماع اهل العصر الاول وهم كانوا يسكنون في المدينة فالنزاع لفظي لان الشافعي لم ينكر كون اهل الحل والعقد كانوا في العصر الاول

وحاصل

في المدينة ومالك لم يقل بان خصوصية الارض مدخل لها في الاجماع واذا علمت هذا عرفت ان كل ما استدل به من
الآيات على ان اجماع اهل المدينة ليس بحجة لا يدل على المطلوب لان كون بعض المنافقين في المدينة لا يمنع وجود اهل
الحل والعقد الذين ينعقد بهم الاجماع في المدينة انتهى واقول فساد ما سرده من المقدمات ظاهرة جدا اما قوله لاهل
العصر الاول لكانوا يوجدون في المدينة الخ فمدخول بان المراد باهل العصر الاول المعتبر اجماعهم اهل العصر المتأخر عن زمان
النبي صلى الله عليه وآله اذ لا اجماع في زمانه صلى الله عليه وآله ولا ريب في ان اهل الحل والعقد من الصحابة والتابعين
قد تفرقوا في الامصار بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله ~~ولا ريب في ان اهل الحل والعقد من الصحابة والتابعين~~
وقبل وجود مالك بسنين كثيرة فكيف يقال باجتماعهم في ذلك العصر في المدينة اما سمعت ما قاله الفخر الدين
الرازي في المحصول من قوله والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون
قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل انتهى واما قوله ان مالك لم يقل بحجية الاجماع بخصوصية ارض المدينة
وانه لا مدخل لها في الاجماع فمما يكذبه ما اشتهر من استدلال مالك على ذلك بقوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها قال
القاضي البيضاوي في المنهاج قال مالك اجماع اهل المدينة حجة لقوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها وهو ضعيف انتهى
وهذا الاستدلال مذكور في اصول ابن الحاجب وغيره من الكتب الاصولية وهذا صريح في مدخلية خصوصية ارض المدينة
عنده وهذا منع لهم وعارضته بقوله تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق الى غير ذلك من الآيات فعلم ان ما ذكره
الناصب العاجز القاصر من ان التابع لتقريرات مالك لم يذكر عدم مدخلية الارض كذب وافتراء اراد بكتمه التمويه عن
الارشاد والله الموفق للسداد قال المصنف رفع الله درجته واما اجماع العترة فانه حق خلافا للجمهور لان الله تعالى اذهب عنهم
الرجس فقال تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاكد بتقديم لفظ انما وباللام في
بالاختصاص على صيغة [illegible] وبقوله تعالى ويطهركم وبقوله تطهيرا وما [illegible] حيث لم يجعلوا الاجماع
نزههم الله تعالى من الخطاء والخطاء لغلط والزلل وتولى الغسل وجعلهم رداء النبي صلى الله عليه وآله في استجابة الدعاء
يوم المباهلة وخصهم بالخمس وغير ذلك من الفضائل الجمة حجة وقد روى صاحب الجمع بين الصحاح الستة ان قوله تعالى
كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله الى قوله ان الله عنده اجر عظيم نزل في علي عليه السلام [illegible]
قوله انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي ولا شك ان قول هارون حجة فكذا قول من ساواه في المنزلة
وفي مسند احمد بن حنبل لاعطين الراية غدا الى رجل يحبه الله تعالى ورسوله ويحب الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله له
التابع محبة الله تعالى مع انتفاء المعصية منه وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وآله الصديقون ثلاثة حبيب بن موسى
النجار وهو مؤمن آل ياسين وحزقيل مؤمن آل فرعون وعلي بن ابي طالب الثالث وهو افضلهم فكيف يكون صديقا
ولا يحتج بقوله هذا من اعرف الاشياء وفي قوله في خبر الطائر اللهم ائتني باحب الناس اليك ياكل معي [illegible] على عليه السلام
الجمع بين الصحاح الستة انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول الحجة ما يكون من الشارع اما قوله او فعله او تقريره
صاحب الشرع هو الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله فصاحب الشرع انما جعل الحجة يكون حجة ولا مدخل للصدق المحض ولا
عصمة من الكذب والذنوب والفضائل [illegible] لكون قوله حجة فعلى هذا يكون قول الله تعالى حجة لانه صاحب الشرع

تمام



وقول رسول الله صلى الله عليه وآله او فعله او تقريره يكون حجة لانه ايضا صاحب الشرع واما قول غيرهما فلا يكون حجة
الا ان يقول الله ورسوله ان قوله حجة فالاجماع حجة لان الله تعالى جعل اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا لدخول النار فالامر
باتباع سبيل المؤمنين واقع من الله تعالى والاجماع سبيل المؤمنين فيكون اتباع الاجماع واجبا فيكون حجة واما القياس فلقوله
فاعتبروا يا اولي الابصار والقياس هو الاعتبار في الاحكام الفرعية فيكون حجة لانه مامور به واما غير هذه الادلة الاربعة فما
ثبت ان الله تعالى ورسوله جعلاه حجة فهو ليس بحجة بقي ما ذكر ان اجماع العترة حجة ماذا اراد من العترة فان اراد به عليا
كما يدل عليه فهو احد من العترة ومن اكابر الصحابة وعلمائهم ومن اعاظم الخلفاء وقوله في الاجماع حجة لانه من اهل الحل والعقد
والعصمة وطهارة وفضائله [illegible] كلها مسلمة [illegible] معتبر وما يكون [illegible] قوله اذا خالفه جمهور الصحابة فليس بحجة
[illegible] تعالى وقول رسوله لانه ليس صاحب الشرع ولا قال فيه صاحب الشرع ان قوله حجة فكيف يكون
حجة وما استدل به من كونه معصوما او واجب التصديق لصدقه والجزم بعدم كذبه كلها من فضائله فلا يقتضي ان يكون
قوله حجة لما ذكرنا ان الحجة قول صاحب الشرع او من قال فيه صاحب الشرع ان قوله حجة واما من وجهة كونه صحابيا او خليفة
يكون قوله من الدلائل الغير المتفق عليها فان بعضهم ذهبوا الى ان قول الصحابي حجة كما هو مذكور في بعض الكتب واما
غيره من العترة فعدم كون قولهم حجة فبالطريق الاولى فاجماع العترة لا يكون حجة وان كانوا صادقين وان سلمنا انهم
معصومون [illegible] واما ما ذكر انه بمنزلة هرون وقول هرون حجة فنقول [illegible] في النبوة لانه استخلفه [illegible] وكون
قول هرون حجة لنبوته وهذا [illegible] وما ذكره وسيذكره من فضائله وفضائل العترة لا يثبت مدعاه وهو كون قولهم
حجة انتهى واقول فيه فساد وفساد من وجوه اما [illegible] قوله الحجة ما يكون من الشارع [illegible] ولا مدخل للصدق المحض
ولا العصمة من الكذب والذنوب [illegible] فلان الحجة وان كانت فيما يكون من الشارع لكن الاتصاف بالعصمة [illegible]
العلم جعل قول الشارع حجة ولهذا ترى العلم والصدق من الصفات الحقيقية للواجب تعالى واجمع اهل الملل والشرائع
كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب في دعوى الرسالة وجميع ما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق كما ذكر في
المواقف وقال القاضي البيضاوي في كتاب المصباح [illegible] وهو ان الانبياء حجج الله تعالى على خلقه فانهم [illegible]
[illegible] قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل والحجة انما يلزم بقول من يوثق به ويعتمد عليه وهذا
انما يكون لو كان حال التبليغ طاهرا من الكدورات النفسانية منزها عن الظلمات [illegible]
واكثر ادلة حجية الاجماع من قوله تعالى جعلناكم امة وسطا اي عدلا وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطاء الى غير ذلك صريح في
ان المناط في الحجية هو العصمة عن الخطاء فظهر بطلان ما ذكره الناصب المعاند من انه لا مدخل للصدق المحض ولا العصمة من الكذب
في كون قوله حجة واما اشتراط العلم فظاهر ويدل عليه قوله تعالى [illegible] ولو تنزلنا عن ذلك نقول ان صاحب
الشرع جعلهم حجة واقوالهم وافعالهم مطاعة بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم الآية والمراد باولي
الامر ائمة الحق كما صرح به صاحب الكشاف بل المعصومين كما اعترف به فخر الدين الرازي امام الناصب في هذا المقام من
تفسيره الكبير حيث قال ان الله تعالى امر بطاعتهم على سبيل الجزم فوجب ان يكون معصوما لانه لو احتمل اقدامه على الخطاء
الخطاء منهي عنه لزم اجتماع الامر والنهي في الفعل الواحد وانه محال ثم ان ذلك المعصوم اما مجموع الامة او بعضها على

وغيره

الشيعة من ان المراد بهم الائمة المعصومون او على ما زعم بعضهم انهم الخلفاء الراشدون الى آخر المقال وهذا
ايضا حجة قاطعة ولمة لانف الناصب كما لا يخفى ولو تنزلنا عن هذا ايضا نقول لعل المص قدس سره بنى فيما ذكره
هيهنا على قاعدة عوّل عليها الخصم وقرّبها الشارح العضد في اثبات حجية اجماع اهل المدينة وهي قضاء العادة بامتناع
اجماعهم عن غير راجح فان تلك القاعدة اولى بالاستعمال في اجتماع العترة المعصومين من اهل البيت عليهم السلم كما لا
يخفى ومع يكون مقصود الاصل من ذكر الاية اثبات العصمة ويلزمه كونهم اقوى مرتبة من غيرهم وكذا المراد من ذكر
الاحاديث اثبات رجحان مرتبتهم على غيرهم فان حديث المنزلة مثلا يدل على ان مرتبة هرون ع كان اقوى من مرتبة
غيره من اصحاب موسى عليه السلم فيكون مرتبة علي عليه السلم اقوى من مرتبة غيره من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله واذا ثبت عصمة
اهل البيت ورجحان مرتبتهم كان اتفاقهم من راجح وامتنع ان يكون متمسك غيرهم ارجح من متمسكهم وانهم مع
عصمتهم وعلو مرتبتهم في العلم والفضل وشدة اهتمامهم الوضع المحفوظ كما قرره الشيخ ابن حجر في شرح صحيح البخاري يمتنع ان
لم يطلعوا على ما اطلع عليه من هو ادون مرتبة بمراتب كثيرة وقد مر في الامثال السائرة ان اهل البيت ادرى بما في
البيت فافهم وقال القاضي نظام الدين الاصفهاني انه في شرح المنهاج بعد نسبته ما ذكره فخر الدين الرازي في
هذا المقام ردا على حجة الشيعة الى التعصب واقول لا شك ان اهل البيت في مهبط الوحي والنبي صلى الله عليه وآله
كان مدة حياته مهتما بتربيتهم وارشادهم غاية الاهتمام فكل ما قالوا به واتفقوا عليه يكون اقرب الى الحق والصواب
ابعد عن الخطاء والفساد وهذا المقدار كاف في افادة المراد انتهى واما قوله ان المص اراد من العترة علي عليه السلم
ففساده ظاهر لما فيه من الاعراض عن صريح لفظ الاجماع ولفظ العترة الظاهر في انه ليس علي عليه السلم واحدا من العترة وبعض الحجج
منها ان الحق وان كان هو حجية قول واحد منهم بانفراده لكن المص قدس سره جعل المسئلة هيهنا حجية اجماع
العترة تقربا الى قبول المخالف المنصف وظاهر ان الاجماع لا يتحقق بواحد فارادة علي عليه السلم من كلام المص يكون خارجا
عن قانون الدلالة كما لا يخفى واما ما ذكره من ان دلالة آية التطهير فبطلانه اظهر من ان يخفى لظهور ان الدليل الاول وهو آية
التطهير لا يختص بعلي عليه السلم بل هو شامل لغيره من اهل البيت عليهم السلم والاية الاخرى وبعض الاحاديث المذكورة كحديث
الجمع بين الصحاح والجمع بين الصحيحين مخصوصة بعلي عليه السلم وبعضها كحديث الخوارزمي وحديث احمد وحديث الخوارزمي
وحديث الزمخشري شامل للكل فاين الدلالة على ان المراد بالعترة خصوص علي عليه السلم ولقد احتال الناصب المحيل في افراز
الاحاديث الخاصة والعامة معا ويمكن انه لما اورد تلك الاحاديث الخاصة وانقطع نظره عن الاحاديث العامة هناك توهم
عدمها كما يروى ما يشبه ذلك من حماقات بعض اهل قزوين من انه امر البناء ان يبني له بيتا مشتملا على صفات اربع
فلما تم البناء جلس في صفة وقطع النظر عنها لشغله بها وعن البواقي فكانت ثلثة فاعترض على البناء بانه جعل الاربعة
ثلثة نعوذ بالله من الغباوة والخذلان قال المص رفع الله درجته ومن كتاب الخوارزمي عن عبد الله بن عباس قال كنا عند
النبي صلى الله عليه وآله اذ فاطمة عليها السلم قد اقبلت تبكي فقال لها النبي صلى الله عليه وآله ما يبكيك يا فاطمة قالت يا
ابت ان الحسن والحسين قد خرجا او ذهبا منذ اليوم وقد طلبتهما ولا ادري اين ذهبا وان عليا يمشي على الدالية منذ
خمسة ايام يسقي البستان وان طلبتهما في منازلك فما احسست لهما اثرا واذا ابو بكر فقال يا ابا بكر ثم فاطلب قرة





عيني ثم قال يا عمر ثم فاطلبهما يا سلمان يا ابا ذر يا فلان يا فلان قال فاحصينا على رسول الله صلى الله عليه وآله
سبعين رجلا بعثهم في طلبهما وحثهم فرجعوا ولم يصيبوهما فاغتم النبي صلى الله عليه وآله غما شديدا ووقف على
باب المسجد وهو يقول بحق ابراهيم خليلك وبحق آدم صفيك ان كان قرتا عيني وثمرتا فؤادي اخذا برا او بحرا فاحفظهما
وسلمهما قال فاذا جبرئيل ع قد هبط فقال يا رسول الله ان الله تعالى يقرئك السلام ويقول لك لا تحزن ولا تغتم
الصبيان فاضلان في الدنيا فاضلان في الآخرة وهما في الجنة وقد وكلت بهما ملكا يحفظهما اذا ناما واذا قاما ففرح
رسول الله صلى الله عليه وآله فرحا شديدا ومضى جبرئيل عليه السلم عن يمينه والمسلمون حوله حتى دخل حظيرة بني النجار فسلم
على ذلك الملك الموكل بهما ثم جثى النبي عليه السلم على ركبتيه واذا الحسن معانق الحسين وهما نائمان وذلك الملك قد
جعل جناحه تحتهما والآخر فوقهما وعلى كل واحد منهما دراعة من شعر او صوف والمداد على شفتيهما فما زال النبي
صلى الله عليه وآله عندهما حتى استيقظا فحمل النبي صلى الله عليه وآله الحسن وحمل جبرئيل الحسين وخرج النبي صلى الله عليه
وآله من الحظيرة قال ابن عباس وجدنا الحسين على يمين النبي صلى الله عليه وآله والحسن على يساره وهو يقبلهما ويقول من
احبكما فقد احب رسول الله ومن ابغضكما فقد ابغض رسول الله فقال ابو بكر يا رسول الله اعطني احدهما احمله فقال
رسول الله صلى الله عليه وآله نعم الحمولة ونعم المطية تحتهما فلما ان صار الى باب الحظيرة لقيه عمر بن الخطاب فقال مثل
مقالة ابي بكر فرد عليه رسول الله صلى الله عليه وآله كما رد على ابي بكر فرأينا الحسن متشبثا بثوب رسول الله صلى الله عليه
وآله ووضع يد النبي على راسه فدخل النبي المسجد فقال لاشرفن اليوم ابني كما شرفهما الله تعالى وقال يا بلال علي بالناس
فنادى فيهم فاجتمعوا فقال النبي صلى الله عليه وآله معشر اصحابي بلغوا عن نبيكم محمد صلى الله عليه وآله قالوا سمعنا رسول
الله صلى الله عليه وآله يقول الا ادلكم على خير الناس جدا وجدة قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين فان
جدهما رسول الله صلى الله عليه وآله وجدتهما خديجة بنت خويلد سيدة نساء اهل الجنة معشر الناس هل ادلكم على خير
الناس ابا واما قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين فان اباهما علي بن ابي طالب وهو خير منهما شاب
يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ذو المنفعة والمنقبة في الاسلام وامهما فاطمة بنت رسول الله سيدة نساء اهل
الجنة معشر الناس الا ادلكم على خير الناس عما وعمة قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين فان عمهما جعفر
ذو الجناحين يطير بهما في الجنة مع الملائكة وعمتهما ام هانئ بنت ابي طالب معاشر الناس الا ادلكم على خير الناس خالا
وخالة قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين فان خالهما القاسم بن محمد رسول الله صلى الله عليه وآله
وخالتهما زينب بنت رسول الله الا يا معشر الناس اعلمكم ان جدهما في الجنة وجدتهما في الجنة واباهما في الجنة وامهما في
الجنة وعمهما في الجنة وعمتهما في الجنة وهما في الجنة ومن احب ابني علي فهو معنا غدا في الجنة ومن ابغضهما فهو
في النار ومن كرامتهما على الله تعالى ان سماهما في التورية شبرا وشبيرا وقد روى الخوارزمي وجماعة من الجمهور
واشتهر بينهم حديث المناشدة عن عامر بن واثلة قال كنت مع علي عليه السلم في البيت يوم الشورى وسمعته يقول لهم لاحتجن
عليكم بما لا يستطيع عربيكم ولا عجميكم تغيير ذلك ثم قال انشدكم بالله ايها النفر جميعا افيكم احد وحد الله قبلي قالوا اللهم
لا قال فانشدكم بالله هل منكم احد له اخ مثل جعفر الطيار في الجنة مع الملائكة قالوا اللهم لا انشدكم بالله هل فيكم احد له

ثم قال انشدكم بالله هل فيكم احد له عم مثل عمي حمزة اسد الله واسد رسوله سيد الشهداء غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد له زوجة مثل زوجتي فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وآله سيدة نساء اهل الجنة غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد له سبطان مثل سبطي الحسن والحسين سيدي شباب اهل الجنة غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد ناجى رسول الله صلى الله عليه وآله عشر مرات قدم بين يدي نجواه صدقة قبلي قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلى الله عليه وآله من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ليبلغ الشاهد الغائب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلعم اللهم ائتني باحب الناس اليك واليّ واشدهم لك حبا ولي حبا يأكل معي من هذا الطير فأتاه فاكل معه غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلى الله عليه وآله لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله على يديه اذ رجع غيري منهزما غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال رسول الله صلى الله عليه وآله لبني وليعة لتنتهن او لابعثن اليكم رجلا نفسه كنفسي وطاعته كطاعتي ومعصيته كمعصيتي يعلكم بالسيف غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال رسول الله صلعم كذب من زعم انه يحبني ويبغض هذا غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد سلم عليه في ساعة واحدة ثلثة الاف من الملائكة منهم جبرئيل وميكائيل واسرافيل حيث جئت بالماء الى رسول الله صلى الله عليه وآله من القليب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد نودي به من السماء لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له جبرئيل هذه هي المواساة فقال له رسول الله صلعم انه مني وانا منه وقال جبرئيل وانا منكما غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين على لسان النبي صلى الله عليه وآله غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلى الله عليه وآله اني قاتلت على تنزيل القرآن وتقاتل على تأويل القرآن غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد ردت عليه الشمس حتى صلى العصر في وقتها غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد امر رسول الله صلى الله عليه وآله ان ياخذ براءة من ابي بكر فقال له ابو بكر يا رسول الله انزل فيّ شيء فقال له لا يؤدي عني الا علي غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلى الله عليه وآله لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا كافر غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله اتعلمون انه امر بسد ابوابكم وفتح بابي فقلتم في ذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وآله انا ما سددت ابوابكم ولا انا فتحت بابه بل الله سد ابوابكم وفتح بابه غيري قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون انه ناجاني يوم الطائف دون الناس فاطال ذلك فقلتم ناجاه دوننا فقال ما انا انتجيته بل الله انتجاه غيري قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله صلعم قال الحق مع علي وعلي مع الحق يدور الحق مع علي كيف ما دار قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن تضلوا ما ان تمسكتم بهما ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض قالوا نعم قال فانشدكم بالله هل فيكم احد وقى رسول الله صلى الله عليه وآله من المشركين بنفسه واضطجع في مضجعه غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد بارز عمرو بن عبد ود العامري حيث دعاكم الى البراز غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد انزل الله فيه آية التطهير حيث قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت



ويطهركم تطهيرا غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلى الله عليه وآله انت سيد العرب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلى الله عليه وآله ما سألت الله شيئا الا سألت مثله غيري قالوا اللهم لا ونقل الثعلبي في تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الآية ضرب رسول الله صلعم يده على صدره وقال انا المنذر واوما بيده الى منكب علي فقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون بعدي وروى ابن مردويه وهو الثقة عند الجمهور باسناده الى حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله علي خير البشر فمن ابى فقد كفر وروى احمد بن حنبل في مسنده عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ذات يوم بعرفات وعلي تجاهه ادن مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها ادخله الله الجنة وفيه عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين احدهما اكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا انهما لم يفترقا حتى يردا علي الحوض ونحوه مسلم في صحيحه وصاحب كتاب السنن وصحيح الترمذي وروى الزمخشري باسناده الى رسول الله صلى الله عليه وآله قال قال النبي صلى الله عليه وآله فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بينه وبين خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هلك وهذه النصوص صريحة في وجوب التمسك باقوالهم والمصير الى فتاويهم وفي مسند احمد بن حنبل قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى وبعد ما عرفت يبلغ التواتر فكيف لا يكون اجماع هؤلاء الصادقين حجة انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ما ذكره من الاحاديث والاخبار والحكايات ان صح في النقل وتحقق صحته ونقل المعتمدون من مشاهير المحدثين بحيث يصح الاستدلال والاحتجاج به فهي تدل على فضلهم وكرامتهم عند الله تعالى وانهم المصطفون من عباده وذو المناقب العلية والمحاسن السنية وكل هذه مسلم لا نزاع فيه واما دلالة هذه الاخبار والاحاديث على كون اجماعهم حجة فغير ثابتة وغير ظاهرة على ما بيناه لان الحجة ما يكون من قبل الشارع نصا او النقل لمن قال ان قوله حجة وهذه الاخبار لا تدل عليه لانها لا تثبت الا فضيلتهم وصلاحهم وان فرضنا انها تدل على عصمتهم فلا كل معصوم يكون قوله حجة في الشرع واما استدلاله بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا على كون اجماعهم حجة لان الكذب ذاهب عنهم لان الرجس يشمل الكذب ويطهركم تطهيرا مثل [illegible] لا يدل على العصمة من الكذب لانا بينا انه نزل في شأن اهل البيت ويشترك فيه ازواج النبي صلى الله عليه وآله وهن غير معصومات من الكذب حتى يوجب كون قولهن حجة ثم مثل هذا ورد في القرآن لساير المسلمين في قوله تعالى يريد الله ليطهركم ويذهب عنكم رجز الشيطان وغيره ولا يراد به العصمة من الكذب في حقهم بالاجماع فهمنا ايضا وان سلمنا انه اريد في الآية اذهاب الكذب عنهم واثبات عصمتهم فهذا لا يوجب القول بكون اجماعهم حجة لما بينا ان مناط الحجية ليس العصمة ولا الصدق بل مناطه قول صاحب الشرع واما ما ذكر من المناقب يوجب المصير الى فتاويهم فمن الضرورة [illegible] اجتهاداتهم ولا يعتبر اقوالهم ورواياتهم فكل هذا الامور معتبر لا شك فيه المؤمن وكيف لا وهم [illegible] ومعادن نوامع الحكم انتهى واقول قد صحت الاخبار المذكورة على رغم انف الناصب المتعصب

سيما ما نقل من الجمع بين الصحيحين للجمع بين الصحاح فالمنكر يجيد من الفلائح وقد ذكرنا مرارا ان الاحاديث المعتبرة عند
اهل السنة ومما يقتضي الانصاف اشتراطه في الاعتبار والاحتجاج بقطع المكابرة واللجاج وكان الناصب يريد بصحة الحديث
اعتباره ان لا يكون في مناقب اهل البيت عليهم السلام ولعلهم لذلك ذكر مناقب اهل البيت في كتابي البخاري ومسلم حكموا بانهما اصح
كتب الحديث ولا فلا مزية لهما على غيرهما سوى ان مؤلفيهما سمياهما بالصحيح وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع كما مر بيانه واما
دلالة الاجماع المذكور على حجية اقوال اهل البيت واجماعهم فقد اوضحناها قبيل ذلك بما لا مزيد عليه واما
ذكره من ان آية التطهير لا تدل على العصمة من الكذب لان الاية انما نزلت في شان اهل البيت ويدخل فيه ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ففيه
انا بينا في بحث الامامة عند ذكر هذه الاية ان المراد من اهل البيت المذكور فيها وان الازواج خارجة عنهم بتصريح
المفسرين بل بالاجماع وبما اتفق عليه الفريقان من رواية ام سلمة الدالة على عدم دخولها فيهم وبان الخطاب بصيغة جمع المذكر
حقيقة في الذكور ولا يندرج فيه المؤنث الا بدليل ولم يوجد فحق ان نسبات لان دخولهن في الخطاب مع لا اقتضاء
الاية عصمة المخاطبين وامتناع العصمة في حقهن فتذكر واما ما ذكره من الاية الموفية مما في سورة الانفال وحكمه على كونه
مما ذلك الا لما استدل به المصنف من آية التطهير فغير دليل واتم على كثرة العناد وتشبهه باليهود في تحريف الكلم وجراءته على
بغض النبي واهل بيته عليهم السلام فانه قال الله تعالى بين متعلق الجار في آية الانفال وهو قوله تعالى وينزل عليكم من السماء
ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وهي الاية التي وقعها بالرجس لتتميم دعوى المماثلة بين الايتين ولهذا ايضا حذف لفظ به
في قوله تعالى ليطهركم به في آية الانفال وانما بين متعلق الجار في قوله ليطهركم من سورة الانفال وهو قوله وينزل عليكم
من السماء ماء لانه لو ذكره لتفطن الناظر ولو كان قاصرا بالاختلاف بين الايتين وعلم ان الطهارة المذكورة في آية الانفال
طهارة مائية جسمانية والمذكورة في الاية الاخرى طهارة روحانية اسمائية ويعرف صدر الاية ايضا فلا يفهم الناظر
ان نزول ذلك في واقعة مخصوصة وان المراد منها شيء آخر والحاصل ان الاية الانفال وردت في غزاة بدر ومقام الاية
اذ يغشيكم النعاس امنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت
به الاقدام الاية وقد ذكر الفاضل النيشابوري في تفسيره موافقا لغيره من المفسرين ان قوله تعالى اذ يغشيكم بدل ثان من اذ
يعدكم او منصوب بالنصر او بما في عند الله من معنى الفعل او بما جعله الله او باضمار اذكر وامنة مفعول لاجله ومنه فتفعلا
اي انه حاصلة لكم من عند الله والمعنى اذ يغشيكم لامنكم او يغشيكم النعاس فتغشون امنا ومن نعم الله تعالى انزال المطر
عليهم في تلك الواقعة وكان فيه فوائد احدها تحصيل الطهارة والثانية اذهاب رجز الشيطان وقيل هو الجنابة التي اصابتهم
لانها من عمل الشيطان وقيل الذي لا يتنزه ويستخبث ستعقله وعلى هذا يكون في الاية دلالة على نجاسة المني فيوفق
والرجز فاهجر وقيل المراد وسوسة الشيطان اليهم وتخويفه اياهم من العطش وقيل ان المشركين سبقوهم الى الماء ونزل
المؤمنون في كثيب اعفر تسوخ فيه الاقدام على غير وضوء وبعضهم على الجنابة قد عطشوا فقال لهم الشيطان لو كنتم يا اصحاب محمد
على الحق لما غلبكم هؤلاء على الماء بحيث عطشتم وصليتم على الجنابة وما ينتظرون بكم الا ان يجهدكم العطش فاذا قطع
العطش اعناقكم مشوا اليكم فقتلوا من احبوا وساقوا بقيتكم الى مكة فحزنوا حزنا شديدا واشفقوا فانزل الله تعالى المطر
فمطروا ليلا حتى جرى الوادي واتخذ اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله الحياض على عدوة الوادي وسقوا الركاب وملؤا

٢٩٥

الاسقية واغتسلوا وتوضؤا وتلبد الرمل الذي كان بينهم وبين العدو حتى ثبتت عليه الاقدام وكانت هذه من احدى
الفوائد واشار اليه بقوله ويثبت به اي بالماء الاقدام وقيل الضمير عائد الى الربط الذي يدل عليه قوله وليربط على
قلوبكم والمراد تثبيت الاقدام بالصبر في مواطن القتال وذلك لان من كان قلبه ضعيفا فر ولم يقف فلما ربط الله
على قلوبهم قوي قلوبها فثبتت اقدامهم وعن ابن عباس ان المطر نزل على الكفار فصار موضع التراب وحلا فعظم الوجل وصار نعمة
لهم من المطر والاستقرار وثبتت الاقدام فتدل هذا مفهوم على ان حال الاعداء كانت بخلاف ذلك انتهى قال المصنف رفع الله
درجته البحث الثالث الخبر وهو اما متواتر او آحاد اما المتواترة فانه يفيد العلم بالضرورة فانا نجد العلم بوجود
جوهر ماضية والامكنة البعيدة ضرورة كالعلم بوجود محمد صلى الله عليه وسلم وبغداد وغيره وقد ذهب قوم من الجمهور الى ان
العلم به نظري وهو خطاء والا لزم توقف الجزم على ذلك الدليل وبين العلوم بالضرورة معه ولا حصر للتواتر في عدد
لعدم انضباطه وقال بعض الجمهور يحصل التواتر بقول خمسة وقال بعضهم اربعين وقال آخرون سبعين والصحيح
خلاف ذلك كله فقد لا يحصل العلم الا مع الا ازيد وقد يحصل مع الاقل واما الاحاد فانه يفيد الظن وقال بعض الجمهور
يفيد العلم باعتبار انضمام قرائن اليه وهو مذهب احمد بن حنبل والضرورة قاضية ببطلانه لا دليل الى تناقض المعلومين
عند اخبار اثنين ولا يقبل رواية الفاسق لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التثبت عند اخبار الفاسق
واذا كان شرط القبول انتفاء الفاسق وثبوت العدالة لم يقبل رواية مجهول الحال لان الجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط
وقال ابو حنيفة يقبل روايته وهو خطاء لما تقدم انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان الخبر
المتواتر يفيد العلم اليقيني بالضرورة بلا استدلال كما ذكره ووافق الشافعي الشيعة في هذا المقام كما ذكره واما مذهبه في
ان العدد الذي يحصل به التواتر غير محصور ولكن لا بد من حصول عدد يجزم العقل بعدم تواطؤهم على الكذب وهذا كما يحصل
بالعدد القليل وكذا لا يحصل العدد الكثير فلا حصر لعدد المتواتر واما ان خبر الاحاد يفيد الظن فهذا مذهب الشافعي
اما قوله ان الضرورة قاضية ببطلان قول احمد بن حنبل لا دلالة تناقض المعلومين فهذا باطل لان احمد شرط انضمام
القرائن اليه الان يفيد العلم وربما لم يكن لاحد الخبرين المعلومين قرائن منضمة يبلغه الى حد اليقين فلا تناقض
واما ما اعترض على ابي حنيفة انه يقبل رواية مجهول الحال فيلزمهم الخطاء وذلك لان الجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط
فغير وارد عليه لان المشروط في القبول انتفاء الفاسق بالنص لا ثبوت العدالة وظاهر العدالة اذا كان مجهولا يعني
عدم كونه ثابت العدالة يصدق عليه انه غير فاسق فيقبل روايته انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان ما نسبه المصنف الى
احمد بن حنبل هو افادة الخبر الواحد العلم بلا اعتبار انضمام القرائن لا نقيد اطلاع عليه كلمة لا كما هو الصحيح لكنه
مع ذلك غير معذور لان مذهب احمد على الوجه الذي ذكرناه مشهور وفي اكثر كتب الاصول مذكور فكان عليه ان
المشهور مراد والرجوع الى الكتب من غير ان يقتصر على الرجم في الظلام ويحتمل احتمالا راجحا بالنظر الى ما علم مرارا
من خيانة الناصب بارتكابه الزيادة والنقصان انه حذف كلمة لا من عبارة المصنف تيسيرا للاعتراض على المصنف والا
فالفضول الذي يتصدى للتاليف في الاصول ومعارضة الفحول لا اقل من ان يطالع مثل المختصر ويعلم ما فيه من
النقول فقد ذكر فيه وفي شرحه للعضد الايجي انه قال في قول يحصل العلم به بلا قرينة ويطرد اي كلما حصل خبر الواحد

تبعل لنا عشر بقول بعضهم

الفسوق

[illegible]

حصل العلم ثم استدل على خلافه بوجوه منها قوله ولنا ايضا لو حصل العلم به لادى الى تحصيل الحاصل الا انه يحصل عند كمال
بالامرين متناقضين فان خلقه جائز بالضرورة بل واقع والاذم باطلان المعلومين وانها من الواقع والا كان العلم جهلا
فيلزم اجتماع النقيضين انتهى وهو حاصل ما ذكره المصنف رد على احد كما لا يخفى واما ثانيا فلان ما اجاب به ابو حنيفة
ابي حنيفة مردود بان المراد بالفاسق في الآية ليس المحكوم عليه بالفسق فقط كما زعمه الناصب واوليائه حتى لا يصدق ذلك
على مجهول الفسق لان الآية قد نزلت باتفاق المفسرين في شأن الوليد بن عقبة حين بعثه النبي صلى الله عليه وآله لاخذ صدقات
بني المصطلق وكان بينه وبينهم احنة فلما سمعوا به استقبلوه تعظيما لرسول الله صلى الله عليه وآله فحسبهم مقاتليه فرجع
قبل الملاقات معهم وقال لرسول الله صلى الله عليه وآله قد ارتدوا ومنعوا الزكاة فهم الرسول صلى الله عليه وآله بقتالهم فنزلت
الآية وتبين انه قد بعث النبي صلى الله عليه وآله اياه ولم يكن محكوما عليه بالفسق اذ يمتنع على النبي صلى الله عليه وآله
تفويض الامور الشرعية وتولية الاعمال الدينية الى من كان محكوما عليه بالفسق فتعين ان يكون المراد بالفاسق في الآية
اعم من المحكوم عليه بالفسق ومن مجهول فسقه وايضا الظاهر المتبادر من التبيين المذكور في الآية استبانة حال من
لم يعلم فسقه واما من علم فسقه فلا يحتاج الى التبيين فيه بل هو تحصيل الحاصل كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته
البحث الرابع في الامر والنهي ذهبت الامامية وجماعة منهم والفقهم الى ان الامر يقتضي الاجزاء فاذا قال له صل عند الزوال ركعتين
فصلاهما خرج عن عهدة التكليف وقال جماعة من اهل السنة انه لا يخرج بل يبقى مكلفا وهو خطاء لانه اما ان يكون
مكلفا بما كان قد فعله بعينه فيلزم تحصيل الحاصل او لا دليل على ايجاب اعادة غير ما فعله لان الامر انما يقتضي
ايقاع الفعل وقد حصل واما ان يكون مكلفا بغيره فلا يكون الامر الاول امتثالا لصلوة ركعتين بل لا ازيد وهو خلاف
التقدير وان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده فاذا اوجب عليه صلوة ركعتين وحقيقة الوجوب هو الاذن في الفعل
والمنع من الترك فهو حقيقة مركبة يستلزم وجودها وجود جزئيها فلا يتحقق الوجوب الامع النهي عن الضد وقال بعض
اهل السنة انه لا يستلزم وهو خطاء لما تقدم وقال آخرون منهم انه نفس الامر وهو غلط لعدم الفرق الضروري بين قولنا افعل
وقولنا لا تترك والنهي عن الشيء لا يدل على صحته لنهيها لانه صلى الله عليه وآله نهى الحائض عن الصلوة والصوم انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول وافق الشافعي في هذه المسئلة وهي ان الامر يقتضي الاجزاء لان الامر اذا ورد ليخرج المكلف
عن عهدة التكليف فاذا لم يكن المامور به مجزيا عما ورد به الامر فلا يحصل المقصود من الامر وهو الخروج عن عهدة
التكليف ثم ما ذكر ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده فهو مسلم الا ان ما ذكر في وجه الاستدلال باطل لانا لا
نسلم ان حقيقة الوجوب هو الاذن في الفعل والمنع من الترك بل حقيقة الوجوب هو الجزم على الفعل ويلزمه المنع من
الترك فلا يكون حقيقة مركبة يستلزم وجودها وجود جزئها الذي هو النهي عن الضد انتهى واقول في منع تركب
الوجوب من الجزئين دليل على جهله بمذهب امامه وجمهور اصحابه فانهم استدلوا على المسئلة المشهورة القايلة بان
الوجوب اذا نسخ بقي الجواز على ما في المطالع للبيضاوي وشروحه بان الدال على الوجوب يتضمن الجواز لتركبه من جواز
الفعل والمنع من الترك فالدال على الوجوب متضمن الجواز متعلق دال عليه والناسخ للوجوب لا ينافيه اي لا ينافي الجواز
فانه يرفع الوجوب الذي هو ماهية مركبة بارتفاع جزئه الذي هو المنع من الترك فيتحقق الجزء الآخر وهو جواز الفعل سالما عن

بارتفاعه

المعارض اذ يكفي في انتفاء المركب انتفاء احد الاجزاء وقد صرح بذلك ايضا الفاضل المحقق التفتازاني وهو العضد ٢٩٩ ارتفاع
الايجي في بعض مسائل المباح من شرحه على اصول ابن الحاجب حيث قال قالوا المأذون في الفعل حاصل في الواجب والمباح
وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زائد وهو انه غير مأذون في تركه الى آخره ثم سلم الجزئية
واجاب عنها قالوا ان المباح ايضا فصل هو المأذون في تركه انتهى واما ما ذكره الناصب من ان معنى الوجوب هو الجزم على فصلا
الفعل فهو من احتمالاته اذ ليس ذلك معناه اللغوي ولا الاصطلاحي فان معناه لغة على ما في شرح المختصر وغيره هو
الثبوت والسقوط وفي الاصطلاح خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب وقيل الواجب ما
يعاقب على تركه وقيل ما يخاف العقاب على تركه وقال القاضي ابو بكر ما يلزم شرعا تاركه بوجه ما ونحوها من كل مصرح بالتركيب وحاصل
التركيب المذكور كما يظهر بادنى تامل ولو كان حقيقة الوجوب هو الجزم على الفعل كما توهمه لكان محققة وصادقة
في جميع ما يقصد اليه من الافعال الواجبة والمستحبة والمباحة والمكروهة والمحظورة على حد واحد لان الجزم يتحقق في
الكل وبطلانه اظهر من ان يخفى قال المصنف رفع الله درجته البحث الخامس في التخصيص ذهبت الامامية ووافقهم جماعة
الى ان الاستثناء لا يجب فيه ان يكون الباقي اكثر من الخارج وخالف فيه جماعة من السنة وهو خطاء لانه خلاف نص القرآن قال
الله تعالى في موضع آخر قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ولو وجب بقاء الاكثر لزم ان يكون كل واحد
من الغاوين والمخلصين اكثر من صاحبه وهو محال وذهبت الامامية ومن تبعهم الى ان الاستثناء من النفي اثبات وقال ابو
حنيفة لم يكن اثباتا وقد خالف في ذلك الاجماع وقول النبي صلى الله عليه وآله اما الاجماع فلانه يدل ان قولنا لا اله الا الله توحيد
وكان فيه واما قول النبي صلى الله عليه وآله فلانه قال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني
دماءهم واموالهم وذراريهم ولو لم يكن هذا القول في التوحيد لم يكن موجبا للعصمة انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول
وافق الشافعي في ان الاستثناء كما يجب ان يكون الباقي اكثر من الخارج لان الاستثناء اخراج البعض عن حكم المستثنى منه وذلك
البعض قد يكون اكثر وقد يكون مساويا وقد يكون اقل مثلا اذا قلت جاءني القوم الا العشرين منهم فيجوز ان يكون القوم
ثلثين فاستثنيت منهم عشرين وبقي عشرة فالباقي اقل ويجوز ان يكون اربعين فالباقي مساو وان يكون خمسين فالباقي اكثر
واما ما ذكر ان المخالف خالف نص القرآن فهو غير وارد عليه ولا يلزم ما ذكر من لزوم كون كل واحد من الغاوين والمخلصين
اكثر من صاحبه لان الآية الاولى مقولة من الله تعالى والثانية حكاية عن قول الشيطان فكان المخالف ان يقول ان الغاوين
في كلام الله تعالى اقل من المخلصين وفيما نقل عن الشيطان اكثر لان الشيطان ادعى غواية الاكثر والله تعالى يحكم بغواية
الاقل وكذا في المخلصين فلا يلزم ما ذكر ثم ما ذكر ان الاستثناء من النفي اثبات فهو موافق لمذهب الشافعي لان مدلول
الاستثناء ليس الا هذا وذهب ابو حنيفة الى عدم لزوم هذا وما اورد عليه من مخالفة الاجماع والحديث فغير وارد عليه
لان افادة الاستثناء الاثبات لعله التزم في بعض الصور لا يفيد لزومه انتهى واقول فيه وجوه من القدح والملام اما اولا فلان
استدلال المصنف على ما نحن فيه من المسئلة بقوله لان الاستثناء اخراج البعض الى آخره مصادرة بانه اول المسئلة وعين النزاع
مصادرة على المطلوب كما لا يخفى على المتامل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان للمخالف ان يقول ان الغاوين في كلام الله تعالى
اقل من المخلصين الى آخره مردود بان الغاوين في كلام الله تعالى ايضا اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو

حرمت بغير بينة اذ دل على ان الاكثر ليس بمؤمن فكل من ليس بمؤمن غاو فينتج ان الاكثر غاو وانا اثبت جواز
استثناء الاكثر ثبت جواز استثناء المساوي بطريق الاولى كذا في النهاية للعلامة قدس سره وشرح المختصر للعضد الايجي
فسقط ما ذكره الناصب من جانب المخالف حرصا منه على المخالفة ولعل الناصب انما قال بكثرة المخلصين وقلة
الغاوين مع ان القرآن يدل على انعكاس القضية لانه قد سبق منه الافتخار مرارا بكثرة اصحابه من اهل السنة وكونهم
السواد الاعظم وقلة الشيعة وندورهم فلو لم يكذب على الله تعالى ههنا بكثرة المخلصين لتطرق القدح على ما افتخر
به من الكثرة والعجب من الشيعة ان يتقولوا الاخيرة كثير واما ثالثا فلان ما ذكره آخرا في نصرة ابي حنيفة في تجويز [illegible]
[illegible] لان الاجماع اهل اللسان على ان قولنا لا اله الا الله يفيد التوحيد ليس لمخالفته حكم الفرع ولا لاجل انهم وجدوا
ذلك التركيب في بعض الصور يفيد الاثبات من النفي فقاسوا عليه غيره حتى يتجه ان يقال ان افادة ذلك في بعض
الصور لا يفيد لعمومه وتوضيح ذلك ان الكفار من قريش ما كانوا عارفين باوضاع الشرع سيما في اول البعثة وكانوا
يفهمون من كلمة التوحيد نفي الالهية عن غيره تعالى واثباتها له تعالى ولهذا كانوا يقولون اجعل الالهة الها واحدا
فظهر ان هذا التركيب الاستثنائي يفيد ذلك في جميع الصور كما ادعاه المصنف قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
ومن تابعهم الى ان الكتاب قد يخصص بمثله كقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم مع قوله تعالى
ولا تنكحوا المشركات فقال بعض الجمهور لا يجوز في القرآن تكذيبهم انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب
الشافعي جواز تخصيص حكم الكتاب بالكتاب لوروده في القرآن كما ذكر فوافق الشافعي في هذا والمخالف يقول
في جواب ما ذكر من تكذيب القرآن اياه ان تخصيص المحصنات من اهل الكتاب مفهوم من السنة وليس تخصيصا
من المشركات لعدم دخولهن في المشركات لان اهل الكتاب ليسوا بمشركين انتهى واقول يتوجه عليه ان الشارح العضد
من محققي اصحابه قد استدل بالايتين كما استدل بهما المصنف ثم قال فان الذمية مشركة للتثليث وغيره انتهى فلم يبق
الا العناد وتحقيق الكلام وتوضيح المرام ان ما ذكره الناصب تقليدا لغيره ان اهل الكتاب ليسوا بمشركين مبني على
شبهة هي انه تعالى فصل بين اهل الكتاب والمشركين بعطف الثاني على الاول في مواضع من كتابه فلا تخصيص ولا نسخ
ودفعها انا لا نسلم ان العطف يقتضي المغايرة مطلقا بل اذا لم يرجع الى العطف فائدة اما سواها فلا كقوله تعالى وجبريل
وميكال [illegible] مع انا نقول ان العطف ههنا للعام على الخاص وهو موافق لقاعدة وجوب مغايرة المعطوف
عليه والحال ههنا كذلك فان المشرك اعم من الكتابي والدليل على دخوله في المشرك ما اشار اليه الشارح العضدي من
قوله تعالى في حق اهل الكتاب وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله سبحانه عما يشركون
ولقول النصارى بالتثليث الذي هو عين الشرك فيصدق هذا الاسم على اليهود ايضا اذ لا قائل بالفصل قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم الى ان مذهب الصحابي ليس مخصصا لان العبرة انما هي في
كلام الله وكلام الرسول والصحابي ليس احدهما وقوله ليس بحجة ولو كان حيا وذهب [illegible] بالحجة ولم
يجوز لنا تقليده فاذا كان قوله حيا خارجا عن المعارض ليس بحجة فكيف يكون قوله بعد موته مع معارضة كلام الله تعالى
حجة وقالت الحنفية والحنابلة انه يخصص به وهو خطاء لما تقدم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الصحابي ان

لمشركين



من الدلائل غير المتفقة عليه وما ذكر من عدم حجية قول الصحابي لان العبرة انما هي في كلام الله تعالى وكلام الرسول
والصحابي ليس احدهما وقوله ليس بحجة فهو وارد على ما ادعاه من حجية قول الائمة واجماعهم فان ادعى انهم الرسل بعد
محمد صلى الله عليه وآله حتى يكون قولهم واجماعهم حجة فهذا شيء آخر انتهى واقول ما قرره وارد على ما ادعاه المصنف بوارد
لان المصنف اورد الدليل ههنا على وجه لا يبقى للخصم مجال المناقشة والمكابرة فحصر العبرة بكونها في كلام الله تعالى
كلام الرسول عليه السلام لان الخصم لا ينكر ذلك ولانهم يعتبرون بقول ائمة اهل البيت واجماعهم كما يعتبرون بهما لما
من يجوزون عليهم وعصمتهم عندهم بل عند غيرهم ايضا ولقوله صلى الله عليه وآله اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا على الحوض فانه صريح في حصر التمسك فيهما [illegible]
والقول بانه يقتضي وجوب التمسك بالكتاب والعترة ولا يلزم من ذلك ان يكون قول العترة وحدها حجة مدفوع بان [illegible]
معا او انفراد تمت حجية قول العترة على انضمام الكتاب لا انفصال المتمسك ايضا [illegible] هذا القدح عند احاديث
الامامية ايدهم الله تعالى عن الامام الهمام الصادق عليه السلام انه قال حديثي حديث ابي وحديث ابي حديث جدي وحديث
جدي حديث رسول الله صلى الله عليه وآله فلا حرج عليكم اذا سمعتم من حديثنا ان تقولوا قال رسول الله صلى الله عليه وآله
وعلى هذا حصر العبرة والحجية في كلام الله تعالى وكلام الرسول صلى الله عليه وآله على ما فعله المصنف لا ينافي ما ادعاه من حجية
قول الائمة واجماعهم ولا يحتاج الى دعوى انهم الرسل بعد محمد صلى الله عليه وآله وان كان قائم الحجة بعده صلى الله عليه وآله
الى يوم القيامة كما اعترف به المولى الفاضل العارف قطب الدين الانصاري الشافعي الشيرازي في بعض مكاتيبه الفارسية
حيث قال چون در باب نبوت مسدود شد و وحی الهی منقطع شد زمین خالی [illegible]
کی ساکن باشد [illegible] دایم جماعتی [illegible] که قلوب ایشان قلوب انبیا باشد لاجرم در خبر آمده که
زمین [illegible]
[illegible] دابة الارض امتحان مومن [illegible]
انتهى كلامه قال المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان العادة غير مخصصة للعموم كما لو قال
الربا في جميع الطعام وعادتهم تناول البر فانه لا يخصص عموم تحريم الربا في كل الطعام لان العبرة انما هي بلفظ الرسول
او بلفظ الكتاب العزيز وهو الحاكم على العادة فلا يجوز ان يكون العادة حاكمة عليه وخالفت الحنفية فيه وقالوا ان
العادة ههنا حاكمة على الشرع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم تحكيم العادة وتخصيصها لحكم الشرع
اذا كان النص غير مصرح بالتعميم واذا كان الحكم مهملا امكن حمله على العادة وتخصيصها بها واما ما ذكر ان ابا حنيفة
يلزم ان يجعل العادة حاكمة على الشرع فهذا غير لازم عليه لانه يدعي ان العادة مراد الشارع فكانه حكم في المعتاد انتهى
واقول مراد المصنف انه يلزم من حصر الاعتبار بلفظ الكتاب او بلفظ الرسول وارتكاب التخصيص فيهما بمجرد عادة الناس
جعل مجرد عادتهم حاكما على الكتاب والسنة واللازم باطل ضرورة ان افعال العباد ليست حجة على الشرع بل افعالهم
تابعة للشرع فلا يجوز ان يجعل التابع متبوعا نعم لو اجتمعوا على عادة صح التخصيص لكن المخصص حينئذ ليس مجرد
العادة بل الاجماع كما صرح به في النهاية وكون العادة مرادة الشارع مطلقا او في المسئلة فلا بد لاثباته من دليل يعود

العكس

الرسل

خرط القتاد وقال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان حكم الخاص اذا وافق حكم العام لم يكن
مخصصا كما اذا قال في الغنم زكوة ثم قال في الغنم السائمة زكوة لان ثبوت الحكم في افراد العام يستلزم ثبوته في هذا
الفرد المعين فاذا نص على ثبوته فيه لم يكن منافيا له بالضرورة وخالف ابو ثور ههنا وقال انه يكون مخصصا وهو
خطاء لما بيناه انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول وافق الشافعي في عدم التخصيص ههنا لان بيان الفرد ولو
جعل عليه الحكم فيه لمصلحة او غيرها وهذا لا يفيد التخصيص ومن ذهب الى التخصيص يقول لو لم يرد فايدة التكرير ليس
هو الا التخصيص وقد بينا عدم حصر الفايدة في التخصيص انتهى واقول كما نظن ان هذا الناصب الشقي جار وعلاه
من استعمال ههنا كالمحقق في انه ثور ... انا تعجل جسده خوار فكانه هو الذي قيل في شانه شعر هو الثور
الثور في حوابه ويعقلون ليس الثور في جوف لحيته وقال المص رفع الله درجته البحث السادس في البيان ذهبت الامامية
الى انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة كما اذا قال اعتدي بالقرء بعد الطلاق ولم يبين فيها ما اراد بالقرء ثم طلق
ولا يعرف المراد لانه يلزم منه تكليف ما لا يطاق وخالفت الاشاعرة فيه بناء منهم على جواز التكليف بالمحال بل
كل التكاليف عندهم كذلك وقد سلف وذهبت الامامية ايضا ومن تبعهم الى انه لا يجوز تاخيره الى وقت الحاجة
اذا كان ظاهره يدل على خلاف المراد منه والا لزم الاغراء بالجهل والاغراء بالجهل قبيح وخالفت الاشاعرة فيه بناء
على نفي الحسن والقبح العقليين وقد سبق البحث فيه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول عدم جواز التاخير انما يراد
بالوجوب على الله تعالى فهذا ليس بمذهب الاشاعرة وان اريد به ان لطف الله تعالى على المكلف يقتضي بيانه عند الحاجة
فهذا واقع وكل الشرايع بفضل الله ورحمته مبنية عند حاجة المكلفين اليه وكذا الجواب في الثاني واما ما ذكر من لزوم
الاغراء بالجهل فغير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله على ان هذا غير واقع في الشرع واما القول بالحسن والقبح
العقليين وانهما مذهب المعتزلة فقد حققناه فيما سلف بما لا مزيد عليه انتهى واقول هذه المسئلة قد وقع
في المختصر والمنهاج واكثر كتب اصول اهل السنة معنونا فيها بقولهم لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة كما وقع
في عبارة المص ههنا فلا وجه للتردد بل المذكور على ما الاشعري لا يقول بمضمون الشق الثاني ايضا بل يقول بالجواز الذي هو
جواز امكاني الموقع كما يفهم من تتبع قولهم في هذه المسئلة ومن صرح استدلالهم على جواز تكليف ما لا يطاق
بما وقع من تكليف ابي جهل وامثاله بالايمان مع استحالته منهم لما في غيره كما مر وكيف يجزم الاشاعرة بلطفه تعالى عن
المكلفين مع ما ذكره المص سابقا في بحث طريق تعيين الامام من تجويزهم ان يحرم الله تعالى علينا التنفس في الهوا
مع الضرورة والحاجة اليه وعدم المفاسد فيه من كل وجه ويوجب علينا شرب الماء السابح مع شدة العطش وعدم التضرر
به واما ما ذكره من ان لزوم الاغراء بالجهل غير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله تعالى فدليل على انه وقع ذلك
لان اللزوم ظاهر لا ستره فيه غاية الامر ان لا يكون الاغراء وغيره من القبايح قبيحا من الله تعالى عند القايل بعدم
وجوب شيء على الله تعالى ونحن قد بينا معنى الوجوب على الله واثبتنا كونه منزها عن القبايح وكون الحسن والقبح عقليين
فيما سبق بما ليت بعد رايت نعيما وملكا كبيرا قال المص رفع الله درجته البحث السابع في النسخ ذهبت الامامية
ومن تابعهم من المعتزلة الى انه لا يجوز نسخ الشيء قبل وقته لانه لا فعل في ذلك الوقت ان كان مصلحة استحال نسخه قبله



وان كان مفسدة استحال الامر به اولا ولا يتم البدا وذهبت الاشاعرة الى جوازه والعجب انهم ينسبون البداء
الى طايفة من اهل الحديث وهم القايلون به في الحقيقة لانه لا معنى للبداء الا الامر بالفعل الواحد في الوقت الواحد على
الوجه الواحد والنهي عنه في ذلك الوقت على ذلك الوجه وذهبت الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى انه يمتنع ان ينسخ
الاخبار عن الشيء بالاخبار بنقيضه اذا كان مدلول الخبر لا يتغير لانه يكون كذبا والكذب قبيح ويمتنع ان يكلف الله القبيح
وخالفت الاشاعرة في ذلك بناء على اصلهم الفاسد من عدم القول بالحسن والقبح العقليين وذهبت الامامية الى امتناع
نسخ وجوب معرفته تعالى وامتناع نسخ تحريم الكفر والظلم وغيره من الواجبات والقبايح العقليين وخالفت الاشاعرة في ذلك
بناء على اصلهم الفاسد من نفي الحسن والقبح العقليين انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول النسخ عندنا انتهاء الحكم
الشرعي فعلى هذا اذا انتهى الحكم يكون وقت الانتهاء وقت النسخ والشارع ينهي بعض الاحكام ويبدله ببعض الاخر فهذا لما
يعلم من مصالح العباد لا لاشتمال الافعال في ذاتها على الحسن والقبح العقليين كما عرفته فيما سبق في الاشتغال لما يتعلق
به بطل واما الفرق بين النسخ والبداء ان النسخ كما ذكرنا انتهاء الحكم الشرعي والبداء يخص الندامة وهو لا يجوز على الله تعالى
لانها من التغيرات الحادثة العارضة للانسان وان اريد بالبداء انتهاء الحكم الشرعي فهو عين النسخ واما ما ذكر من استلزام نسخ
الخبر بنقيضه ونسب جوازه الى الاشاعرة فهو من مفترياته لان النسخ في الخبر لا يكون عندنا اصلا لانا ذكرنا ان النسخ هو انتهاء
الحكم الشرعي والخبر ليس من الاحكام فالنسخ لا يجري فيه وما ذكره من الطامات فيجاب بالاجوبة السابقة وقد ذكرها
مختصرا في هذا الشعر شعر يا من يقول لكن تقرير مذهبه بالحسن والقبح موجودين بالعقل فالعقل يحكم بان الحسن مفقود
والقبح فيك لموجود من الجهل انتهى واقول ان قوله اولا لان الشارع ينهي بعض الاحكام ويبدله ببعض الاخر منها لما يعلم من
مصالح العباد صريح في القول بتعليل افعال الله تعالى بالمصالح الراجعة الى العباد مع انه قد بالغ في نفيه وانكاره سابقا تقليد
الاصحابه وحيث كان القول بالتعليل مبنيا على القول بالحسن والقبح العقليين فلا وجه بعد القول به لانكاره وهذا
على العقلا انما الدليل على ثبوت الحسن والقبح العقليين وبينا ان المنكر لذلك معزول عن العقل فتذكر واما انكاره ونفيه
الاشاعرة الجواز نسخ الخبر بنقيضه فيدل على قصور باعه وعدم اطلاعه على مذهب اصحابه وما اودعوه في كتبهم الاصولية
فان هذا مذكور في مختصراتهم كالمختصر والتحصيل فضلا عن المحصول والمنتهى والاحكام فلنذكر عبارة المختصر توجيه
العضدي لانه اكثر تداولا واقرب تناولا قال الكلام في نسخ الخبر وله صور كان احدها ان نسخ ايقاع الخبر بان يكلف الشارع
احدا بان يخبر بشيء من عقلي او عادي او شرعي كوجود الباري واحراق النار وايمان زيد ثم ينسخه فهذا جايز باتفاق وهل يجوز
نسخه بنقيضه بان يكلفه بالاخبار بنقيضه المختار جوازه خلافا للمعتزلة وهو بناء على اصلهم في حكم العقل لان احدهما كذب فالتكليف
به قبيح وقد علمت فساده انتهى واما ما ذكره من انا ذكرنا ان النسخ هو انتهاء الحكم الشرعي ان اراد النسخ عند نفسه كذلك فلا
يبالي به وان اراد انه عند الاشاعرة كذلك فكذبه ظاهر لمن اطلع على تعريفات القوم المذكورة في بحث النسخ من شرح المختصر وغيره و
هذا وقد بينا سابقا ان اجوبته السابقة ترهات وحبايل لا يقع فيها الا اطفال الطريق ومن هو نحوه من الثوقيين والجوابه
المختص من الشعر فعارض باحسن منه وهو ما اقول شعر يا من تسفسط في تقرير مذهبه بان من حكم عقل المعزول
رسول عقلك سيف يستضاربه مهند من سيوف الله مسلول ان كنت تنكر حكم العقل في حسن فقلت القبح قبل الشرع

مجهول • فالحسن منك لفرط القبح مهروب • والعقل منك لفرط الجهل معزول • قد التجئ بذا مخاول افهام •
فايلج الابهام بما اغالها العقول قال المص رفع الله درجته البحث الثامن في القياس ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم
عليه الى منع العمل بالقياس لدلالة العقل والسمع اما العقل فلانه ارتكاب لطريق لا يؤمن معه الخطاء فيكون قبيحا ولان
مبنى شرعنا على الفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل بالمني دون البول وكلاهما خارج من احد السبيلين وغسل بول الصبية
ونضح بول الصبي وقطع السارق للقليل دون الغاصب للكثير وجلد القاذف بالزنا دون الكفر وتحريم صوم اول شوال
وايجاب صوم آخر رمضان وعلى الجمع بين المختلفات كايجاب الوضوء من الاحداث المختلفة وايجاب الكفارة في الظهار و
الافطار وقتل الصيد والخطاء في جمعها بوجوب القتل بالزنا والردة واذا كان كذلك امتنع العمل بالقياس الذي يستدعي
اشتراك الشيئين في الحكم لاشتراكهما في الوصف وايضا يؤدي الى الاختلاف فان كل واحد من المجتهدين فلا يستنبط علة
غير علة الاخر فيختلف احكام الله تعالى ويضطرب ولا يبقى لها ضابط وقد قال الله تعالى لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول اسعل في هذا المبحث على تقرير جواز العمل بالقياس بالوجوه العقلية
والنقلية اما النقلية فقد كان سبق شرعها على الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات وهذا يوجب امتناع العمل بالقياس
فنقول المماثلة فيما حكم الشارع فيه بالفرق والاختلاف فيما حكم بالجمع ممنوعات ولو كان كذلك لاستلزم الحسن والقبح العقليين
بناء على مذهبه لانه يقول ان الجهة المحسنة والجهة المقبحة في الفعل يقتضيان ترتب العلية والحرمة في الاحكام على الافعال
وان اثبت المماثلة واختلف الحكم بطل ما يذهب اليه فلم يكن له الاستدلال بما ذكر بل الحق ان المماثلة التي يبطل حكم القياس
غير متحققة فيما ذكر وانه ذكر انه يؤدي الى الاختلاف فنحن نسلم هذا وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله اختلاف امتي
رحمة ولكن هذا الاختلاف لا يؤدي الى الاضطراب في احكام الله تعالى فان كون الحاصل بعد الاجتهاد والقياس حكم الله
مظنون والعمل واجب بالظن فيعمل كل مجتهد على حسب ظنه ويتبعه المقلد فيرتفع ام الدين ويسهل الاحكام على الناس
ولا اضطراب في حكم الله لما ذكرنا ان الحكم مظنون والاضطراب في الاحكام النصية اليقينية يوجب الاضطراب والاختلاف الذي
نفاه الله تعالى عن القرآن بقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انتهى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلانه لم
يتعرض لحل الدلائل العقلية التي ذكرها المص وهو ما اشار اليه بقوله فلانه ارتكاب طريق لا يؤمن معه الخطاء واما ثانيا فلانه
ان اراد منع المماثلة فيما حكم الشارع فيه بالفرق ومنع الاختلاف فيما حكم بالجمع من التماثل والاختلاف في نفس الامر فلا
يفيد اذ المقصود ان الشارع ربما يفرق فيما هو في عقولنا محكوم عليه بالمماثلة لا في نفس الامر فقياس العقل في مثل هذا قبل ان
يطلع على ما في نفس الامر وعند الشارع ربما يكون خطاء لبنائه على ما يتراآى من المماثلة عند العقل وان اراد منع التماثل
عند عقولنا فيحفظ الجهات الاكثر مما اختلف الجهة فيه ربما يتراآى مماثلا لغيره والحاصل ان كلامنا في انه لا يعلم تماثل
الفرع مع الاصل فيما في نفس الامر اذ كل قياس علم الحاصل فيه مثال من قبل الشارع داخل في القياس الذي وافق اصحابنا ما منع
غيرهم في جواز العمل بهما وهما ما كان منصوص العلة وما كان فيه التنبيه من الادنى على الاعلى او بالعكس وقد تبين ان ما عدا
ذلك مما لا يعلم الجامع فيه لا يورث القياس فيه ظنا يعتمد عليه في احكام الشريعة لان المصالح الشرعية خفية غالبا كما قررنا
سابقا فجاز ان لا يكون ما هو مشترك في نظرنا مناط مصلحة الشارع في شرعية الحكم واما ثالثا فلان ما توهمه من استلزام

اختلاف امتي رحمة

الجامع

ماذكره

٢٩٩

ماذكره المص لا اشتغاله ماذهب اليه من الحسن والقبح العقليين توهم ضعيف جدا لانا معشر الامامية وان ادعينا ان
الجهة المحسنة والمقبحة في الفعل يقتضيان ترتب الاحكام لكن لم ندع ان العقل مستقل بادراك تلك الجهتين في جميع المواد
بل قلنا ان في بعض المواد انما ينكشفان على العقل بعد ورود الشرع كما سبق تحقيقه وحاصل الكلام ان هذا في القائلين
لا يستقل العقل بادراك الجهة النفسية في نفس الامر يشكل القياس لا مطلقا حتى يستلزم الاشكال فيه الاشكال في القول
بالحسن والقبح العقليين واما ما ذكره من حديث اختلاف امتي رحمة فمرسل ضعيف عند نقاد اهل السنة وقال بعضهم
انه لا اصل له وقال بعضهم انه ليس بمعروف عند المحدثين وانما ذكره بعض الاصوليين في بحث القياس ولو سلم صحته فيحتمل
ان يكون المراد بالاختلاف المذكور فيه ورود بعض من الامة خلف بعض من المدن المتفرقة والاماكن المختلفة على رسول
الله صلى الله عليه وآله في وقته وعلى بقية القائم مقامه من بعده فيسئلوا عن معالم دينهم ويستفيضوا فيما اشتبه عليهم فذلك
رحمة لهم ولمن يعودون اليه فينذرونه من قومهم قال الله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و
لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وليس المراد بذلك ما توهمه الناصب واصحابه من اختلاف الامة في اعتقادها
وتباينها وتضاد اقوالها وافعالها ولو كان هذا الاختلاف لها رحمة لكان اتفاقها لو اتفقت سخطا عليها ونقمة وقد تضمن
القرآن من الامر بالاتفاق والائتلاف والنهي عن التباين والاختلاف ما فيه بيان شاف واما ما اجاب به النووي الشافعي في شرح
صحيح مسلم من انه لا يلزم من كون الشيء رحمة ان يكون ضده عذابا ولا يلتزم ذلك الا جاهل او متجاهل وقد قال الله تعالى ومن رحمته
جعل لكم الليل لتسكنوا فيه فسمى الليل رحمة ولم يلزم من ذلك ان يكون النهار عذابا وهو ظاهر لا شك فيه انتهى فاقول فساده ظاهر
لان الضدين عند الحكماء موجودان متعاقبان لموضوع آخر ... الوضع وعند المتكلمين معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد فالا
في مسئلة لا يضاد الاتفاق في مسئلة اخرى وكذا الضياء جزء من امتداد الزمان بسواد الليل لا يضاد الضياء جزء
آخر منه ببياض النهار والحاصل ان وحدة الموضوع او المحل شرط في تحقق التضاد فمراد من قال انه يلزم من كون الاختلاف
رحمة ان يكون الاتفاق عذابا ليس انه اذا كان الاختلاف في مسئلة رحمة يلزم ان يكون الاتفاق في مسئلة اخرى عذابا
حتى ينافي المنع والتجهيل الذي اتى به هذا الشيخ الجاهل بل مراده انه اذا كان الاختلاف في امر رحمة يلزم ان يكون وقوع
الاتفاق فيه عذابا وذلك كذلك وكذا اذا كان الليل رحمة يلزم ان يكون وقوع النهار موقعه عذابا لاستلزامه عدم
المطالب التي يطلب فيها الاستتار عن اعين الناس المفيد لما من المقاصد التي لا يتيسر الا في الليل نعم وقوع النهار في
محل آخر من اجزاء الزمان ليس بعذاب فيه استفاده بها الابل بل الليل = اعدم اخرجه الاصل هذا وقد نقل صاحب
المواقف في خطبة كتابه عن بعض اكابر الامة في بيان معنى هذا الخبر ان مراده صلى الله عليه وآله ان اختلاف هممهم في العلوم رحمة
واحد في الفقه لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال وهم آخر في الكلام بحفظ العقائد فينتظم بها امر المعاد وقانون العدل
المقيم للنوع كما اختلف هم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفته وصناعته فيتم النظام في المعاش المعين
لولا الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة كما لا يخفى انتهى ثم ان قيل ما استدل به المص آخرا من قوله تعالى ولو كان من عند
الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ظاهر بعينه في الادلة القطعية والجواب الجواب قلنا ان الاختلاف في الادلة القطعية ظاهر لا
شبهة فيه لكن الاختلاف الواقع بينهم الناشئ من العمل بالقياس كثير بحيث لا يعد ولا يحصى والاستقراء شاهد على ذلك

همهم

المتهم عنه من الاختلاف الكثير وتاويل الاختلاف بالاضطراب في نظم القرآن دون الاختلاف في الاحكام كما ذكره
صاحب المختصر وشارحه العضد خلاف الظاهر جدا كما لا يخفى ومما يشيد اركان ما ذهبنا اليه في توجيه الحديث
المذكور ما ذكره صاحب كتاب الاحتجاج من جملة احتجاج ابي بن كعب رض على القوم حيث قال لخاطبنا لهم وزعمتم ان الاختلاف
رحمة هيهات ان الكتاب يرد ذلك عليكم بقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات
واولئك لهم عذاب عظيم ثم اخبرنا باختلافكم قال ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم اي للرحمة وهم
آل محمد صلى الله عليه وآله الى القوم قال المصنف رفع الله درجته واما السمع فقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من
الحق شيئا وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم من الخاسرين ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون
وقد اجمع اهل البيت عليهم السلام على المنع من العمل بالقياس وذم العامل به وكذا جماعة من الصحابة قال امير المؤمنين عليه السلام لو
كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب
الله برايي وقال عمر بن الخطاب اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء الدين اعياهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا
واضلوا وقال ابن عباس ان الله تعالى قال لنبيه وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رايت ولو جعل لاحدكم ان يحكم
برايه لجعل ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله وقال واياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالقياس وروى الخطيب
في تاريخه وابن شيرويه الديلمي ان النبي صلى الله عليه وآله قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على
امتي قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وكتب عمر الى شريح القاضي وهو نائبه اقض بما في كتاب الله فان
جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما جاء في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله فان جاءك ما ليس في سنة رسول الله صلى الله عليه
وآله فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي ونقل منع العمل بالقياس عبد الله بن مسعود وعبد الله
بن عمر ومسروق وابن سيرين وابو سلمة بن عبد الرحمن ولو كان القياس معروفا لما خفي على هؤلاء لانه من الاصول العظيمة و
مما تعم به البلوى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول هذه الوجوه النقلية التي ذكرها لا تثبت عدم جواز العمل بالقياس فذكر
الآيات الدالة على وجوب عدم اتباع الظن والظن المذكور في القرآن لا يراد به العلم الراجح بل هو مرادف التردد والشك
والتخمين فلا تحقيق وان اريد به العلم الراجح فهو منع للكفار عن العمل بظنهم في عبادة الاوثان وانهم شفعاؤهم عند الله ولا
يمنع طلوع الظن والعمل به في الامور الدينية ثم ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون واجب والظن في الطريق
كما حقق في موضعه ثم ان تلك الآيات وان افاد المطلوب فهو معارض بالآيات الواردة في الامر بالقياس كقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره من الآيات فالنصوص متعارضة واما ما ذكر من قول امير المؤمنين لو كان الدين بالقياس
لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره فهو وارد على سبيل التنبيه للمجتهد والتحذير على الاحتياط لئلا يدرك الاشتراك
في الوصف ولا يدع الاحتياط في القياس ولا شك انه امر صعب واما ما ذكر من قول امير المؤمنين ابي بكر اي سماء تظلني
واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي فهذا وارد في لغة القرآن وانه سئل عن معنى قوله تعالى وفاكهة وابا ان معنى الاب
ما ذا فقال هذا الكلام واي نسبة له بالقياس واما ما ذكر من قول امير المؤمنين عمر انه حذر عن اصحاب الراي فالمراد
من يجعل الراي في الدين مستقلا لا من يقاس في الاحكام النصية وهكذا اقوال الصحابة فانها تدل على الحذر من الاخذ



فالراي وفوت الاحتياط في رعاية شرائط القياس ثم ما ذكر ان الصحابة والتابعين كعبد الله بن مسعود و
من عدهم من الصحابة والتابعين كانوا ينهون عن العمل بالقياس فنقول لا شك ان الشافعي من علماء الحجاز وكذا باقي
الائمة الاربعة كل واحد منهم كانوا اهالي قطر من بلاد الاسلام وقد حصل لديهم علوم النبي صلى الله عليه وآله من الصحابة فلو
كان المنع مستمرا مجمعا عليه لكان لواحد منهم نص من المنع في القياس وكان مذهبه ترك القياس ولا نزاع لاحد من اهل المذهب
ولا الائمة المجتهدين في جواز العمل بالقياس ثم نقول لا شك في وجوب العمل بالقياس لان الضرورة داعية اليه لانه
بحيث لا يمكن انكاره لان من الحيوانات ما يحصل ويتولد في زمان ولا يكون نوع ذلك الحيوان في زمان سابق عليه
وامكان هذا لا يمنع البتة فلو فرضنا حصول ذلك النوع ولم يتقرر حكمه في الكتاب والسنة والاجماع فاما ان يقول
بعدم ورود حكم الشرع فيه فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد واما ان يقول بورود النص والاجماع فيلزم خلاف
المفروض لانا فرضنا حدوثه في زمان لا يمكن ورود نص ولا اجماع على حكم هذا النوع فلزم العمل بالقياس والشيعي
الشيعي يحكم به الامام ونصبه كنصب الله فنقول الآن حصرت الائمة في اثني عشر وقد مضى منهم احد عشر وهذا الباقي اما ان
يقول انه في السرداب او مختف سائر في البلاد فعلى جميع التقادير يعترف بعدم امكان الوصول اليه والاستفتاء منه
فلا بد له من القول بالقياس انتهى واقول كلام الناصب ههنا على لسان اول من قاس حيث ابى لا يخلو من الوسوسة
اما اولا فلانه قد حقق في كتب اصول الفقه ان الظن انما يطلق في عرف الشرع على الاعتقاد الراجح الذي يجوز معه النقيض
ومرجوحه الوهم والشك تساوي الاعتقادين مع خطورهما بالبال فلو سماه متشابها كما لا يخفى فلا يكون ما ذكره الناصب
من ان المراد بالظن في الآيات المذكورة الشك والتردد افتراء على الله وعلى عرف الشرع وبهذا ظهر ايضا ان قوله العلم الراجح
مما لا محصل له ولعله قصد به بذلك التلبيس الذي لا يتبع الا مثاله المتصوفين لابليس واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان الآيات
المذكورة وردت في شان الكفار وعملهم بالظن في عبادة الاوثان كما افتراه الناصب فلا يوجب هذا تخصيص الظن
بذلك لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فخصوصية السبب لا يوجب التخصيص ولو سلم التخصيص
فلا تثبت به صحة العمل بالظن الحاصل من القياس من جملة الظنون المعتبرة التي خصها الشارع بالاعتبار واخرجها من عموم
الآيات والاخبار الدالة على نفي طلوع الظن وبالجملة الظن المعتبر في العمل شرعا ما قام الدليل القطعي على اعتباره لا مطلقه
اليه ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال في مسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث ان غلبة الظن اذا
لم يكن منضبطة بضابط شرعي لا يلتفت اليها كما لا يلتفت الحاكم الى قول احد المتداعيين اذا غلب على ظنه صدقه بغير دليل
انتهى وكون الظن الحاصل من القياس منضبطا معتبرا شرعا اول المسئلة بل هو من قبيل ان بعض الظن والظن لا يغني من الحق
شيئا فلا بد من اثبات ذلك واثباته بالادلة المذكورة اصعب من خرط القتاد كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان
المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه مدخول بانه لو تم ذلك لدل على
ان العلم المقطوع به وجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد وهو غير المطلوب اذ لا يلزم من القطع لوجوب العمل بما غلب
على الظن حصول العلم القطعي بالحكم الغالب على الظن والكلام فيه لا في الاول فان قيل المراد من العلم بالاحكام الشرعية في
تعريف الفقه العلم بوجوب العمل عليها قلنا لا يستقيم لانه يؤدي الى فساد الحد لان قولهم العلم بالاحكام الشرعية لا يدل على

العلم بوجوب العمل بالاحكام لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما ولو سلم انه دلالة على ذلك لكان العلم بوجوب العمل
بالاحكام مستفادا من الادلة الاجمالية والفقه مسايل وجب ان يستفاد من الادلة التفصيلية وايضا لو كان الفقه كذلك
لكان تحصيل الفقه بوجوب العمل يقتضي انحصار الفقه في الواجبات من الامور وليس كذلك لا يقال ان المراد وجوب
العمل بوجه ظنه حتى لو ظن انها واجبة علم وجوب العمل بها على هذا الوجه وان ظن انها مندوبة علم ندب العمل بها لان
الدليل غير قايم في صورة الوجوب فلا يتحقق العلم به ولو سلم لزم ان يكون المراد بوجوب العمل بالاحكام الوجوب والندب
والكراهة والاباحة وهذه ظلمات بعضها فوق بعض على ان كون القياس طريقا للحكم الشرعي وكون الحكم المظنون
منه مما يجب العمل به شرعا اول المسئلة وعين النزاع كما عرفت واما ثانيا فلان ما ذكره في معرض المعارضة من قوله
فاعتبروا يا اولي الابصار فهو اقوى ادلة القوم وتقرير استدلالهم به انه تعالى امر بالاعتبار وهو ماخوذ من العبور
هو المرور يقال عبرت النهر والمعبر السفينة التي هي اداة العبور والموضع الذي يعبر عنه والعبرة الدمعة التي عبرت من
الجفن وعبرت الرؤيا معبرها اي جاوزتها فثبت بهذه الاستعمالات ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة فلا يكون
حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك والقياس داخل تحت الامر لانه عبور من حكم الاصل الى الفرع ومجاوزة منه اليه واورد
عليه العلامة قدس سره في كتاب النهاية من وجوه الاول انا نمنع كون الاعتبار المجاوزة بل الاتعاظ فانه لا يقال لمستعمل
القياس العقلي انه معتبر ويقال للمبالغ في رتبة القياس العقلي انه معتبر ويقال للمبالغ في رتبة القياس ومعرفة شرائطه
واثبات الاحكام به اذا لم يتفكر في امر معاده انه غير معتبر او قليل الاعتبار وقوله تعالى ان في ذلك لعبرة والمراد
الاتعاظ وقال عليه السلم السعيد من وعظ بغيره اي اعتبر والاصل الحقيقة فلا يكون حقيقة في غير الاتعاظ للاشتراك
وليست ادلتكم من مثل هذه الادلة بل الترجيح معنا لسبقه الى الفهم الثاني سلمنا ان ما ذكر معنى حقيقة لكن شرط الحمل
عليها عدم المانع وهو ههنا موجود فان تركيب الكلام لا يناسبه فلو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فقيسوا الذرة على البر كان تركيبا خارجا عن قانون اللغة والعرف وعد ركيكا فلا يقع من الشارع الثالث سلمنا
عدم المانع من حمله على المجاوزة لكن ليس الامر بها امرا بالقياس الشرعي فان كل من استدل بدليل فقد عبر منه الى
المدلول فتسمية الاعتبار مشترك بين الاستدلال بالدليل العقلي القاطع والنص والبراءة الاصلية والقياس الشرعي وكل
مخالف الاخص بخصوصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك غير دال
على الخصوصيات باحدى الدلالات الثلث فلا يدل على النوع الذي ليس هو الا مجموع ما به الاشتراك والامتياز فلا
يدل الاعتبار على القياس الشرعي لا بلفظه ولا بمعناه لا يقال القدر المشترك بين الانواع انما يوجد عند وجود احدها
والامر بالشي امر بما هو من ضروراته فالامر بادخال الاعتبار في الوجود امر بادخال احد انواعه وليس تعيين احدها
اولى من الباقي لتساويها في نسبة القدر المشترك اليها فاما ان لا يجب ثبوت شي منها وهو باطل لاستلزامه الاخلال بالجميع
الاخلال بالماهية فالمكون المسمى مامورا به او يثبت الجميع وهو المراد فيدخل القياس فيه لانا نقول نمنع عدم اولوية بعض
الانواع لان الاعتبار المامور به في الاية لا يمكن ان يكون هو القياس الشرعي فقط والا لصار معنى الاية يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو معلوم البطلان فوجب تعميمه بنوع اخر غيره وهو الاتعاظ فقط فان

فتسمى

تقولون



تقولون انه يفيد مع افادة القياس الشرعي فاذن الامر بالاعتبار يستلزم الامر بالاتعاظ ومسمى الاعتبار حاصل في
الاتعاظ فيكون ايجاب الاتعاظ يحصل ايجاب مسمى الاعتبار من غير حاجة الى ايجاب ساير الانواع الرابع سلمنا ايجاب نوع اخر
غير الاتعاظ فههنا انواع من القياس غير نوعها كالمنصوص على علته وقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف والاقيسة
في امور الدنيا وتشبيه الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من النص والاتعاظ والانزجار بالقصص والامثال
فلعل المراد ابتغاء الاعتبار في صور متعددة فلا يبقى له دلالة على ايجاب القياس الشرعي لان الاتي بفرد من افراد ما يسمى
اعتبارا يكون خارجا عن عهدة الامر الخامس سلمنا اقتضاء اللفظ العموم لكنه محال ههنا لان حمله على بعض الى
انما تفرقان للتسوية بينهما في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كما انه في الاصل كذلك نوع اخر من الاعتبار
باعتبارين الاعتبارين ينافي الامر بالاخر فلو حمل على العموم اقتضى الامر بالمتنافيين معا وهو محال ثم ليس اخراج احد
الشيئين من تحت ظاهر العموم لابقاء الاخر اولى من العكس فعليكم الترجيح وهو معنا لان تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يستفاد
حكمه الا من النص عمل بالاحتياط واحتراز عن الظن الذي لا يغني من الحق شيئا السادس سلمنا العموم لكنه ليس عاما
لانه مطلق بخصوص فان الرجل لا يكون مامورا بالاعتبار عند تعادل الامارات وفيما لم ينصب الله عليه دليلا كمقادير الثواب
والعقاب واجزاء السموات والارض وفيما لم ينصب حكمه بالاعتبار فان المكلف لا يكون مامورا بعده باعتبار اخر وفيما
لو قال لوكيله اعتق غانما لسواده فليس لوكيله ان يعتق غيره وفيما اذا عدم النص فانه لا يكون مامورا بالقياس
فيها اتفاقا بعينه الاقيسة السابع سلمنا انه حجة لكن ظنية لا قطعية لانكم بينتم ان الاعتبار اسم للمجاوزة بالاشتقاق
والتوسل به الى تعيين المسمى ظني ومسئلة القياس قطعية فلا يجوز بناؤها عليها الثامن سلمنا انه يفيد اليقين لكنه
امر والامر لا يفيد التكرار ولا يتناول كل الاوقات التاسع سلمنا انه يتناول الجميع لكنه خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين
في عصر الرسول صلى الله عليه وآله اجيب عن الاول بان جعله حقيقة في المجاوزة اولى لقولهم اعتبر فلان فاتعظ
فيجعلون الاتعاظ معلولا للاعتبار فيتغايران ولان معنى المجاوزة حاصل في الاتعاظ فان من لم يستدل بغيره على حاله
لا يتعظ فاذا جعل حقيقة في المجاوزة كان حقيقة في الاتعاظ لحصوله مجازا في غيره او مشتركا فيهما خلاف الاصل ويرجح
منع صدق المعتبر على القايسين لصحة قولك يعتبر الاشياء العقلية بغيرها نعم لا يصدق معتبر على الاطلاق
رة كما لا يقال انه قايس على الاطلاق لقصر لفظ المعتبر والقايس على المستكثر منهما وانما يصدق نفي المعتبر على القايس
غير المتعظ مجازا لعدم اتيانه بالمقصود الاصلي وهو العمل للاخرة كما يقال لغير المتدبر في الاية انه اعمى واصم
ومعنى المجاوزة حاصل في قوله ان لكم في الانعام لعبرة لافادة النظر في خلقتها العلم بصانعها وفيه نظر لمنع اعتبر فاتعظ
نعم يمكن احدهما بالاخرة فيقال اعتبر واتعظ ولا يستلزم التغاير المعنوي فقد يؤكد بنفس اللفظ والمرادف ولو سلمنا
لكن المفهوم منه في الاية ليس مطلق المجاوزة بل علة الاتعاظ ومثلث لا يصدق في القياس الشرعي قطعا وعن الثاني بتسليم
الركة لو نص على صفحة ما قلتم لعدم المناسبة لكن لم قلتم انه لو امر بمطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته
يكون ركيكا كما لو اجاب عن مسئلة بما لا يناسبها يكون باطلا ولو اجاب بما يناسبها وغيرها كان حسنا وفيه
نظر فان المامور به ان كان هو القياس الشرعي انتفت المناسبة بين الكلامين والا فالمطلوب وعن الثالث انه العموم كان

في الايات

وترتب الحكم على المسمى يقتضي تعليل الحكم بالمسمى وهو يقتضي ان علة الامر بالاعتبار هو مجرد كونه اعتبارا فيكون
كل اعتبار مامورا به ولصحة استثناء اي اعتبار كان والاستثناء اخراج ما لولاه لدخل وفيه نظر يمنع تعلق الامر المطلق
الاعتبار بل بالمناسب للكلام السابق وهو الاتعاظ سلمنا لكن يمنع العلية على ما يأتي وقيل ايضا ان ارادوا ان القياس [illegible]
والاستثناء وانواع الصلاحية الى الدخول بعض القياس بانه لا يجوز ان يكون المراد منه تشبيه الفرع بالاصل في عموم [illegible]
حكم الاصل النقض(?) لان الاعتبار المذكور بعيد لا يكون مناسبا لما قبل الآية وبعدها ولا الاجابة له والاليق به هو
التشبيه في الحكم لا المنع منه ولا اتصال المعنى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فلا يحكموا بهذا الحكم في
غيرهم الا بنص وارد في حق ذلك الغير وهو معلوم البطلان فيجب حمله على التشبيه في الحكم عملا بعموم اللفظ فان
المتبادر الى الفهم من لفظ الاعتبار التشبيه في الحكم لا المنع منه كما لو ضرب عبده على ذنب ثم امر الاخر بالاعتبار به
فهم منه الامر بالتشريك في الحكم لا الامر بالمنع وفيه نظر لان الاعتبار المناسب ليس الا الاتعاظ فان اعتبرت المناسبة
وجب القصر عليه والا كثرت الاحتمال فكما يحصل الاشكال لو قال لا يحكموا الا بنص وارد في حق ذلك الغير يحصل [illegible]
الشرعي وعن السادس بان العام المخصوص حجة وفيه نظر لانه ليس حجة على الجميع وايضا فان ذلك الامر يضعف في
القياس على محل التخصيص وعن السابع بمنع السؤال الى كل التسميات فلا يختص بجزء المسئلة وفيه نظر لان التعميم
لا يقتضي بطلانه سلمنا لكن يمنع التعميم فان من التسميات ما هو معلوم على ما تقدم وعن الثامن بانه لما كان الترجيح
الاقيسة كان شاملا لجميع الاوقات وفيه نظر لمنع من تعميمه على ما تقدم فان اعتبروا امثل اشكلوا ولما لم يكن الشامل
نقتضيا لكل قتل ولا القتل كل انسان كذا الاول سلمنا لكن يمنع تعميم الازمنة وعن التاسع بالاجماع على عدم الفرق بينها
وبين شاكلتها في ذلك انتهى واقول قد وقع في استدلال القائلين بالقياس التأسيس على غير اساس بانه الاعتبار في
هدم المنكرين له بالبناء على صدر الآية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين لطيفة اشارية
هي ان القائلين بالقياس كانهم في هذا الاستدلال انما قطعوا من سعة ايدي خصمهم من المؤمنين كانهم [illegible]
قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين تامل وليعلم ايضا ان ما ذكره في تأويل الامام [illegible] المؤمنين
مع طوله بعيد جدا لا يجري لان المصنف استدل على ذلك باجماع اهل البيت اجمع ونحن نعلم بالضرورة ان مذهب الباقر
الصادق والكاظم واباءهم واولادهم عليهم السلم انكار القياس وذمه والمنع من العمل به كما انا نعلم المذاهب المنقولة عن
الشافعي وابي حنيفة وغيرهما وقد بينا سابقا ان اجماع اهل البيت حجة ولنا اقتصر المص على الوارد [illegible] المؤمنين فقط
بالاصل دعما للاختصار وقد روى اصحابنا وغيرهم من روايات غيره من الائمة عليهم السلم ايضا ما هو صريح في المنع
من القياس بحيث لا يقبل التأويل فمن ذلك ما رواه سيد المتالهين حيدر بن علي العبيدي الاملي في كتابه الموسوم بجامع
الاسرار ومنبع الانوار عن ابي حنيفة وهو انه قال جئت الى حجام بمنى ليحلق راسي فقال ادن ميامنك واستقبل القبلة
وسم الله تعالى فتعلمت منه ثلث خصال لم يكن عندي فقلت له مملوك انت ام حر فقال مملوك قلت لمن قال لجعفر بن محمد
الصادق عليهما السلم قلت اشاهد ام غائب قال شاهد فصرت الى بابه واستاذنت عليه فحجبني وجاء قوم من اهل الكوفة
فاستاذنوا فاذن لهم فدخلت معهم فلما صرت عنده قلت له يا ابن رسول الله لو ارسلت الى اهل الكوفة فنهيتهم ان



يشتموا اصحاب محمد صلى الله عليه وآله فاني تركت بها اكثر من عشرة الف يشتمونهم فقال لا يقبلون مني فقلت ومن لا
يقبل منك وانت ابن رسول الله فقال انت اول من لا يقبل مني دخلت داري بغير اذني وجلست بغير امري وتكلمت بغير
راي وقد بلغني انك تقول بالقياس قلت نعم به اقول قال ويحك يا نعمان اول من قاس ابليس حين امره الله تعالى بالسجود
لآدم عليه السلم فابى وقال خلقتني من نار وخلقته من طين ايما اكبر يا نعمان القتل او الزنا قلت القتل قال فلم جعل الله تعالى في القتل
شاهدين وفي الزنا اربعة اينقاس لك هذا قلت لا قال فايما اكبر البول او المني قلت البول قال فلم امر الله تعالى في البول بالوضوء
وفي المني بالغسل اينقاس لك هذا قلت لا قال فايما اكبر الصلوة او الصيام قلت الصلوة قال فلم وجب على الحائض ان تقضي الصوم
ولا تقضي الصلوة اينقاس لك هذا قلت لا قال فايما اضعف المراة ام الرجل قلت المراة قال فلم جعل الله تعالى في الميراث للرجل سهمين
وللمراة سهم اينقاس لك هذا قلت لا قال فبم حكم الله تعالى فيمن سرق عشرة دراهم القطع واذا قطع الرجل يد رجل فعليه ديتها خمسة
الف درهم اينقاس لك هذا قلت لا قال وقد بلغني انك تفسر آية من كتاب الله عز وجل وهي لتسألن يومئذ عن النعيم انه الطعام
الطيب والماء البارد في اليوم الصائف قلت نعم قال لو دعاك رجل واطعمك طعاما طيبا وسقاك ماء باردا ثم امتن عليك
بما كنت تنسبه اليه قلت الى البخل قال افيبخل الله تعالى قلت فما هو قال حبنا اهل البيت هذا آخره وقد روى الدميري الشافعي
ذلك في حياة الحيوان ثم اجاب عن بعض اسولة الامام عليه السلم بان الزنا لا يقبل فيها الا اربعة طلبا للستر والحائض لا تقضي الصلوة
لما المشقة لان الصلوة يتكرر في اليوم والليلة خمس مرات بخلاف الصوم فانه في السنة مرة انتهى واقول من البين ان غرض
الامام عليه السلم من القاء تلك الاسولة الى ابي حنيفة انما كان تعجيزه وتنبيهه على ان الراي والقياس غير صالح لان يكون مدركا للاحكام
الشرعية ولم يكن غرضه عليه السلم ان تلك الاحكام ليس لها علل حتى يجاب عنها بذكر العلل على ان تلك العلل مما لم يعرف الا منهم
عليهم السلم ولو كان مما ظاهر يعرفه الدميري وامثاله من غير احتياج الى اعلام احد من الائمة الاعلام عليهم السلم لما عجز ابو حنيفة
رئيس القوم في ذلك المقام عما وقع في حيز الافهام واما سادسا فلان ما ذكره من ان ما نقله المص من قول ابي بكر على جهة [illegible]
دعوى لو قيل ان في الكلالة براي حاول الاحتجاج المذكور على نفي ذلك بنظيره من قول علي بسبيل الالزام والاقتداء بالمص في كتاب
النهاية الاحتجاج المذكور بان قول ابي بكر اقول في الكلالة برايي ليس في القياس فانهم قالوا ان الراي في المحصول يعمل الاستدلال
بل عمل ابطال القياس ايضا حيث قال والذين زعموا ان في الشرع ما يرده على ربه تمسكوا بقوله تعالى ان بعض الظن اثم وبقول
ابي بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا حكمنا على القرآن برايي ثم قال ويمكن ان يقال انما شاع استعمال الراي في القياس [illegible]
ان يكون مراد ابي بكر بذلك الكلام اظهار الاحتراز عن استعمال الراي في القرآن باثبات المعنى بمجرد الظن الضعيف لاحتمال
السخيف كما بين طيه في القياس ويؤيد هذا ما نقل صاحب الاتقان عن البيهقي في تفسير قوله [illegible] واكثر من تكلم في القرآن براي
فقد اخطا حيث قال المراد بالراي الذي يغلب من غير دليل قام عليه انتهى فلا يتوجه عدم المناسبة التي توهمها الناصب كما
لا يخفى واما سابعا فلان ما ذكره من انه لو كان المنع عن القياس مستمرا مجمعا عليه لم يصل الى الشافعي وباقي الفقهاء الاربعة
ولكان يشعر واحد منهم عن القول بالقياس فمدفوع بانه ان اراد الاستمرار او الاجماع اجماع جميع المسلمين في سائر الازمنة فلا نسلم
من القياس واستمراره منهم فالمص لم يدع ذلك حتى يكون مخالفته مستبعدا من الفقهاء الاربعة وان اراد اجماع اهل البيت
عليهم السلم واستمراره منهم كما ادعاه المص فهذا لا يستبعد مع وقوع المخالفة منهم لهم عليهم السلم وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام

وكيف لا يخالفونهم مع ان القياس اصل ما بنوا عليه خلافهم خلفا بهم الثلاثة حتى نقل الكرماني شارح البخاري في باب خوخة
للمساجد عن الخطابي انه قال لا اعلم في اثبات القياس اقوى من اجماع الصحابة على استخلاف ابي بكر مستدلين في ذلك باستخلافه
صلى الله عليه وآله اياه في اعظم امور الدين وهو الصلاة فقاسوا عليها سائر الامور انتهى والبعض القائل بما جعله القاصرون عن درجة
الاجتهاد ذريعة لعدم توقفهم في جواب المسائل الفقهية وسببا لعدم ظهور جهلهم ونقصانهم على المقلدة والعوام و
لينتشر رياستهم المحبوبة لهم فيما بين الانام فلهذه المصلحة اجمعوا على اعتباره من غير مبالاة بمخالفة الرسول واهل بيته
عليهم السلام ومما يؤيد هذا ما رويت في النهاية والمحصول عن عمر انه قال اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان
يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا انتهى واما ثالثا فلانا ما ذكره مردود لانه لا نزاع لاحد من العلماء المشهورين والائمة
المجتهدين في جواز العمل بالقياس يكذبه ما ابو محمد علي بن احمد بن حزم الاندلسي من العلماء المشهورين والائمة المجتهدين من
اهل السنة قد انكر العمل بالقياس انكارا بليغا ولا بد من نقل بعض كلامه في هذه المقالة وان ادى الى الاطالة لانها في معرض المجهود
وتتم الحجة بشهادة الخصم ويكون تعدد الشهود فنقول قال في مسائل الاصول من كتاب المحلى لا يحل القول بالقياس في
الدين ولا بالرأي لان امر الله تعالى بالرد عند التنازع الى كتابه والى رسوله صلعم قد صح فمن رد الى قياس او تعليل يدعيه او الى رأي فقد
خالف امر الله تعالى المعلق بالايمان ورد الى غير من امر الله تعالى بالرد اليه وفي هذا ما فيه قال ابو محمد وقول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب
من شيء وقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ابطال للقياس وللرأي لانه لا يختلف اهل القياس والرأي انه لا يجوز استعمالهما ما
دام يوجد نص وقد شهد الله تعالى بان النص لم يفرط فيه شيئا وان رسوله صلى الله عليه وآله قد بين للناس كل ما نزل اليهم وان الدين
قد كمل فصح ان النص قد استوفى جميع الدين فان كان ذلك كذلك فلا حاجة باحد الى قياس ولا الى رأيه ولا الى رأي غيره ونسأل من
قال بالقياس هل كل قياس قاسه قائس حق ام منه حق ومنه باطل فان قال كل قياس حق احال لان المقاييس تتعارض ويبطل
بعضها بعضا ومن المحال ان يكون الشيء وضده من التحليل والتحريم حقا معا وليس هذا مكان نسخ ولا تخصيص كالاخبار
التي ينسخ بعضها بعضا ويخص بعضها بعضا فان قال قائل منها حق ومنها باطل قيل له فعرفنا بماذا يعرف القياس الصحيح من الفاسد
ولا سبيل لهم الى وجود ذلك ابدا واذا لم يوجد دليل على تصحيح الصحيح من القياس من الباطل منه فقد بطل كله وصار دعوى بلا
برهان فان ادعوا ان القياس منه باطل فان الله عز وجل يسأل اين وجدوا ذلك فان قالوا قال الله عز وجل فاعتبروا يا اولي الابصار
قيل لهم ان الاعتبار ليس هو في كلام العرب الذي نزل به القرآن الا التعجب قال الله عز وجل وان لكم في الانعام لعبرة اي تعجبا وقال
تعالى لقد كان في قصصهم عبرة اي عجب ومن الباطل ان يكون معنى الاعتبار القياس ويقول لنا قيسوا ثم لا يبين ماذا نقيس ولا كيف
نقيس ولا على ماذا نقيس وهذا ما لا سبيل اليه لانه ليس في وسع احد ان يعلم شيئا من الدين الا بتعليم الله تعالى له اياه على لسان رسوله
صلعم وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فان ذكروا احاديث وآيات فيها تشبيه شيء بشيء وان الله تعالى قضى وحكم
بامر كذا من اجل امر كذا قلنا لهم كل ما قاله الله عز وجل ورسوله صلعم من ذلك فهو حق لا يحل لاحد خلافه وهو نص به نقول وكل ما
تريدون انتم ان تشبهوه في الدين وان تعللوا بما لم ينص عليه الله تعالى ولا رسوله صلى الله عليه وآله فهو باطل وافك وشرع لم
يأذن الله تعالى به وهذا يبطل عليهم تمويههم بذكر آية جزاء الصيد وارأيت لو تمضمضت ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وكل
آية وحديث موهوا بايراده وهو مع ذلك حجة عليهم على ما قد بيناه في كتاب الاحكام لاصول الاحكام وفي كتاب النكت وفي كتاب



الدرة وفي كتاب النبذ قال ابو محمد وقد عارضناهم في كل قياس قاسوه بقياس مثله واوضح منه على اصولهم لنريهم فساد
القياس جملة فموه منهم مموهون بان قالوا انتم دابا تبطلون القياس بالقياس وهذا منكم رجوع الى القياس واحتجاج به وانتم في
ذلك بمنزلة المحتج بحجة العقل ليبطل حجة العقل وبدليل من النظر ليبطل به النظر قال ابو محمد فقلنا هذا شغب سهل افساده
والحمد لله ونحن لم نحتج بالقياس في ابطال القياس ومعاذ الله من هذا لكن اريناكم ان اصلكم الذي اثبتموه من تصحيح القياس يشهد
بفساد جميع قياساتكم ولا قول اظهر بطلانا من قول من كذب نفسه يقينا وقد نص الله تعالى على هذا فقال وقالت اليهود و
النصارى نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم فليس هذا تصحيحا لقولهم انهم ابناء الله واحباؤه ولكن الزاما لهم ما
يفسد به قولهم ولسنا في ذلك كمن ذكرتم من محتج في ابطال حجة العقل بحجة العقل لان فاعل ذلك مصحح للقضية العقلية التي
يحتج بها وظهر تناقضه من قرب ولا حجة له غيرها فقد ظهر بطلان قوله واما انتم فلم نحتج قط في ابطال القياس بقياس نصححه
لكن نبطل القياس بالنصوص وبراهين العقل ثم نزيد بيانا في فساده بنفسه بان نريه تناقضه جملة فقط والقياس الذي نعارض
به قياسكم نحن نقر بفساده وبفساد قياسكم الذي هو مثله واضعف منه كما نحتج على اهل كل مقالة من معتزلة ورافضة ومرجئة
وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من اقوالهم التي يشهدون بصحتها فنريهم تناقضها وانتم تحتجون معنا عليهم
ولسنا نحن ولا انتم ممن يصحح تلك الاقوال التي نحتج عليهم بها بل هي عندنا في غاية البطلان والفساد كاحتجاجنا على اليهود والنصارى
من كتبهم التي بايديهم ونحن لا نصححها بل نقول انها محرفة مبدلة لكن لنريهم تناقض اصولهم وفروعهم لا سيما وجميع اصحاب
القياس مختلفون في قياساتهم لا يكاد توجد مسألة الا وكل طائفة منهم تأتي بقياس يدعي صحته تعارض به قياس الاخرى وهم كلهم
مقرون مجمعون على انه ليس كل قياس صحيحا ولا كل رأي حقا فقلنا لهم هاتوا حد القياس الصحيح والرأي الصحيح الذي يتميزان به
من القياس الفاسد والرأي الفاسد وهاتوا حد العلة الصحيحة التي لا تقيسون الا عليها من العلة الفاسدة فلجلجوا ان شاء الله
تعالى التوفيق قال ابو محمد وهذا مكان ان رمنا عليهم فيظهر فساد قولهم جملة ولم يكن لهم الى جوابه منهم سبيل ابدا وبالله
التوفيق فانا لنقول في شيء من ذلك بنص قلنا النص حق والذي تريدون انتم اضافته الى النص باطل وفي هذا خولفتم فان
ادعوا ان الصحابة رض اجمعوا على القول بالقياس قيل لهم كذبتم بل الحق انهم اجمعوا على ابطاله برهان كذبكم انكم لا سبيل الى
وجود حديث عن احد من الصحابة رض انه اطلق الامر بالقول بالقياس ابدا الا في الرسالة المكذوبة الموضوعة على عمر بن الخطاب
فيها واعرف الاشباه والامثال وقس الامور وهذه الرسالة لم يروها الا عبد الملك بن سعيد عن ابيه وهو ساقط
بلا خلاف وابوه اسقط منه او من هو مثله في السقوط فكيف وفي هذه الرسالة نفسها اشياء خالفوا فيها عمر منها قوله فيها
والمسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد او ظنينا في ولاء او نسب وهم لا يقولون بهذا يعني جميع الحاضرين من
اصحاب القياس حنيفيهم ومالكيهم فان كان قوله لو صح في تلك الرسالة في القياس حجة فقوله ان المسلمين عدول كلهم
الا مجلودا في حد حجة وان لم يكن قوله في ذلك حجة فليس قوله في القياس حجة لو صح فكيف وهو لم يصح واما برهان صحة قولنا
في اجماع الصحابة على ابطال القياس فانه لا يختلف فيه اثنان في ان جميع الصحابة مصدقون بالقرآن وفيه اليوم اكملت لكم
دينكم وفيه فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر فمن الباطل المحال ان يكون الصحابة
يعلمون هذا ويؤمنون به ثم يردون عند التنازع الى قياس او رأي هذا ما لا يظنه بهم ذو عقل فكيف وقد ثبت عن الصحابة رضي الله عنهم

قال ابو بكر رضي الله عنه اي ارض تقلني واي سماء تظلني ان قلت في آية من كتاب الله برأيي او بما لا اعلم وصح عن الفاروق رضي الله عنه انه قال
اتهموا الرأي على الدين وان الرأي منا هو الظن والتكلف وعن عثمان في فتيا افتى بها انما كانت رأيا رأيته فمن شاء اخذه
ومن شاء تركه وعن علي رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي لكان اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه وعن سهل بن حنيف رضي الله عنه انه قال ايها
الناس اتهموا رأيكم على دينكم وعن ابن عباس رضي الله عنه من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من جهنم وعن ابن مسعود رضي الله عنه
فيما يجتهد فيه رأيه فان كان صوابا فمن الله عز وجل وحده وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان وعن
معاذ بن جبل في حديث يبتدع كلاما ليس من كتاب الله عز وجل ولا من سنة رسول الله صلى الله عليه وآله فاياكم واياه فانه
بدعة وضلالة فعلى هذا النحو كل ما روي عن بعض الصحابة لا على انه الزام ولا انه حق لكن اشارة بعفو وصلح او تورع
لا على سبيل الايجاب وحديث معاذ الذي فيه اجتهد رأيي ولا آلو لا يصح لانه لم يروه الا الحارث بن عمرو وهو مجهول
لا يدرى من هو عن رجال من اهل حمص لم يسمهم عن معاذ وقد تقصينا اسانيد هذه الاحاديث كلها في كتبنا الذي
ولله تعالى الحمد نا احمد بن قاسم نا ابي قاسم بن محمد بن قاسم نا جدي قاسم بن اصبغ نا محمد بن اسمعيل الترمذي نا نعيم
بن حماد نا عبد الله بن المبارك نا عيسى بن يونس عن ابي اسحق الشيباني عن حريز بن عثمان عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن
عوف بن مالك الاشجعي قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله تفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي
قوم يقيسون الامور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال قال ابو محمد والشريعة كلها اما فرض يعصي من تركه واما حرام
يعصي من فعله واما مباح لا يعصي من فعله ولا من تركه وهذا المباح ينقسم ثلاثة اقسام اما مندوب اليه يوجر من فعله ولا
يعصي من تركه واما مكروه يوجر من تركه ولا يعصي من فعله واما مطلق لا يوجر من فعله ولا من تركه وقال الله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقال الله تعالى وقد فصل
لكم ما حرم عليكم فصح ان كل شيء حلال الا ما فصل تحريمه في القرآن والسنة نا عبد الله بن يوسف نا احمد بن فتح نا عبد الوهاب
ابن عيسى نا احمد بن محمد نا احمد بن علي نا مسلم بن الحجاج حدثني زهير بن حرب نا يزيد بن هرون نا الربيع بن مسلم القرشي
عن محمد بن زياد عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله خطب فقال ايها الناس ان الله قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال
رجل أكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم
ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم
واذا نهيتكم عن شيء فدعوه قال ابو محمد فجمع هذا الحديث جميع احكام الدين اولها عن آخرها ففيه ان ما سكت عنه النبي فلم يأمر
به ولا نهى عنه فهو مباح وليس حراما ولا فرضا وان ما امر به فهو فرض وما نهى عنه فهو حرام وان ما امرنا به فانما يلزمنا
منه ما نستطيع فقط وان فعلنا مرة واحدة يؤدي ما لزمنا ولا يلزمنا تكراره فاي حاجة باحد الى قياس او رأي مع هذا البيان
الواضح والحمد لله على عظيم نعمه فان قال قائل منهم لا يجوز ابطال القول بالقياس الا حتى توجبوا تحريم القول به نصا في القرآن
قلت لهم قد اوجبنا لكم البرهان نصا بذلك بان لا يرد التنازع الا الى القرآن والسنة فقط وقال تعالى اتبعوا ما انزل اليكم من
ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء وقال تعالى فلا تضربوا لله الامثال ان الله يعلم وانتم لا تعلمون والقياس ضرب امثال في الدين لله
تعالى ثم يقال لهم ان عارضكم الروافض بمثل هذا فقالوا لكم لا يجوز القول بابطال الالهام ولا بابطال اتباع الامام
الا حتى توجبوا تحريم ذلك نصا وقال لكم ذلك اهل كل مقالة في تقليد انسان بعينه فماذا تنفصلون بالحق منه لا يجد





يقال على الله تع انه حرم واحل او اوجب الا بنص فقط وبالله تعالى التوفيق ولنا تاسعا فلان ما ذكره من انه لا شك
في وجوب العمل بالقياس لان الضرورة داعية اليه قد علم بطلانه بما سبق من كلام ابن حزم حيث قال شهد الله تعالى بقوله
ما فرطنا في الكتاب من شيء وبقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم بان النص لم يفرط فيه شيئا وان رسول الله صلى الله عليه وآله قد بين
للناس كل ما نزل اليهم وان الدين قد كمل فصح ان النص قد استوفى جميع الدين فاذا كان ذلك كذلك فلا حاجة باحد الى قياس انتهى ومع انه
جزئيات الحوادث وان كانت غير متناهية لكن كلياتها واجناسها متناهية يمكن التنصيص عليها فلا يلزم قصور الكتاب عن
الشرع عن بيان مصالح العباد ولنا ما استشكل به من تحقق بعض الحيوانات في زمان ولا يكون نوع ذلك الحيوان في زمان سابق
فهذا احتمال بعيد نادر واخس مما سمعنا من تولد البغل في زمان السلطان المؤيد
لا يلزم من تعذر معرفة مثل هذا النادر لو فرض حدوث مثله في زماننا اخلال بمصالح العباد اذ غايته التوقف عن كل الحكم
واستعمال جلده ونحو ذلك كما في رواية عن عمر بن الخطاب انه كتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فان
جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس فيهما فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان
لا تقضي انتهى على انا لا نم ان الانبياء مامورون بتعميم الحكم في كل جزئي لامكان ان يقال انهم مكلفون بما يتجدد من
على تبليغه او فيما وقع في زمانهم وهذا المنع مما اشار اليه الشارح العضد وايضا كما جاز وجود حيوان لا يكون نوعه موجودا
في الزمان السابق جاز ان يكون ذلك الحيوان داخلا على صفات لا يجري القياس في اثبات حكمه فيصير القياس ايضا قاصرا لذلك
هذا الابتناء والاصوب في دفع الاشكال ان الله تعالى نصب الائمة الاثني عشر عليهم السلام بعد نبيه صلى الله عليه وآله حجة
على الخلق ومبينا لاحكامهم ومصالحهم كما يدل عليه ما سبق من نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي
الآية في يوم الغدير عند نصب امير المؤمنين عليه السلام للخلافة وقد وقع الوفاء بالبيان من احد عشر منهم كانوا ظاهرين غير مختفين
عن الناس وغيبة الامام الثاني عشر عليه السلام انما كان لخوفه من الاعداء فالحرمان عن تعليم بعض احكام الشريعة التي قد فرض
الله تعالى على عباده الاخذ منه كان من ذلك ومن اوزارهم ووزر من كان باعثا على ذلك فلا قصور من الشرع في ذلك ولا الزام من عدم الوصول
الى تحقيق بعض احكام الشريعة عن الامام الاستغناء عن وجوده واستعمال تشريع الاحكام وسلوك سبيل لا بأس بسالكه
الخطاء والظنون كالقياس والاستحسان وبالجملة عن نصب الامامة يوجب السلطان القاهر وقد وجد لكن الامة
تقاعدت في الخلافة فاللطف الذي يجب على الله تعالى قد فعله والذي يجب على الامام من تبليغ ما كلف به قد فعله والامة
تركت ما وجب عليها من الانقياد للامام والانزجار المكلفين يحصل مع الاختفاء لان كل واحد من العصاة يجوز
ظهوره في تلك الحال فيمتنع بذلك عن الاقدام على المعصية وهو كاف في اللطفية وعدم الاستغناء وايضا قد صرح العضد
الايجي في شرح المختصر وابن همام الحنفي في كتاب التحرير بعدم جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية قال الشارح العضد
قد اختلف في جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية
والمختار تفصيله انه لا يجري في الاحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة واجراء القياس في مثله متعذر لما علم ان
القياس فرع تعقل المعنى المعلل به الحكم في الاصل ولنا ايضا انه قد يبين امتناع القياس في الاسباب والشروط وقد علمت ان
كون النص مبينا او مظهرا لحكم الاحكام الشرعية فهذه جملة من احكام الشرع لا يجري فيها القياس انتهى فنقول انا فرضنا وقوع حادثة

من باب الحدود والديات او الشروط والاسباب ولم يتقرر حكمه في الكتاب والسنة والاجماع فاما ان يقول ان الناصب
بجريان القياس فيه فهو خلاف المذهب المختار لجمهور اصحابه واما ان يقول بعدم الجريان فيلزم قصور الفرع عن مصالح
العباد فلا بد له من ترك متابعة اولى من قاس * والقياس اجتماع الناس على الولاة امام الجمعة والناس ليس الوا الجمهور
بركات تلك الانفاس * ويزول عنهم نفاهب البهيمة والالتباس * لكن شتان بين ذلك وبين الاهواس * الذي يوسوس
الخناس الذي يوسوس في صدور الناس وانما اطنبنا في هذا المقام ارغاما للشيطان الرجيم * واقلاعا عن باطل الرجيم
ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال المص رفع الله درجته البحث التاسع في الاستحسان ذهبت الامامية وجماعة
تابعوهم الى المنع من العمل بالاستحسان وخالف فيه الحنفية وهو خطاء لان الاحكام خفية على العقلاء والمصالح التي هي عللها
خفية ايضا وربما كان الشيء مصلحة عند الله ويخفى عنا وجه المصلحة فيه كعدد الركعات ومقادير الحدود وغير ذلك مع ان القول
بذلك تقديم بين يدي الله ورسوله وقد قال الله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وقال الله تعالى ولا تقدموا بين يدي الله
ويحكم بغير ما انزل الله وقد قال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون واكد ذلك في آية اخرى بقوله ومن
لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون واكدها بآية ثالثة فقال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون لانه
تعالى علم خروج عباده عن طاعته وعدم امتثال اوامره ونواهيه قال الناصب خفضه الله تعالى القول بالاستحسان من الاصول
المتفق عليها وذهب الى جواز العمل به ابو حنيفة وما ذكر من الدليل على بطلان الاستحسان ان الاحكام خفية والمصالح
التي يتعلق بها الاحكام ايضا خفية فنقول ان اراد ان كل الاحكام حاله كذلك فهذا ينافي ما سبق من مذهبه ان بعض
الاحكام والجهة المحسنة فيها ضرورية معلوم بالبديهة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وان اراد ان بعض الاحكام
كذلك فلم لا يجوز العمل بالاستحسان في ذلك البعض واما ما ذكر ان القول بذلك من باب التقديم بين يدي الله ورسوله
فذلك غير وارد لان العامل بالاستحسان لا يأخذ الاستحسان من العقل بل من الشرع فلا يكون تقديما بين يدي الله ورسوله
ولا يكون حكما بخلاف ما انزل الله تعالى حتى يدخل في وعيد الذين قيل فيهم ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
انتهى واقول لا يخفى ان بناء كلام المص في ابطاله للاستحسان على تفسيرهم اياه تارة بانه مذهب لا دليل عليه واخرى بانه معنى
خفي يضيق العبارة عنه وبالنظر الى هذين المعنيين ايضا رد عليه الشافعي فقال من استحسن فقد شرع وقال الغزالي في
المنخول ان المعنى الاول كفر من قائله ومن يجوز التمسك بلا حاجة الى دليل والمعنى الثاني هوس فان معنى الشرع اذا لاح في
العقول انطلقت الالسن بالتعبير عنها فلا عبارة عنه لا يعقل اثره كلا سبيل على ارادة ابي حنيفة لاحد هذين المعنيين
المتقاربين دون ما تكلفه بعض المتأخرين من اصحابه مما يجري في الفرع الذي سماه استحسانا حيث قال يجب الحد
على من شهد عليه اربعة بالزنا في اربع زوايا كل يشهد على زاوية وقال العقل كان يزحف بزنية واحدة في الزوايا قال الغزالي
فهذا استحسان في سفك دم مسلم بمثل هذا الخيال مع انه لو خصص كل واحد منهما دفع زمان وتفاوتت الازمنة واحتمل
استدامته ان لا حد وذلك اغلب في العرف من تنقل في زوايا البيت بزناء واحد انتهى وعلى هذا فيصل جميع ما ذكره الناصب
في دفع الابطال واما ما ذكره من التزيد بقوله ومن ايضا بانه لا تنافي والشق الثاني منقول فقد ثبت ان ابا حنيفة لم يكن يعمل في
استحسانه بالحسن والقبح العقليين حتى يعين بهذا السبب بل كان يعمل بما يفهمه لا ببديهة عقله كما يدل عليه ما سبق





من تفسير الاستحسان واما ما ذكره من ان العامل بالاستحسان لا يأخذ الاستحسان من العقل بل من الشرع ففيه انه لو كان
كذلك لما رد عليه الشافعي بقوله من استحسن فقد شرع ومعناه على ما في شرح العضدي على اصول ابن الحاجب ان من اثبت
حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع فهو كفر او كبيرة انتهى وهذا الرد بهذا المعنى صريح في ان ابا حنيفة
بني ذلك على استحسان الطبع دون العقل والشرع نعما لهذا الناصب الذي ضاق له الذرع * وابتلي من العصبية
بالسرسام والصرع * واختل كلامه في الاصل والفرع قال المص رفع الله درجته البحث العاشر في الاجتهاد ذهبت الامامية
وجماعة تابعوهم الى ان النبي صلى الله عليه وآله لم يكن متعبدا بالاجتهاد في شيء من الاحكام خلافا للجمهور لقوله تعالى وان
احكم بينهم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
ان اتبع الا ما يوحى الي ولانه لو كان مجتهدا في الاحكام لجاز لنا مخالفته للاجماع على ان حكم الاجتهاد ذلك ومخالفته حرام
بالاجماع ولان الاجتهاد قد يخطئ والخطاء من النبي صلى الله عليه وآله عندنا محال على ما تقدم في العصمة خلافا لهم ولانه لو
تعبد بالاجتهاد لما اخر الاجوبة عن المسائل الواردة حتى يأتيه الوحي لانه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال ولانه
كان متعبدا بالاجتهاد لزم ان يكون مرتكبا للحرام والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الاجتهاد يفيد الظن
والوحي يفيد القطع والقادر على الدليل القطعي يحرم عليه الرجوع الى الظن بالاجماع ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل الا
من احكام الشريعة ومن الادلة العامة ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل اجتهاده في كثير من المسائل والتالي باطل
فالمقدم مثله انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى القول ذهب علماء السنة الى ان النبي صلى الله عليه وآله كان يجوز له
الاجتهاد في بعض الاحكام وذلك لكونه قادرا على الاستنباط من احكام الله تعالى ولا مانع له من ذلك واستدل هذا القائل
على عدم جوازه بوجوه الاول بالآيات الدالة على وجوب الحكم بما انزل الله تعالى وعدم النطق عن الهوى وعدم جواز التبديل
له من عند نفسه والجواب ان الآيات لا يدل على عدم جواز الاجتهاد لان المجتهد يحكم بما انزل الله لان حكم الله اما
منصوص او مستنبط مما صرح به والاجتهاد من هذا القسم فهو حكم الله الثاني عدم جواز مخالفته مع الاجماع على جواز
مخالفة المجتهد والجواب ان هذا الجواز في مجتهد لا يكون صاحب الشرع فان ما حصل من الاجتهاد هو الشرع فكيف
يجوز مخالفته الثالث جواز الخطاء على المجتهد بخلافه عليه الصلوة والسلام والجواب ما سبق ان هذا في مجتهد لا يكون
قوله نصا ومن كان قوله نصا فلا يجوز ان يحكم عليه بالخطاء الرابع تأخير الاجوبة من المسائل ولا يجوز تأخير البيان عن
وقت الحاجة والجواب ربما يكون التأخير لعدم حصول شرائط الاجتهاد والاشتغال بغيره من الشواغل الدينية مع
هذا لا يلزم في القول بعدم الاجتهاد للزوم نزول الوحي عند السؤال وعدم جواز التأخير والا لزم التأخير عن وقت الحاجة
ولو جاز في الوحي جاز في الاجتهاد والخامس انه لزم ارتكابه للحرام لقدرته على اليقين من الوحي فالاقتصار على الظن
حرام عليه والجواب منع افادة اجتهاده الظن وهذا في غيره من المجتهدين فلا يكون مقتصرا على الظن فيندفع المحذور السادس
لو اجتهد لنقل لانه من احكام الشريعة والجواب انه منقول ولا يعتد بقليل على الجواز لدخوله في مطلق الاجتهاد او النقل السابع
لو اجتهد لنقل اجتهاده في كثير من المسائل ولم ينقل والجواب ان مجتهداته داخلة في النصوص فذكر في عدادها
واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله قادر على الاستنباط من احكام الله تعالى مما لا محصل له وانما الاحكام يستنبط

الشارح

ومن لم يحكم بما انزل الله

تأخير البيان

من غيرها واما ثانيا فلان قوله ولا مانع لا من ذلك ممنوع اذ رتبة فضيلة يترتب عليها المانع كما انه رتبة نقل فضيلة الجهاد بالاقتول الطاعن انه كما وجد لما اجتهد واما ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عن الآيات فاسد لفظا ومعنى اما لفظا فلانه لا يحصل لقوله او يستنبط مما صرح به عديلا لقوله اما صرح به فافهم واما معنى فلان كون الاجتهاد الذي وقع الاختلاف في نفيه واثباته هو الاستنباط مما صرح به تعالى غير مسلم اذ الكلام في انه هل يجوز للنبي صلى الله عليه وآله ان يجتهد برأيه من تلقاء نفسه مستند عدم الوحي الصريح المتقدم اولا واما فهمه عليه السلام الحكم مما صرح به تعالى فلا يسمى اجتهادا ولو سمي به يكون خارجا عن محل النزاع على ان هذا الجواب لا يصح جوابا عن الآية الثالثة كما لا يخفى لان الحكم المستنبط من الوحي بالاجتهاد لا يسمى وحيا ولا لزم صحة ان يقال المجتهد من متبعي عليه السلام لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى و هو ظاهر البطلان لان الغرض من الآية ان كلامه عليه السلام خال عن شائبة الريب وليس كلام المجتهد كذلك وايضا يلزم جواز التنافي والتناقض على الوحي على حسب اختلاف المجتهدين في الاحكام وهو ظاهر البطلان نعم الوحي هو الامر بالاجتهاد عند عدم النص دون الحكم الحاصل بالاجتهاد والكلام فيه واما رابعا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل الثاني من ان هذا في المجتهد لا يكون صاحب الشرع فهذا تخصيص من غير مخصص لاعترافه بان الاجتهاد واصطلاحا هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وصح الشارح العضد ههنا بان المجتهد فيه حكم ظني شرعي عليه دليل ولم يفرقوا بين اجتهاد النبي عليه السلام وغيره في جواز المخالفة ولا في حقيقة الاجتهاد واما ما ذكره من ان ما حصل بالاجتهاد هو النص فكيف يجوز مخالفته ففيه انه ان اراد ان ما حصل من اجتهاده النبي صلى الله عليه وآله قول منصوص لا يحتمل غيره بما يفهم منه فهو لا يمكن لا يخفى وان اراد انه قاطع فغير مسلم لان المفروض انه لم يحصل من الوحي منصوص بل حصل بالاجتهاد والظن وعلى تقدير الاجتهاد لا يعلم النبي الحكم قطعا فكيف يحصل لغيره العلم به حتى لا يجوز خلافه ولو قيل ان اجتهاده عليه السلام يؤدي الى القطع بخلاف اجتهاد غيره لكان هذا اصطلاحا جديدا يوجب جعل النزاع لفظيا وفيه ما فيه وبما ذكرنا دفع هذا الجواب القطعي ودفع ما ذكره في الجواب عن الدليل الرابع من انه ربما يكون التاخير لعدم حصول شرايط الاجتهاد الى آخره من قول ان الملحوظ في كلام المص قدس سره انه عليه السلام كان يؤخر جواب المسائل الى نزول الوحي بمعنى انه بعد التاخير كان يجيب بان الوحي نزل بكذا فلو كان جواب بعض المسائل الى نزول الوحي بمعنى انه بعد التاخير لا يجيب بان الوحي نزل بكذا فلو كان جواب بعض المسائل كان كثير الوقوع وكان اكثر السؤالات عنده في مسجد المدينة شرفها الله تعالى من غير اشتغال الامر بين اهم من جواب سؤال المسترشدين فاحتمال كون التاخير لاجل ما ذكر انما يجري في النادر من الكلام في الكثير الذي والحاصل ان الشارع المستفيض من حاله عليه السلام عند سؤال ما كان يوخر الجواب عنه انه كان بعد التاخير يلوّح بالوحي من الله تعالى وما كان يرتب القياس الفقهي فليس لما ذكره الناصب من الاحتمال مجال اصلا كما لا يخفى واما ما زعمه من ان ما ذكره المص في تاخير الاجتهاد من انه لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة لا اثم في تاخير الوحي مردود بان تاخير الوحي انما جاز على الله تعالى لمصلحة كابتلاء القوم او غضبه عليهم او لانه لا يجب عليه شيء على قاعدة الاشعري بخلاف تاخير النبي في اجتهاده لجواب مسائل الامة فانه لا يجوز عليه شيء من ذلك كما لا يخفى ولو كان ولابد حملا على الله تعالى بجواب كل سؤال في زمان لدام الوحي بدوام السؤال وكان الوحي فانا لا منتهى للناظر تحقيق هذه المسئلة وبطلانه اظهر من ان يخفى

بالاجتهاد لما اطرد التاخير و الجواب على ذلك الوجه وايضا التاخير في جواب السايل صح

كابلاء صح

واما سادسا فلان جوابه عن الدليل الخامس هو الجواب عن الثاني والثالث والدفع الدفع فتذكر واما سابعا فلان ما ذكره في الجواب من الدليل السادس مدفوع بان المص قال في هذا الدليل انه لو كان متعبدا بالاجتهاد كان كذا لا انه لو اجتهد كان كذا وفرق ما بينهما ظاهر والحاصل انه عليه السلام لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل عنه عليه السلام انه شعبة مع ما ذكره الناصب من الجواب عن السابع ضعف ظاهر وبعيد اذ لو كان مجرد دخوله في التنصيص كافيا في ذكره في عداد ما من دون تمييز حكمه بنحو من غيره لاكتفوا بذكر اقواله وافعاله وتقريراته ايضا مجملا من غير تمييز بينهما في الاحكام ولا في الاقوال مع ان هذا الناصب حكم بان مجتهدات النبي صلى الله عليه وآله قطعية فالاهتمام بشان المجتهدات القطعية وتمييزها عن غيرها من المظنونات يكون واجبا قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المصيب في الفروع واحد وان لله تعالى في كل مسئلة حكما وانه عليه دليل اما قطعي او ظني وان المقصر في اجتهاده على تحصيل ذلك الدليل آثم وخالفت فيه جماعة وضطرب كلام الفقهاء الاربعة الشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد فتارة قالوا بالتصويب لكل مجتهد وتارة قالوا كقولنا ان الاحكام تابعة للمصالح والوجوه التي يقع عليها الافعال وذلك لا يكون الا واحدا ولانه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين لان المجتهد اذا غلب على ظنه ان الحكم هو الحل فلو قطع بانه مصيب لزم اجتماع النقيضين لان المجتهد اذا غلب على ظنه ان الحكم هو الحل فلو قطع بانه مصيب لزم منه القطع بالمظنون والاجماع من الصحابة على اطلاق لفظ الخطاء في الاجتهاد وقال ابو بكر اقول في الكلالة برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطاء فمني ومن الشيطان وقال عمر لكاتبه اكتب هذا ما رأى عمر فان كان خطاء فمنه وان كان صوابا فمن الله ورددت عليه امرأة في المغالاة في المهر فقال اصابت المرأة واخطاء عمر وخطاء ابن عباس وجماعة في قولهم بالعول وقال العول مخلوق باعتبار ان الله لم يجعل في مال واحد نصفين وثلثا هذان نصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث وايضا الدليلان ان تساويا تساقطا ووجب الراجح وللاجماع على شرع المناظرة فلو لم يكن تبيين الصواب مطلوبا للشارع لم يكن كذلك وكان المجتهد حاطبا فلابد من مطلوب ولانه يلزم اجتماع النقيضين لا تنافي اذا اجتهد وقال المجتهد الحنفية المجتهد حال بين مطلوب ولانه يلزم اجتماع النقيضين لانه بائن ثم راجعها فانه يكون حراما بالنظر اليها وحلالا بالنظر الى الزوج وكذا لو تزوجها بغير ولي ثم يزوجها آخر بولي انتهى قال الناصب خفضه الله اتفق المذهب المختار للفقهاء الاربعة ان المصيب في الفروع الاجتهادية واحد والباقين مخطئون لان الحق في نفس الامر واحد خلافا للمصوبة فانهم يقولون بتصويب رأي كل مجتهد وان الحق تابع للاجتهاد وهذا الرأي باطل لما ذكرنا واما ما ذكر من الدلائل على هذا المدعى الحق وان كان باطلا ضعيفا فلا نتعرض له لانه لم يفهما على اصحابه الائمة الاربعة لتندفع عنه صولة الباطل ولا على المصيب المحق ان يذب عن بطلانه والله يحق الحق ويهدي السبيل وقع الفراغ بحمد الله تعالى عن قسم الاصول الفقه وقد اتينا على كلامه فقد صحبنا اكثرها موافقا لاصول الائمة وما خالفهم فقد رددنا عليه بما شد عليه ثم انا نحن نشرع في قسم الفقه الاكثر على شرايط ما ذكرنا في الاصول والتوفيق من الله تعالى للوصول الى المأمول اقول اولا فلان ما ذكره من ان المذهب المختار للفقهاء الاربعة ان المصيب واحد فرية بلا مرية لانهم ولا غيرهم من اصحابهم لم ينصوا بان مختارهم ما ذا فان المذكور في الشرح العضدي ان الشافعي وابو حنيفة ومالك

٣٠٩

بعضه كاذب في مقابله وبعضه غير مرتبط به فتأمل واما ثالثا فلان ما ذكره في الجواب صح

واجهاد بعضهم نقل عنهم تصويب كل مجتهد وتخطئة البعض اثم اللهم الا ان يريد بقوله مختارهم ذلك انما
اختاره الناصب مذهبا مقررا لهم من عنده وهذا مما لا يدفع له اصلا واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الدلايل التي ذكرها
المصنف على هذا المدعى باطل ضعيف تعصب باطل لانها هي الدلايل المرضية المذكورة في اصول ابن الحاجب على المذهب
المختار فالقدح فيها قدح على اصحابه بل على نفسه كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان المصنف لم يتم الدلايل المذكورة
على احد من الايمة الاربعة الى اخره ففيه انه اقامها على ما قاله جميع الفقهاء الاربعة فالتعرض لهذا كان اولى مما
اذا اقيم على واحد من الاربعة نعم لو قال ان ذلك لا يتمشى على ما قالوه تارة موافقا للمختار عند المتاخرين من اصحابه لكان
متجها للتوجيه واما رابعا فلان قوله وقد اتينا على كلامه فقد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الايمة الى اخره مسلم لكن
موافقة اكثر ما ذهب اليه الامامية لمجموع مسايل ذهب كل واحد من الفقهاء الاربعة الى بعضه وخالف بعضهم دون
ذهاب كل واحد منهم الى ذلك المجموع مع كون الحق في ذلك الاكثر دليل على ان كل واحد منهم ذهب الى بعض الاحكام الا
عند الامامية وانهم قد شنعوا تلك المسايل الباطلة فيما بينهم وقالوا بها خلافا للامامية وهذا عين الفساد كما لا يخفى
وقد تيسر لنا بحمد الله ان اوردنا على شريعة الحق ورووا ان ردنا على ما رده به الناصب المارد وجعلناه مردودا وحللنا
ما شده من اثار عصبيات مجوسية وكشفنا عن ساق عوار حجوبه واظهرنا على خاطبيها من اهل سنته واصحاب فقه
وسنته انها شوهاء كريهة ليس تحتها طايل وهو راد قبيحه لا يبول عليها بابل قال المصنف رفع الله درجته المسئلة الثانية
فيما يتعلق بالفقه وفيه فصول الاول في الطهارة وفيه مسايل الاولى ذهبت الامامية الى انه لا يجوز الوضوء بنبيذ التمر
وقال ابو حنيفة يجوز اذا كان مطبوخا وهو مخالف لما دل عليه القرآن حيث قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء
ليطهركم به وانزلنا من السماء ماء طهورا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لما اسمع جعل المسئلة عنوانا في
صدر علم الفقه وجعل علم الفقه قسيما للادراك فان اول مسايل كتابه قوله المسئلة الاولى في الادراك وههنا يقول
المسئلة الثامنة فيما يتعلق بالفقه وهذا في غاية الركاكة ثم انه اذا اريد بالمسئلة ان الدليل بها المسئلة الاصطلاحية
فليس جميع مباحث الفقه مسئلة وان اراد غيرها من المعاني اللغوية فجعلها في مقام الفصل والباب في غاية الركاكة
ولو تعرضنا لمثل هذه السماجات لطال بنا الكلام والاعراض عن الجاهل اولى والاشتغال بما هو اولى اصله فنقول
ما نسب الى ابي حنيفة انه يجوز الوضوء بنبيذ التمر اذا كان مطبوخا فهو من مفترياته بل من جهله لان عدم الابنية
التمر جاز الوضوء به فقط عند ابي يوسف انه يتيمم فحسب وعند محمد يتوضأ بالنبيذ ويتيمم والخلاف عندهم في نبيذ
هو حلو رقيق يسيل كالماء اما اذا اشتد فصار مسكرا لا يتوضأ به اجماعا هذا مذهب ابي حنيفة كما هو المذكور في كتبه
وشرط كونه مطبوخا من مخترعات هذا الرجل بل شرطوا عدم كونه مشتدا مسكرا او المطبوخ مشتد ومسكر فكيف يجوز
الوضوء به ثم الاستدلال على بطلان مذهب ابي حنيفة بالايات فغير وارد عليه لانه رخص في استعمال النبيذ
لفقدان الماء فهو في حكم التراب في اباحة الصلوة لانه يدعي طهوريته غاية ما في الباب انه اقرب بالماء من التراب لرقته
وحلاوته ووجود كثير من اوصاف الماء فيه في حكم المتغير بشيء من المخالف كالزعفران واستدل ابو حنيفة في ذلك
بحديث عبد الله بن مسعود ليلة الجن ان رسول الله صلى الله عليه وآله لما رجع الى عبد الله بن مسعود طلب منه الماء فقال

نحوه دليلا

الثانية



نبيذ التمر فتوضأ به ولم يصح الحديث عند الشافعي فلهذا لم يجوز الوضوء به انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا
فلان ما نقمه من ركاكة ما جعله المصنف عنوانا في هذا المقام مردود بان هذا الكتاب مشتمل على انواع من علوم متعددة
كما ان الرسالة الموسومة بانموذج العلوم للعلامة الدواني الشافعي كذلك وهو قد قسم ما فيها الى مسايل فقال المسئلة
الاولى من اصول الحديث ثم ذكر مسئلة مسئلة من الفقه والطب والهندسة وغير ذلك فلينظر اولياء هذا المعاند جعل
علم الهندسة قسيما للفقه واصول الحديث واسبحام جعل مسايل الفقه قسيم المسايل من اصوله واصول الدين كلا بل انجح
ايراداته الركيكة اللفظية التي يتشبث بذكرها التمويه واظهار الفضل على كل سفيه واما ثانيا فلانا نختار من ترديده
المردود الشق الثاني ونقول المراد بالمسئلة المعنى اللغوي اي ما هو محل السؤال والفحص واي ركاكة في ذلك مع جعل فخيم
التعليم والتفهيم والموقف والمرصد بل العين والجدول بمقام الفصل والباب فما بقي الا ركاكة في العناد ومما جنى
في الذكر واما ثالثا فلان تعصب هذا الجاهل لابي حنيفة في اصلاح قوله نتج من غير ضرورة فان اصحابه من الشافعية
موافقون مع المصنف في فهمهم من النبيذ الذي ذهب ابو حنيفة الى جواز الوضوء به ما ذكره المصنف وهذا يحكي القاضي نظام
الدين الاصفهاني الشافعي شارح المنهاج في بحث الاختصار من شرحه عن الشافعي انه قال اقبل شهادة الحنفي اذا شرب النبيذ
واحده التمر اذ الظاهر منه انه اراد ذلك النبيذ المتغير المسكر الذي جوز الوضوء به والشرب منه وقال الطيبي
الشافعي في شرح المشكوة ان الحديث قد رواه ليلة الجن ابو زيد عن ابن مسعود وانه لم يعرف ذلك النبيذ منه وهو مجهول
وقد صح عن علقمة عن ابن مسعود انه قال لم اكن ليلة الجن مع رسول الله صلى الله عليه وآله وان ثبت فلم يكن ذلك نبيذا
متغيرا بل كان ماء معدا للشرب بتمر فيه تمرات ليجذب ملوحته انتهى فان قوله لم يكن نبيذا متغيرا صريح في انه فهم
اراد جواز الوضوء بالنبيذ المتغير وهو شامل للمطبوخ كما لا يخفى واما رابعا فلان ما ذكره من ان شرط كونه مطبوخا من
مخترعات المصنف فمردود بان فخر الدين الرازي قد نسب نقل هذا الاشتراط في رسالته المعمولة لبيان تفضيل مذهب الشافعي
الى الكرخي من اصحاب ابي حنيفة فارجع اليها ويمكن ان يقال لو سلم عدم الاشتراط فيجوز ان يكون كلمة اذا في قول المصنف اذا
كان مطبوخا متمحضة في معنى الوقت والحال اي يجوز ذلك في هذا الحال ولم يرد به الشرطية حتى يتوجه انه اختراع ولكن
يحق في ذلك مردود بما رويناه ذكر مؤلف الهداية في فقه الحنفية حيث قال وان تغيرت النار فما دام حلوا فهو على
هذا الخلاف وان اشتد فعند ابي حنيفة يجوز التوضي به لانه يحل شربه عنده وعند محمد لا يجوز التوضي به لحرمة شربه
عنده انتهى وقال صاحب الينابيع وعنده اي عند ابي حنيفة يجوز بنبيذ التمر في السفر عند فقد الماء وان طبخ واشتد
لقوله صلى الله عليه وآله تمرة طيبة وماء طهور ثم اورد عليه لعل قوله قلنا انه ليس مطبوخا فيه واجابه صاحب القصة انكرها
ذا طبخ ادنى طبخة قبل التغير انتهى وقال ابن حزم ان القول بتخصيص عصير العنب ونبيذ الزبيب بالتحريم ما لم يطبخ فاذا
صار كالنبيذ والعصير فقد صح عن ابي حنيفة وهو الاشهر عنه الا انه لا يتهم مقلدوه عليه ولا يشتغلون بنصره ولا يعلم
لا يقتضيه اصلا لا من قرآن ولا من سنة ولا رواية ضعيفة ولا دليل ولا اجماع ولا قول صاحب ولا راي ولا قياس
فسقط هذا الحمد الله على ان الكرخي في الشفاعة على هذا الفتوى بمجرد كون ذلك النبيذ حلوا موجب للهجوم الذباب وتجمعه
على مستعمله والتراب في الجبهة او الكفين والرجلين المغسولين في مذهبهم على مساجد الصلوة وغير ذلك من المفاسد ولهم

ما قال امام الحرمين ابو المعالي الجويني في رسالته الموسومة بمغيث الخلق في تفضيل مذهب الشافعي من انه من عمل بمذهب ابي حنيفة وتوضأ بنبيذ التمر فقد جعل نفسه ضحكة للعالمين وتكال الخلائق اجمعين سيما في الصيف الحار انتهى ولتعاطيها فلان ما ذكره من ان الآيات نصوص واردة على ابي حنيفة لانه نص في استعمال النبيذ عند فقدان الماء فهو في حكم التراب الى آخره مدخول بان مدلول الآيات صغرى القياس البرهاني الاقتراني الذي قصد المص الاستدلال به على مطلوبه والكبرى مطوية لظهورها وحاصل الاستدلال انه قرر على هيئة الشكل الاول ان كل مطهر للحدث شرعا ماء ولا شيء من المأمور به نبيذ وان قرر على هيئة الثاني يقال كل مطهر للحدث ماء ولا شيء من النبيذ بماء وان قرر على الرابع يقال المطهر للحدث ماء ولا شيء من المطهر للحدث بنبيذ الى الرابع ثم الانتقال الى جعل الماء مطهرا والنبيذ ليس بماء فلا يكون مطهرا فهو دليل صحيح وما وجهنا وما ورد عليه الناصب المارد بان ذلك لا يغني اذ جعل التراب ايضا ليس بماء فلا يكون مطهرا بل نقول انه ليس مطهرا اتفاقا فلا يجوز الصلوة به كما نص الآية الا انه جعله بدلا عن الماء في الطهارة فلم لا يجوز العدول عنه الى النبيذ بلا نص من الشارع وبالجملة فقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا اقتصر فيه سبحانه وتعالى من الماء عند عدمه الى التيمم فلا يجوز ان يتخللهما شيء ولا يرد عليه انه ان اراد بما ذكره ان نص ابي حنيفة في استعمال النبيذ عند فقدان الماء يوجب ان يكون حكم النبيذ حكم التراب في نفس الامر بحيث الشارع فهو ممنوع لانا نعلم وان اراد ان حكمه بذلك يوجب ان يكون حكمه عند ابي حنيفة نفسه فهذا من الصدايات المحضة التي الجئت اليها التحقيق ان ابا حنيفة واكثر اصحابه كانوا يقولون بحل شرب النبيذ المسكر والوضوء منه ينزله منزلة الكتاب وتقليد العمر بن الخطاب كما صرح به ابن حزم في باب فعل المريض في ما ارجيت قال الحنفيون قلد عمر في تاجيل العنين وفيما ادعوا عليه من شرب النبيذ المسكر انتهى فعلم ان اصل الفتوى والدليل غير ما اظهره متاخروهم في كتبهم والظاهر انهم غيروا ذلك بعد ما انبههم علماء الشيعة على شناعته والتحقيق في هذا المقام بما روى عن مولانا علي بن الحسين عليهما السلم وهو انه سئل عليه السلم عن النبيذ فقال قد شربه قوم صالحون فكان شهادة الذين دفعوا بشهادتهم شهودهم اولى ان تقبل من الذين جرحوا شهودهم **قال** المصنف رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى انه يجوز الوضوء بماء مطلق طاهر وان تغير بشيء من الطاهرات بالاجسام الطاهرة كقليل الزعفران ويسير العود وقال الشافعي انه لا يجوز وهو مخالف لعموم القرآن والجمع العظيم اذ لا ينفك الماء عن تغيير يسير بواسطة تراب او طحلب ولم فارق بين اللازم وغيره انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه تجوز الوضوء بالماء المتغير بالتغير اليسير بالمستغني عنه كالزعفران ولمثله اذا لم يكثر بالمجاورة او بما يصون الماء منه او بطول المكث او بالتراب ما لم يصر طينا والحاصل ان الماء ما لم يقع عنه اسم الماء المطلق ولا يضاف الى المتغير مثل انه يقال هذا ماء الزعفران فهو طهور هذا هو المذهب فما ذكر ان الوضوء بالمتغير باليسير بالمستغني عنه لا يجوز عند الشافعي فهو من مفترياته وجهله بمذاهب الائمة بل بمذهبه وما احسن ان يقال له عند ما اسم الشافعي اطرق كرى ان النعامة في القرى ثم ما ذكر انه اي فرق بين اللازم وغيره فباطل لان المستغني عنه ليس كغير المستغني منه انتهى **واقول** قال النووي الشافعي في كتاب الروضة ان المتغير تغيرا يسيرا بما يستغني عنه كالزعفران فالاصح انه طهور



انتهى ويفهم من قوله الاصح انه ههنا قول آخر للشافعي او لاحد اصحابه فيمكن ان يكون نظر المصنف الى ذلك القول فلا فرية وكم تتبع فاريخ كتب الشافعية لربما وجد ما هو اصرح من ذلك ولذا نقل ما نقله الناصب ههنا وفيما اعيد من كتاب الانوار الذي الفه بعض متاخري الشافعية مقتصرا فيه على ما تقرر عليه الفتوى بينهم كما صرح به في خطبة الكتاب ثم مراد المص بقوله واي فرق بين اللازم وغيره انه اذا كان ملاك جواز الوضوء وعدمه على بقاء اطلاق اسم الماء وعدمه كما اعترف هذا الناصب فاي فارق بين المستغني عنه وغيره في اطلاق الاسم وعدمه فنقول هذا الناصب فاي فارق بين المستغني عنه وغيره في اطلاق الاسم وعدمه فقول هذا الناصب ان المستغني عنه ليس كغير المستغني عنه لغو لا طائل تحته كما لا يخفى وهذا غاية ما يسلم من فضل الشافعي انه رجل حجازي عربي قوي الحفظ حفظ شطرا من الاحاديث وآثار الصحابة وفهم ظاهر معناها بمقتضى لغته وبجمع مما ادرجه علماء الطوائف قبله على ابي حنيفة وبه ذلك غلب على جماعة من جهلاء اصحاب ابي حنيفة القاصرين في الحديث المقتصرين على العمل بالرأي والقياس واما الفهم بمعرفة دقائق العلوم والاصطلاحات وحقائق الحد والبرهان فكان نصيبه اقل ولهذا لما ذهب الغزالي الى انه يصفه في اطراء كتاب المنخول بالفهم والفطنة يرجع كلامه الى وصفه بكثرة الحفظ الذي لا يجتمع مع الفهم قال وما خطر به من نكتة التي لا يجدوها لا يتمارى فيه حتى كان يحفظ القرآن في اسبوع والموطأ في ثلث ليال ومن جامع جهات المحسن بين يدي هو بتامتس والذي يؤيد ما ذكرناه انه كان منكرا لعلم الكلام على ما صرح به فخر الدين الرازي في رسالة التي الفها في تفضيل مذهب الشافعي انه قال الحكم في صاحب الكلام ان يضرب بالجريد ويحمل على الابل ويطاف به في العشائر والقبائل ويقال هذا جزاء من اخذ في الكلام وروى عن الربيع عن الشافعي انه قال لو ان رجلا اوصى بكتبه من اهل العلم وكان فيها الكلام لم يدخل الكتب في الوصية لانها ليست كتب العلم وان اوصى لاهل العلم لم يدخل اهل الكلام في الوصية انتهى هذا ولا ريب في ان من هذا كلامه يكون جاهلا بالله تعالى وبرسوله لان معرفة الله تعالى ومعرفة النبوة ليست ضرورية بل استدلالية والاستدلال نظر وطريقه علم الكلام فالطاعن فيه جاهل بالله وباليوم الآخر ومن كان كذلك لم يكن من المسلمين فضلا من ان يكون من المجتهدين ثم تكلف الرازي في تأويل هذا الانكار بما لا يغني من الجوع كما يشهد به المراجع وما احسن ان يقال لهم احتذ هذا الناصب الفضول الذي يأكل الخرى لعلامة الورى هيهات هيهات اين الثريا من الثرى وان نسبة هذا الناصب الجاهل الفضول مع المص العلامة الامام الذي لولاه الشافعي لتمنى ان يكون حشو حاشيته ، والحنفي ان يكون حامل غاشيته ، والمالكي لحمى ماشيته ، ونعم ما قيل بالفارسية

**شعر** نقد عقل بكل بود خاصيت زنر طلا ، خر من مركز كرشد در رشته در علات ، با سيف قاضب عمر عمرا في الاعب كند ، ذكر كعوا بابشه سقه در معرض سر وجبن

**قال** المص رفع الله درجته الثالث ذهبت الامامية الى ان جلد الميتة لا يطهر بالدباغ سواء كان مما يحل اكله او لا وسواء كان طاهر العين او لا وقال الشافعي يطهر ما كان طاهرا في حيوته وهو ما عدا الكلب والخنزير وقال ابو حنيفة يطهر الجميع الا جلد الخنزير وقال داود يطهر الجميع والكل مخالف لعموم قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وتحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات باسرها انتهى اذا ثبت هذا فلا يجوز بيعها عند الامامية وعند الشافعي يجوز بيعها بعد الدباغ وقال ابو حنيفة يجوز قبل الدباغ وبعده وكلاهما مخالف لنص القرآن على ما تقدم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان جلد الميتة يطهر بالدباغ وهو نزع الفضلات بالادوية الحريفة واذا طهر فلا شك انه يصح بيعه ومذهب ابي حنيفة ان كل اهاب دبغ فقد طهر الا جلد الخنزير والآدمي والدباغة عنده ازالة النتن والرطوبات النجسة

من الجلد فان كانت بالادوية كالقرظ ونحوه يطهر الجلد ولا يعود نجاسة ابدا وان كان بالتراب او بالشمس يطهر اذا
يبس ثم اذا اصابه الماء هل يعود نجسا فعن ابي حنيفة روايتان وعن ابي يوسف اذا صار بالشمس بحيث لو ترك لم يفسد
كان دباغا ومن محمد جلد الميتة اذا يبس ووقع في الماء لا يتنجس من غير فصل هذا مذهب ابي حنيفة في جلد المدبوغ وما ذكره
ان ابا حنيفة جوز بيع اهاب الميتة قبل الدباغ وبعده كذب وافتراء بل مذهبه ان جلد الميتة قبل الدباغ لا يصح بيعه ويجوز بعد
الدباغ واما ما استدل بالاية على تحريم جلد الميتة قبل الدباغ وبعده فاستدلال باطل لا نسلم ان تحريم العين يستلزم تحريم جميع
الانتفاعات باسرها لمنافاته للاحاديث الصحيحة الواردة في جواز الانتفاع باهاب الميتة منها ما رواه مسلم والنسائي والترمذي
عن ابن عباس انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا دبغ الاهاب فقد طهر وهذا يدل على طهارة الاهاب من ميتة كانت او
غيرها ومنها ما رواه البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عباس انه قال تصدق على مولاة لميمونة بشاة
فماتت فمر بها رسول الله صلى الله عليه وآله فقال هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم به فقالوا انها ميتة فقال انما حرم
اكلها وهذا يدل بصريحه على جواز الانتفاع باهاب الميتة بعد الدباغ ومنها ما رواه البخاري والنسائي عن سودة زوج النبي
صلى الله عليه وآله انها قالت ماتت لنا شاة فدبغنا مسكها ثم ما زلنا ننبذ فيه حتى صار شنا وقد صرح رسول الله صلى الله عليه
في الحديث الثاني ان تحريم الميتة عين المراد منه تحريم اكلها لا كل الانتفاعات ثم ان هذا الجاهل بالاخبار جاهل بالقرآن
ويحكم بمخالفة النص فنبين الجيد من خبره فيه بالنص انتهى واقول لا يخفى ان علة النجاسة هو الموت وعدم التزكية وذلك لا
يزول بالدباغة والنجاسة العينية ذاتية وما بالذات لا يزول بالعرض ولو زالت النجاسة العينية بالدباغة لطهر جلد
الكلب والخنزير بها وانه لا يطهر بالاتفاق فالقدح متطرق واما ما ذكره من ان مذهب ابي حنيفة ان بيع اهاب الميتة لا يصح قبل الدباغ
ففيه ان الناصب اخذ هذا من كتاب الوقاية وشرحه وزعم ان كل ما ذكر فيه هو مذهب ابي حنيفة ولم يعلم ان المذكور فيه غالبا
المفتى به عندهم من اقوال الاصحاب ويؤيده وقوع الفتوى منه بما ذكره المصنف اباحة العصب والعقب من الميتة على ما نقله ابن حزم
فقد ثبت هذا بل يدل على عدم اعتبار الدباغة في جلد الميتة وما يشبهه الطهور وعدم جريان الدباغة في العصب والعقب ولم يخل
من كتب الحنفية حين كتابه هذا التعليق شيء يعتد به من كتب الحنفية ولو تتبع احد كتبهم لوجد فيها ما يصدق به المصنف قدس سره
لان جميع المحالات والمتناقضات موجودة في مذاهبهم كما سنذكره نقلا عن صاحب كتاب طبقات الحنفية في موضعه اللائق
به ان شاء الله تعالى واما ما ذكره من ان لا نسلم ان تحريم العين يستلزم تحريم جميع الانتفاعات الخ فمردود بان ما استدل عليه
المقرر المتفق عليه ان العين لا يحرم فيتوجه التحريم الى الانتفاع وتقدير اعم الاحوال اولى لئلا يلزم الاجمال والترجيح بلا مرجح اذ لا دليل
على الخصوص فقد دلت الاية على عدم جواز لبس جلد الميتة في الصلوة وغيرها وثبت ام لا كما يدل عليه اخبار الائمة باجماعهم
واتفقهم في ذلك مالك واحمد بن حنبل مستندا بما روي من قوله لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وما قال في الحاشية
من ان هذا النص لا يصلح للمعارضة بان اطلاق الاهاب اسم لغير المدبوغ ممنوع لان ذلك قول ضعيف بين اهل اللغة كما يدل عليه
كلام ابن الاثير في النهاية حيث قال الاهاب هو الجلد وقيل انما يقال للجلد اهاب قبل الدبغ فاما بعده فلا انتهى ويدل على الاول
بل على انهم من يصف الاهاب بالدباغة في نحو قوله عليه السلم ايما اهاب دبغ فقد طهر وكثرة الصفة من الموصوف وبطلانها
واما الاحاديث التي ذكرها الناصب فلا التفات اليها لعدم الاتفاق على صحتها ولمعارضتها القرآن والبرهان على الحلاف



الاول بعد تسليم صحتها ليس نصا في طهارة كل اهاب حتى الميتة لجواز ان يكون اللام فيه للعهد اشارة الى اهاب مخصوص
وكذا الحديث الثاني لان حصر التحريم المدلول عليه بقوله عليه السلم انما حرم لحمها في اللحم لا يدل على حصر النجاسة فيه حتى يلزم
منه نفي نجاسة الجلد والموت اذا كان سببا لحرمة اللحم ونجاسته يجب ان يكون سببا لنجاسة الاهاب ايضا لان الترجيح
من غير مرجح لما والتمايز في تعلق الحرمة بهما فاذا كان الموت الذي هو سبب الحرمة علة النجاسة العينية في اللحم وجب ان يكون سببا
لها في الجلد واذا كانت نجاسة عينية لم تزل بالدباغة والا لطهر جلد الخنزير والكلب بها كما مر لا يقال ان جلد الخنزير وان لم
يطهر بالدباغة فجلد الكلب يطهر بها عند ابي حنيفة لانا نقول بعد تسليم كون كل من الثلاثة نجاسة عينية القول بتطهير الدباغة
للاثنين دون الاخر تحكم على ان هذا الحديث قد كشف عن تضعيفه ما روي عن مولانا الصادق عليه السلم من ان شاة ميمونة كانت
مهزولة فتركها اهلها حتى ماتت فقال صلى الله عليه وآله ما كان على اهلها اذا لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها وهو ان المراد
بالنعل ونحوه قوله عليه السلم في حديث عبد الرحمن بن حجاج من قال ان دباغ الميتة ذكاتها ثم لم يرض ان يكذب في ذلك الا على رسول
الله وامّا ما ذكره الناصب من ان المصنف قدس سره لجهله بالاخبار يحكم بمخالفة النص الى آخره فمدخول بان المصنف غير جاهل بالاخبار
التي استند بها ائمة الناصب في فتاويهم لكن يحكم بكذبها لامارات قادحة فيه كما اشرنا الى بعضها وبالجملة هو قدس سره
يرى ان مخالفة نص القرآن بدون حديث صحيح صريح في المطلوب خطاء لا انه يحكم بان مخالفة النص مطلقا خطاء كما زعمه الناصب
الذي كفر واستحق ان يوجر في حلقه من خرء الكلاب واضرب بصفعات محرجة حتى يلتقم الحجر **قال** المصنف رفع الله درجته الرابعة
ذهبت الامامية الى ان الكلب لا يقع عليه الزكوة وان جلده لا يطهر بالدباغ سواء ذكي او مات وقال ابو حنيفة انه يقع عليه الذكاة
ويطهر جلده بالدباغ مذكا او ميتا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ذهب الشافعي الى ان الكلب كالخنزير في كونه نجس العين لان
النبي صلى الله عليه وآله حكم بتطهير ما ولغ فيه بالماء وهذا يدل على نجاسة عينه والا لم يكن لعابه نجسا كسائر الحيوانات التي لم
يؤكل لحمه وذهب ابو حنيفة الى ان الكلب كسائر ما لا يؤكل من الحيوانات وعنده ان ما يطهر من جلده بالدبغ يطهر بالزكوة و
كذا لحمه وان لم يؤكل وهو الاقل والمراد بالزكوة ان يذبح المسلم او الكتابي من غير ان يترك التسمية عامدا انتهى **واقول** اول
ما يستفاد من كلام المصنف ههنا رده على ابي حنيفة في ما ذهب اليه من وقوع الذكاة على الكلب وفي تطهير جلده بالدباغ وهذا
الناصب اعاد تقرير مذهب ابي حنيفة بان عنده كذا وكذا من غير ذكر دليل لما السبب المانع فاين الدفع الذي التزمه الناصب في
مقابلة كلام المصنف قدس سره **قال** المصنف رفع الله درجته الخامسة ذهبت الامامية الى وجوب النية في جميع الطهارات من
الحدث وقال ابو حنيفة لا تجب في الطهارة المائية وقال الاوزاعي لا تجب مطلق وقد خالفا القرآن العزيز حيث قال اذا
قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي لاجل الصلوة وقال الله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وخالفا السنة المتواترة وهو
قوله عليه السلم انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى ويلزم منهما ان يكون الجنب النائم والمغتسل اذا ارتمس في الماء والمحدث كذلك
ان يكونا طاهرين وان يدخلا في الصلوة بمثل هذه الطهارة وهو غير معقول وذهبت الامامية الى استحباب غسل اليدين قبل
ادخالهما الاناء من النوم واوجبه داود مطلقا واوجبه احمد بن حنبل في نوم الليل دون النهار وخالفا في ذلك قوله تعالى اذا
قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقد قال المفسرون اذا قمتم من النوم ولو كان غسل اليدين واجبا لذكره تعالى انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب النية في جميع العبادات والطهارة من الحدث عنده من العبادات فيجب النية فيها

انما قال بذلك لان ما ذكره في الشافية الرابعة اوله على ظاهره مذهب ابي حنيفة وفي هذه الشافية ايضا تامل فيه فتامل
بالذكاة

عنه ومذهب ابي حنيفة عدم وجوب النية في الطهارة لعدم كونها عبادة مقصودة بل شرطا لجواز الصلوة والنية في
الطهارة عنده سنة هذا تقرير المذهبين ومما ذكر ان ابا حنيفة والاوزاعي خالفا نص القرآن فهذا باطل لان النص
لا يدل على الوجوب لان القيام لاجل الصلوة ليس نصا في وجوب النية كما لا يخفى واما اخلاص الدين لله فالمراد تخصيصه
به وتنقيته من الرياء والاغراض الدنيوية وليس هذا نصا في وجوب النية واما حديث انما الاعمال بالنيات فقد اجيب
عنه بعض ائمة الحنفية بان الثواب منوط بالنية اتفاقا فلا بد ان يقدر الثواب او يقدر شيء يشمل الثواب نحو حكم الاعمال
بالنيات فان قدر الثواب فقط وان قدر الحكم وهو نوعان دنيوي كالصحة واخروي كالثواب والاخروي مراد بالاجماع
فاذا قيل حكم الاعمال بالنيات فيراد به الثواب بصرف الكلام فلا دلالة له على الصحة واذا لم يكن الحديث دالا على الصحة فلا يكون
القول بعدم وجوب النية في الطهارة مثلا مخالفة للنص كما ادعاه واما ما ذكر من حصول الطهارة من غير قصد الواقع في الماء
وهو غير معقول فهذا استبعاد ولا يلزم ان يكون الشرع موافقا للعقل الناقص واما ما ذكر من استحباب غسل اليدين قبل
ادخالهما الاناء للقائم من النوم فهو مذهب الشافعي ومن اوجبه فقد اوجبه لظاهر الامر الوارد في الحديث وهو ما روى
البخاري ومسلم والنسائي والترمذي واصحابهم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ احدكم من
نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده فالشافعي حمل الامر على الندب فاستحبه ومن قال
بوجوبه حمله على مقتضى الامر وهو الوجوب ثم ما ذكره من مخالفة النقل مما ينبغي ان يضحك على قوله لان النص يقتضي غسل
الوجه عند القيام للصلوة ولا شك ان مفهومه غير مخصوص بالقيام من النوم وما نقل من اجماع المفسرين باطل وكذب
ولو راى التفسير ذلك المسكين البائس ثم ان التخصيص بالقيام من النوم باطل لاقتضائه عدم التوضي للقائم من مقام الصلوة
انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان الطهارة ليست عبادة مقصودة افتراء على ابي حنيفة واصحابه
فانهم قالوا ان الطهارة ليست عبادة محضة لا انها ليست مقصودة وكيف لا يكون مقصودة بذاتها مع ان مجرد الحدث
يوجبها لكون الطهارة مقصودة للشارع كما صرحوا به والحاصل انه ان اراد ان الطهارة غير مقصودة مطلقا فهو في
البطلان كما عرفت وان اراد انها من حيث كونها شرطا للصلوة وبالنسبة اليها لا يكون مقصودة بالذات فمسلم ولكن
لا يلزم منه ان لا يكون مقصودة مطلقا فان الشيء الواحد جاز ان يكون مقصودا بنفسه ومقصودا لغيره كالعبادات
المشروطة صحتها بها ثم القول بان الطهارة ليست عبادة محضة وانما المحضة ما يكون غير معقول المعنى لانه محض وكلام
معقول المعنى كما لا يخفى واما ما ذكره في بيان عدم مخالفة ابي حنيفة والاوزاعي القرآن من ان النصوص لا يدل على
الوجوب لان القيام لاجل الصلوة ليس نصا في وجوب النية مدفوع لان المصنف لم ينقل انهما خالفا نص القرآن حتى يتوجه
عليه ان الاية ليست بنص في ذلك بل انما قال انهما خالفا القرآن اي ظاهره ومخالفة ظاهر القرآن واحتمال المراد
ايضا بلا دليل مانع معتبر في معرض البطلان ايضا قال في الذخيرة من كتب الحنفية البناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه
خصوصا فيما لا يمكن الوقوف على حقيقة الحال انتهى واما ثانيا فلان ظاهر الاية وجوب النية في الوضوء اذ المتبادر منها
وعند ذكره المصنف وجوب غسل الوجه ونحوه من الاعمال لاجل الصلوة وقصد التوصل اليها واستباحتها كما في قولك اذا
اردت ملاقاة الامير فالبس ثيابك واذا اردت الصيد فاركب واذا اردت الافادة فاجلس فان سياق مثل هذا الكلام





يدل بحسب العرف على ان المراد من الامر المذكور في الجزاء طلب الاتيان بالمامور به بقصد حصول الشرط اي البس ثيابك
لملاقاة الامير واركب للصيد واجلس للافادة وهذا مفهوم النية نعم يتوجه ان النية ليست مجرد قصد الصلوة بل
لا بد فيها من قصد القربة والوجوب والندب ويمكن ان يدفع بانه اذا ثبت وجوب بعض النية ثبت وجوب مجموعها
اجماعا فتامل وكذا الكلام في الاية الثانية فان ظاهرها الدلالة على وجوب النية وتقريرها لاستدلال بها ان النية واجبة
في الطهارات لان الطهارات من العبادات وكل ما هو من العبادات يجب فيه النية اما الصغرى فلصدق تعريف العبادة
عليها وهو حكم شرعي يكون الغرض الاهم منه الاخرة واما الكبرى فلان الكريمة دلت على وجوب انحصار عبادة الله تعالى
في المخلصة وكل ما يجب ان يكون مخلصة لله تعالى يجب فيه النية لان الاخلاص هو ان يخص المعبود بالعبادة ولا يشرك معه غيره
في الطاعة وهو لا يتحقق بدون القصد والارادة التي هي النية اذ هي ارادة ايجاد الفعل المطلوب شرعا على وجهه واما
ثالثا فلان ما نقله من بعض ائمة الحنفية في الجواب عن استدلال المصنف بالحديث مدخول بان الحديث قد تضمن نفي العمل
بدون النية وليس المراد نفي حقيقة العمل اذ الاتيان في وجود حقيقة العمل بدونها فلا بد من تقدير ما يتعلق النفي به
والمقدر في مثل هذا التركيب بالنظر الى العرف الشرعي هو نفي الصحة نحو لا صلوة الا بطهور وبالنظر الى استعمال
اللغة هو نفي الفائدة مثل لا علم الا ما نفع فالنظر الى الشرع معناه لا صحة لعمل بدون النية وبالنظر الى اللغة لا فائدة فيه
بدونها واذا لم يصح العمل ولم يترتب الاجر والثمرة بدون النية فلا بد من النية اذ العاقل الحكيم لا يعمل الا لاجل الصحة
والثمرة ومع قطع النظر عن الشرع واللغة فمثل هذا التركيب يحتمل نفي الفضيلة ونفي الصحة لكن تقدير نفي الصحة اولى
من تقدير نفي الفضيلة لان نفي الصحة اقرب الى مدلول التركيب بحسب الحقيقة لان المدلول الحقيقي للتركيب المذكور
نفي الذات وهو يوجب نفي جميع الصفات ونفي صحة الشيء اقرب الى العدم فان الشيء من نفي الفضيلة لانه اذا لم يكن صحيحا
يكون كالعدم لانه لا يكون معتدا به بخلاف ما اذا انتفى الفضيلة وكان نفي الصحة اقرب الى الحقيقة المتعذرة التي
هي نفي الذات فتدبر واما رابعا فلان قوله هذا استبعاد مسلم لكنه استبعاد لا تربيه من الشرع عند العقل السليم من
الاكدار على حد ما يجوز الشافعي رحمه الله تعالى من استبعاد القفال المروزي ثم الشافعي عن اقل ما يجوز في مذهب الحنفي من الصلوة
المحصة بالضرط بدل السلم والجواب الجواب واما خامسا فلان قوله ولا يلزم ان يكون الشرع موافقا للعقل الناقص يجاب بان
ثبت العرش ثم انقش فان الشرع لم يفوض على راي الحنفي الجاهل واين من ادلة الشرع ما يدل على تاثير هذا الامر الاتفاقي الخالي
عن القصد والنية في صحة الصلوة مع ما عهد من الشارع من اعتبار القصد والنية في الاعمال في الجملة فعلم ان الحكم المذكور
ناشئ من قياساتهم الفاسدة واستحسانات عقولهم الناقصة فلا محالة يستبعده العقول الكاملة ويتعجب منه الافهام الفاضلة
قال ابن حزم وهو من اهل السنة كما تراه من العجب ان يكون الحنفيون والمالكيون يجيزون الوضوء للصلوة والغسل
للجنابة بغير نية او بنية التبرد وبعضهم من يجوز صوم رمضان بنية الافطار وترك الصوم وكلهم لم يجز بنية التطوع وعن
من فرضه وبنية الفطر الى زوال الشمس فيبطلون النيات جملة حيث اوجبه الله تعالى ورسوله ثم يوجبونها حيث لم يوجبها
ويقولون لا يجوز ان يختلف نية الامام والمأموم فلا يصلي المفترض خلف المتنفل ولا المتنفل بمفترض ولا صلوة فرض
خلف من يصلي فرضا اخر ويقول المالكيون من يجزيه عنده غسل الجمعة ودخول الحمام من غسل الجنابة فيسقطون النية

حيث هي فرض فرضوجيين فيها حيث لم يوجبها الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله انتهى واما ثانيا فلان ما الجاه
الى رده بقوله واما ما ذكره من استحباب غسل الرجلين الى آخره فهو مسئلة عليحدة مغايرة لسابقتها جعلها المص المسئلة
السادسة من مسائل الطهارة ومع وضوحه لم يتفطن الناصب الغبي له كما تقدم ثم ما استدل عليه لايجابه في
ايجاب غسل الرجلين من رواية البخاري ومسلم عن ابي هريرة باطل سندا ومتنا اما سندا فلما سمعت منا في بحث الامامة من
القدح في روايات البخاري ومسلم وتكذيبهما خصوصا اذا رويا عن ابي هريرة الذي كان متهما بالكذب فيما بين الصحابة
والتابعين وقد رويناه عن الجمع بين الصحيحين في انه يرتفع بها عنه ظن الصدق والعدالة وقد روى ابن ابي
النبي صلى الله عليه وآله انه نحيلت الشعبية من الكفر ورواية الثقفي لمعرفة عمر بن الخطاب واقعة شهد فيها عليه بانه عدو الله
وعدو المسلمين وحكم عليه بالخيانة واوجب عليه عشرة الف دينار الزمه بها بعد ولاية البحرين قال صاحب الطرائف رحمه
الله ومن المعلوم ان ابا هريرة فارق علي بن ابي طالب ع وبني هاشم وظهر منه عداوته لهم وانضمامه الى معاوية ما لا يحتاج الى
رواية لظهوره في التواريخ وعند علماء الاسلام وقد قال المص في التذكرة ان اصحاب ابن مسعود انكروا على ابي هريرة الاخبار
قالوا فانما نصنع بالمهراس انتهى وبالجملة هذا الحديث ليس مما اتفق عليه الفريقان فلا يصلح للاحتجاج من صححه منهما على
من انكره وقد صرح باشتراط ذلك في بحث الامامة فتذكر واما القدح متنا فلانا لا نم دلالته على الوجوب لان قوله
فلا يمس به وان كان دالا على الامر بالغسل لكن ضمنا والتزاما لا صريحا وصيغة ولا نم ان الامر الضمني يقتضي الوجوب كيف
والخلاف في ان الامر للوجوب والندب انما وقع في الصيغة لا في الضمني والمفهوم كما صرح به العضد الايجي في شرح اصول
ابن الحاجب ولو سلم فالقلة المذكورة في الحديث يدل على ان الامر بغسل الرجلين يحتمل التكلف فيها بقا لا انطلقا فلا دليل
على الوجوب مطلقا فلا يكون نصا فيه والاصل عدم الوجوب فتعين الحمل على الاستحباب واما ساما فلان
في المص بمخالفة القوم المنقول انما وقع حقيقة بما اوقعه جهله في خياله بحيث لو تنبه به لبكى على حاله وقلت لا لانه
لم يجعل مجرد تقدير النوم في الآية دليلا على عدم وجوب غسل الرجلين قبل الوضوء بل قال مع عدم ذكر غسلهما فيها فليضحك
قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره من ان مفهوم النص غير مخصوص بالقيام من النوم فيجاب بان الآية ستروله الغاية
والمفهوم اتفاقا ضرورة ان الوضوء عند كل قيام الى الصلوة غير واجب فلا بد من التخصيص واما ما ذكره من ان المص
ابن المطهر الحلي مع سكنته وفعتره في التعصب والعناد فظاهر لان عزة المصنف قدس سره في الدين و
الدنيا من السلطان المعهود لكونه من اهل البيت الفضل والاجتهاد ... الكتب بجمع المواد ظاهر على الحاضر والباد
ولو سلم فجاز ان يكون سلطان الوقت الذي اشار اليه بكتابه هذا الكتاب كما ذكره الناصب سابقا قد صحح كتب التفسير
له والظاهر انه لا تنازع في هذا واما ما ذكره من ان المص نقل اجماع المفسرين على تقدير النوم في الآية فنرية بلا مرية لان قول
المص وقد قال المفسرون الى آخره لا يدل على ارادة اجماعهم على ذلك لان الدال على الاستغراق انما هو الجمع المعرف بتعريف
الجنس دون العهد كما صرح به الشارح العضدي مع اشعاره بان اللام لم يوضع للاستغراق بل لتعريف الجنس والاستغراق
نشأ من المقام كما صرح به الابهري في حاشيته ومع تسليمه اين فهم هذا الناصب من كلام المص الاستغراق او النص
الموهوم الاجماع ولم لا يجوز ان يكون التعريف في قوله المفسرون تعريف عهد لا جنس اعتمادا على ظهور الاختلاف بين المفسرين

القدح في ابي هريرة

٣١١

في ذلك التقدير وذكره في اكثر التفاسير فانه لما كان ظاهر الآية تدل على وجوب الوضوء عند كل قيام الى الصلوة
في حال الحدث وغيره والاجماع على خلافه لما روي انه صلى الله عليه وآله صلى الخمس يوم الفتح بوضوء واحد فاحتيج الى
تقدير قال بعضهم ان التقدير اذا قمتم محدثين وبعضهم اذا قمتم من النوم او من مضاجعكم كما مر بيانه على انه قد تقرر عند
علماء المعاني ان المعرف باللام حمله على الاستغراق مجاز وانما يكون حقيقة في الحقيقة والعهد الخارجي وايضا قد ذكر صاحب
المفتاح ان المعرف باللام في المقام الخطابي يحمل على الاستغراق دون البرهان ولا ريب في ان المستعمل في الادلة الشرعية
من هذا القبيل واما ما ذكره في بطلان التقدير المذكور من ان اصحابه علم التخصيص للقيام من مقامه للصلوة فمردود بان تخصيص
شيء بالذكر لا يقتضي نفيه عما عداه كما تقرر في الاصول **قال** المص رفع الله درجته السادسة ذهبت الامامية الى وجوب
مسح الرأس وعدم اجزاء الغسل عنه وقال الفقهاء الاربعة يجزي الغسل وقد خالفوا في ذلك كتاب الله تعالى حيث فرق بين الاعضاء
وجعل الرأس ممسوحا فالتسوية بينهما مخالف لنص القرآن انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول الغسل هو ايصال الماء الى العضو
او المسح ايصال البلل الى العضو فالغسل الذي هو ايصال الماء الا ان تحقق المسح بلا عكس ولا التفريق بين الاعضاء
في الوضوء فلا يوجب تحقق المسح بدون الغسل لان الاكتفاء بالمسح تخفيف من الغسل رخصة فلا يلزم مغايرة المسح
للغسل وتباينهما بالكلية من هذا التفريق انتهى **واقول** ما ذكره الناصب اولا من ان الغسل هو اجراء الماء على العضو
والمسح ايصال البلل مسلم لكنه في التفريع على ذلك بقوله فالغسل الذي هو ايصال الماء الى آخره وقد احال وبدل الاجراء
الذي هو لازم بالايصال ليتوجه المنع على كون الغسل ايصال الماء ثم بنى منه المنع على التفريع المذكور كما لا يخفى و
الحاصل ان مفهوم الغسل كما ذكره اولا هو اجراء الماء لا مجرد الايصال فلا يلزم من تحقق الغسل تحقق البلل الذي هو
مجرد الايصال وايضا يدفع البناء على اشتمال احدهما على الآخر بتحققه فيه فرقهم بين قول القائل فلان يرى الفرض في
الرجلين المسح وبين قوله فلان يرى الغسل وايضا لو جعل استعمال الغسل على المسح مجازا صح استعمال المسح في الغسل ايضا
استعمال الغسل في المسح ايضا لان الاول من باب اطلاق اسم الجزء على الكل والثاني من باب اطلاق اسم الكل على الجزء وكلا
العلاقتين معتبرتان عند ارباب العربية ومع ذلك يسقط استدلالهم بما رووا من الاحاديث المتضمنة لغسله عليه السلام قدميه و
رجليه لانه لا يمكن ان يكون الغسل المذكور مرادا به المسح والحل ان ليس كل ما يشتمل على غيره يصح ان يسمى باسمه الا ترى ان
الغسل لا يشتمل على افعال مثل الاعتماد والحركة ولا يجوز ان يسمى باسماء ما يشتمل عليه وكذا السكنجبين يشتمل على الخل والعسل
ولا يسمى باحدهما وبالجملة اطلاق المسح على الغسل وعكسه مخالف للوضع اللغوي والشرعي فلا وجه للتعبير باحدهما
عن الآخر بغير قرينة ولهذا ذهب العقلاء وجماعة من فقهاء الشافعية الى ان الغسل لا يجزي عن المسح مستدلين بانه ليس
بمسح وهو المامور به وذكر صاحب تقريب المعارف وهو من علماء اهل السنة ان المالكية ايضا على الفرق بينهما وانه لا
يجوز ان يراد بالغسل المسح وبالعكس انتهى واما ما ذكره الناصب من المثال بقوله ان الذراع عبارة عن شبرين
والذراعين عبارة عن ضعفه فاذا تحقق الذراعين الذي هو ضعف الذراع تحقق الذراع بلا شبهة ومن انكر هذا انكر
اشتمال الكل على الجزء فجاز التسوية بين الذراع والذراعين ومن سفسطة ظاهرة **قال** المص رفع الله درجته السابعة

يلزم ايصال البلل بلا شبهة ومن انكر ذلك انكر المساواة او تبطل فالغسل اذا تحقق تحقق

ذهبت الامامية الى انه لا يجوز المسح على العمامة وقال الثوري والاوزاعي واحمد واسحق انه يجوز وخالفوا في ذلك
نص القرآن حيث قال وامسحوا برؤسكم اوجب الصاق المسح بالراس انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول
مذهب الشافعي وجوب المسح بالراس بما يسمى مسحا والمندوب عنده مسح جميع الراس للخروج عن الخلاف والمستحب عنده
انه اذا عسر المسح بكل الراس الاستكمال بمسح العمامة لما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن المغيرة بن
شعبة ان النبي صلى الله عليه وآله توضأ ومسح بناصيته وعلى عمامته وخفيه وحمل الشافعي المسح بالناصية على مسح جزء
من الراس والاستكمال بالعمامة وذهب من جوزه الى انه كالمسح على الخف لظاهر الحديث حيث جمع بينهما في حكم واحد
اما ما ذهب اليه مخالف النص فهو باطل لانه في حكم المسح على الخف وقد اوجب الكتاب الغسل وجوزت السنة المسح فلذلك
لو جوزت السنة الدالة على جواز المسح مع عدم وجود الخف وستعرف ان الباء في قوله فامسحوا برؤسكم باي معنى انتهى
واقول ان ما مهده في تقرير مذهب الشافعي لا ينفع له في اصلاح كلام الثوري وشركائه كما لا يخفى واما ما رواه من
الصحاح عن المغيرة فقد مر منا الكلام على احاديث الصحاح ومؤلفيها سيما هذا الحديث المنسوب الى مغيرة فانه مع خلوه
القدح فيه بما سبق من المص في طعنه ثم من قيام الشهادة على مغيرة عنده بالزنا وهو مفارقته عن امير المؤمنين عليه السلام
ودخوله في حزب اهل البغي مردود ايضا بما سبق في مسئلة المسح على الخفين فانتظر وايضا لا ينفع هذه الرواية
مخالفتهم لنص الآية كما ذكره المص وحينئذ فيجب الحمل على موضع الضرورة كما حملتها عليها اصحابنا او القول بانها منسوخة
بآية المائدة كما سبق في الرواية فيها عن علي عليه السلام وايضا كلام المص يدل على المبالغة في وضع ما بني عليه من الرواية لمخالفتها
النقل والعقل اما النقل فلما عرفت واما العقل فلان بديهة العقل حاكمة بانه في نزع الخف مشقة فيمكن التجويز
من الشارع فيه بتجويز المسح عليه عند الضرورة واما المسح على الناصية فلا مشقة فيه حتى يحكم بالعدول عنه الى المسح
على العمامة فهو قياس مع الفارق كما لا يخفى وبهذا ظهر بطلان تعليل الناصب بقوله لانه في حكم المسح على الخف فتدبر
مخلص حينئذ قال المص رفع الله درجته الثامنة ذهبت الامامية الى وجوب مسح الرجلين وانه لا يجوز الغسل فيهما ووافقهم
جماعة من الصحابة والتابعين كابن عباس وانس وعكرمة وابي العالية والشعبي وقال الفقهاء الاربعة الفرض هو الغسل
وقد خالفوا في ذلك نص القرآن حيث قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول قرأ
بعض القراء وارجلكم بفتح اللام وقرأ بعضهم وارجلكم بالكسر فهذا الكسر يمكن ان يكون للجوار على ما اعتاده العرب في
كلامهم من جر الجوار ويمكن ان يكون لارادة حكم المسح واما الفتح فهو نص على الغسل بلا تردد فلا بد هنا من بيان
المجمل وقد بينته السنة الصحيحة وذلك ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عبد الله بن عمرو بن العاص
ان رسول الله صلى الله عليه وآله رأى قوما واعقابهم تلوح لم يمسها الماء فقال ويل للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء
وهذا دليل صريح على وجوب الغسل وهذا بيان المجمل فلا يجزي الا الغسل ثم نقول انه صح عند اهل العربية انه اذا قيل
مسحت بالحائط يراد بعضه لان الاصل في الباء ان يدخل في الوسائل وهي غير مقصودة فلا يثبت استيعابها بل
يكفي فيها ما يتوصل به الى المقصود واذا قيل مسحت الحائط يراد كله اذا علمت هذا فنقول الجر في ارجلكم على القراءة



فيجب ان يحمل على جر الجوار لان الفتح وارد البتة بلا شبهة للقراءة المتواترة فان عطف على قراءة الفتح على وجوهكم
حصل المقصود وان عطف على محل برؤسكم يكون الباء ساقطا من ارجلكم ويكون التقدير وامسحوا ارجلكم و
هذا يقتضي ان يكون الواجب مسح كل الرجل باليد المبتلة ولم يقل بهذا احد لا موافق ولا مخالف فلا يبقى حينئذ
وجه لقراءة الفتح فتعين وجوب الغسل للارجل ليصح التركيب واذا تعين افادة النص الغسل والجر قراءة متواترة يجب حمله
على جر الجوار والحمل عليه بطريق المشاكلة او بتقدير وامسحوا بارجلكم مرادا به الغسل الشبيه بالمسح تنبيها على وجوب الاقتصاد
او بالتزام الجمع بين الحقيقة والمجاز دفعا لاختلاف القراءتين اذ لا وجه لغير المذكورات خذ هذا فانه من ادل الدليل
والمجمع عليه انه جميع اهل الامصار من عامة الناس ومشاهير العلماء في كل عصر تقرر فيهم غسل الرجل والانكار على الماسح
وهل يعارض هذا ان شرذمة من الشيعة قالوا بالمسح وليتفكر المنصف ان الحق في طول الازمنة يختفي هكذا ثم ان
في ازمنة الخلفاء هل كان المقرر من امر الوضوء غسل الرجلين او المسح ولو كان المقرر في الازمنة المسح لكان يذهب اليه بعض علماء
اهل السنة كالشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد مع وفور علمهم واطلاعهم على احوال السلف فلو تأمل المتامل لعلم ان مسح
الرجلين في الوضوء ليس من الشريعة ولقد سألت علماء الشيعة في الجبل العاملي من بلاد الشام الانصاف في هذه المسئلة
وقلت لهم اذا جردتم النفوس من الاغراض والمباحثات هل تعدون انفسكم شيئا بالصلوة بالمسح اولا فانصفوا انهم لا
يصلون الفرايض بدون الغسل وقد يكتفون بالمسح في الوضوء المندوبات كالوضوء عند النوم ويجمعون بين المسح والغسل
في ساير الطهارات خروجا من الخلاف ولا يبعد ان يقال لا باس بهذا انتهى واقول العجب انه لو غسل الناصب ما سوده في
هذا المقام بل غسل رجليه لكان اليق بحاله ومآله وها نحن نشير الى الخبط الحري في وجوه كلامه ونقول اولا ان
اراد بقوله وهذا بيان المجمل ان الحديث المذكور بيان لاجمال الآية في الدلالة على اصل مسح الراس والرجل فلا نم ذلك بل الآية
نص كما ستنبه عليه وان اراد انه مجمل في مقدار المسح نعم وسلم لكن لا ارتباط له بما نحن فيه وحينئذ وثانيا ان ما ذكره من
ثم نقول صح عند اهل العربية انه اذا قيل مسحت الحائط الى آخره ماخوذ مما ذكره شارح الوقاية استدلالا على انه لا يجب
مسح الراس بالاستيعاب ردا على مالك وفيه انا لا نم انه مما صح عند اهل العربية ولهذا لم ينسب ذلك الشارح اليهم بل قال و
قد ذكروا الى آخره وقال الفاضل عصام الدين ان الذين ذكروا هذا هم القايلون بكفاية مسح البعض من الشافعية والحنفية
وكيف يقول به علماء العربية مع ظهور تخلف الاستيعاب في اكثر الفعل المتعدي بنفسه الى المحل نحو ضربت زيدا وفي
نوع الفعل المتعلق بالبدن وغيره نحو اللمس والمس بل الظاهر ان المثال مصنوع لان ارادة مسح كل الحائط انما يعقل اذا كان
قصيرا حقيرا واما اذا كان طويلا عريضا جدا كسور البلد مثلا فلا بل الحق انه للقدر المشترك بين الكل والبعض كما نقله
عصام الدين المذكور عن امام الحرمين والآمدي وثالثا انه ان اراد بقوله الاصل في الباء ان يدخل في الوسائل ان الاصل
في الآلة ذلك فمسلم لكن من اين انه قصد ذلك فيما نحن فيه حتى يرجع في ذلك الاصل وان اراد ان الاصل في دخولها
على الآلة مطلقا فذلك ممنوع ولو سلم حاصل هذا يصير راجعا الى تخصيص الباء بالاستعانة وتوجه المنع عليه ظاهر ولم لا يجوز ان
يكون للالصاق كما صرح به صاحب الكشاف وقال انه المراد بالآية ويثبت شارح اللب لباء الالصاق بالآية المذكورة وفيه

امسحوا برؤسكم بتوليد الصقول المسح برؤسكم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان ان سيبويه لم يذكر للباء غير معنى الالصاق هنا وقد قرر ان الالصاق اعم من الاستيعاب والتبعيض فالحمل عليه اولى لاخذ بالمتيقن لا صالة عدم وجوب الزايد وبراءة الذمة عنه ولان التخصيص خلاف الاصل ثم الظاهر ان بالالصاق يدل بنفسها على الالصاق ولا حاجة الى تضمين معنى الالصاق كما هو المشهور وذكره صاحب الكشف هنا والا لكانت للصلة لا للالصاق نعم حاصل المعنى الصقوا المسح برؤسكم وبما قررنا ظهر سقوط ما ذكره الناصب آخرا من ان سقوط الباء عن ارجلكم على تقدير العطف على محل برؤسكم يصير ذريعة التقدير وامسحوا ارجلكم يقتضى ان يكون الواجب مسح كل الرجل الى آخره وذلك ظاهر بتقرير ما ينتقض عليه قوله فلا يبقى وجه لقراءة الفتح الى آخره ولتفصيل الكلام في المقام وتوضيح المرام ودفع ما ذكر الخصم من النقض والابرام نقول ان قوله وارجلكم في الآية الكريمة يقرأ بالجر عطفا على الممسوح اي الرؤس وهذه القراءة صريح في مذهب الشيعة الامامية وبالنصب عطفا على المغسول اي الوجوه وهذه القراءة تدل على مذهب اهل السنة فيتعارض القراءتان ظاهرا والتعليل في مثله على ما تقرر في الاصول ترجيح احدهما على الاخرى باعتبار المتن او السند ان لم يتساويا في قوة في ذلك والا فالحمل على نسخ المتقدم بالمتاخر ان علم التاريخ بوجه ما والا فطلب التخلص من قبيل الحال او غيره والجمع بين المتعارضين ان امكن والا فالمصير الى دليل بعدهما كالسنة والاجماع والتمسك بالاصل كما فصل في الاصول فاختار جمهور اهل السنة قراءة النصب وحكموا في دفع معارضة قراءة الجر بان كل حزب بما لديهم فرحون فحزب منهم كالزمخشري اضطر الى تفسير حمل المسح في قراءة الجر على ما هو في حكم المسح من الغسل الخفيف وحزب منهم كالقاضي البيضاوي التجا الى تكلف الحمل على الجر بالمجاورة وفي كل من الحملين تحامل وانحراف عن الحق الصريح اما الاول فلان حاصله كما قال الزمخشري في الكشاف ان الارجل من بين الاعضاء الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة للاسراف المذموم المنهي عنه فعطفت على الرابع الممسوح لا لتمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وقيل الى الكعبين فجيء بالغاية اماطة لظن ظان يحسبها ممسوحة لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع انتهى كلامه وفيه نظر من وجهين يتضمن وجوها من النظر اما اولا فلانه يرد عليه وعلى اتباعه في اختيارهم قراءة النصب وزعمهم انه نص على الغسل كما ذكره الناصب بقوله واما النصب فهو نص على الغسل بلا تردد الى آخره انهم ان ارادوا بهذه القراءة كون الارجل منصوبا لعطفها على الوجوه فيرد ان العطف على الوجوه مرجوح من وجوه لان القرب مرجح واكثر موجب حصول اللبس لعدم القرينة على ذلك ووقوع الفصل الكثير بالاجنبي بين المعطوف والمعطوف عليه والاخلال بالفصاحة من حيث الاتيان بجملة الحاكم قبل تمام الغرض من الاولى وهذا لو فعله عربي او عجمي لاستهزئ به فكيف يقع في كلام الله الذي تحدى به فصحاء العرب والقول بان لهذا الفصل المذكور فائدة هي التنبيه على وجوب الترتيب مدفوع وغير مسموع عند من لم يقل بوجوبه كابي حنيفة وغيره نعم المسلم افادته حسن الترتيب وهو غير مهم في الغرض الذي سيقت الآية لاجله حتى يتحمل الخلل اللازم من الفصل المذكور وان ارادوا نصبها بفعل مقدر كما قيل اي اغسلوا ارجلكم كما في علفتها تبنا وماء باردا اي سقيتها ماء فيرد عليه اولا انه قول بحجة التشهي لان الاصل عدم التقدير وعدم الحذف فتمادي المعنى بدونهما وثانيا ان ذلك انما



يجوز مع قيام القرينة وعدم اللبس كما في ما مثلتم به فان الماء لا يعلف فحذف الفعل لعدم اللبس واما هاهنا فلا لان الارجل تمسح كما تغسل وارادة المسح هو الظاهر ولا ضرورة الى التقدير اغسلوا الا ترجيح المدعى وثالثا انه لو جاز تقدير اغسلوا بقرينة فاغسلوا لجاز تقدير امسحوا بقرينة وامسحوا بل هو الحق لقرب القرينة هذا وقد يحكم بين مقتضى القراءتين لانه مخالف للاجماع الا ان الناصر للحق من الزيدية ولا يمكن ان يقال بالتخيير لانه ايضا مخالف للاجماع وقد انقرض القائل به وهو الجبائي وابن جرير الطبري ومتى ثبت تعين العطف على محل برؤسكم مع تمامية قراءة الجر واما ثانيا فلانه ما تحمله لدفع التعارض من النكتة التي ذكرت لعطف الارجل على الممسوح مع ارادة غسلها لا يصح بكونها بيانات يستفاد من مقاطع الاية ان الارجل لا تنبغي ان تكون مغسولة لان هذه الآية وما قبلها دليل بواسطة هذه النكتة المشتملة على دعوى ان الارجل من الاعضاء المغسولة في الوضوء فما لا يحصل في مقام الاستدلال لانهم انما يستفيدون غسل الارجل من قراءة الآية بالنصب ويجعلونها دليلا عليه والحاصل ان قراءة النصب لما كانت معارضة بقراءة الجر في معرض السقوط فثبوت مدلولها موقوف على نفي مدلول الثانية بوجه لا يتوقف صحته على مقدمات نفي الثانية على ثبوت مدلول الاولى وللدال لان ثبوت مدلول قراءة النصب يتوقف على نفي مدلول قراءة الجر فلو توقف مدلول قراءة الجر على ثبوت مدلول قراءة النصب لزم الدور لزوما لا سترة به وايضا قوله الارجل من بين الاعضاء الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة للاسراف المذموم فعطفت على الرابع الممسوح لا لتمسح مردود بان كل الاعضاء المغسولة تغسل بصب الماء عليها لان حقيقة الغسل صب الماء على المغسول مع الجريان او غمس في الماء والارجل كثيرا ما تغسل بالصب عليها من ماء الحوض والنهر عليهما وقد تغسل بطريق الغمس كما في الحوض والنهر والحوض كما تغسل بالصب من آنية وقد تغسل بالصب في اليد والاعتراف بها ثم الصب على العضو وكذا الكلام في باقي الاعضاء وبالجملة ان ذلك لا انضباط له لاختلاف باختلاف البلاد بحسب كثرة الانهار والحياض فيها وقلتها وفي اكثر هذه الصور لا يتحقق الاسراف اصلا كما لا يخفى على المتامل وايضا ان اراد بكون غسل الرجل مظنة الاسراف انه مظنة التكرار والمبالغة باستعمال ما يبلغ مقدار مد من الماء فهو ليس باسراف شرعا بل هو مستحب كما روي عن النبي صلى الله عليه وآله بالاتفاق فمن رواياته المد يزيد من ماء في بعض الوضوء ومستحباته على ان القسطلاني شارح البخاري روى في باب اسباغ الوضوء بسند صحيح عنده عن ابن المنذر عن ابن عمر انه كان يغسل رجليه في الوضوء سبع مرات وان اراد انه مظنة لاستعمال ما يزيد عن مقدار المد فهو بكيفيته ممنوع والعرف والعادة شاهد على ان الزيادة على ذلك لا يصدر الا من صبي جاهل او جلف جاف بالطبيعة والطبع المسلم بل المفهوم من الشرح المذكور في باب ما جاء في الوضوء عند قول البخاري وكره اهل العلم الاسراف فيه وان يجاوزوا فعل النبي صلى الله عليه وآله ان ليس المراد من الاسراف المنهي في الوضوء ما يفهم في العرف من الاكثار في استعمال الماء بل المراد المجاوزة عما فعله النبي صلى الله عليه وآله فان الشارح جعل قوله وان يجاوزوا عطفا تفسيريا للاسراف وفرع عليه جعل تثليث المراد بالاسراف الا المجاوزة عن فعله صلى الله عليه وآله التثليث انتهى وتماما نقضت كلام الزمخشري ولعله في الناصب من استعمال المسح في الغسل فقد عرفت فساده مما قررناه سابقا في مسئلة مسح الراس من ان الارجل اذا كانت معطوفة على الرؤس في الممسوح

غسلها كما قالوا يلزم ان يكون قد استعمل سبحانه وتعالى لفظ امسحوا وهو لفظ واحد في حقيقة في الرؤس وفي
مجاز في الارجل بغير قرينة وتفصيل هذا الاجمال انه لو اريد بالمسح معناه الحقيقي بالنسبة الى الرؤس والغسل
الشبيه به بالنسبة الى الارجل لزم اما الجمع بين الحقيقة والمجاز كما ذكره العلامة التفتازاني بان يراد حقيقة المسح بالنسبة
الى المعطوف عليه والغسل الشبيه به بالنسبة الى المعطوف وذلك غير جائز واما عموم المجاز مع الاجمال المحتاج الى
البيان بان يراد من المسح ما يعم المسح الحقيقي والغسل الشبيه به مطلقا وهذا مما لا يتكلم به رشيد فكيف يأتي به الله
جل اسمه في كتابه العزيز لتعليم الخواص والعوام وجعله مضلة للافهام ومعرضة للاوهام وكان يمكن ان يقول فاغسلوا ارجلكم
ولو جاز مثل هذا التاويل في القرآن او غيره من فصيح الكلام لارتفع الامان عن فهم المرام وخرج القرآن عن كونه
دليلا للمحققين ولكن الفرق للمشبهة الذين [illegible] بما يوافق مذاهبهم بل بما هو اقرب من هذا التاويل بيقين وايضا لو سلمنا
الارجل كالرأس في الوضوء فقد يكون مكروها وقد يكون حراما كما اذا ادى الى عسر او ضياع مال بل قد يكون الاسباغ المستحب
بل الوضوء الواجب حراما كما اذا احتيج الى الماء لحفظ نفس محترمة وهذه امور مقررة بين اهل الاسلام ... بحكم الغسل
كما اشار اليه ابن همام الحنفي في شرح الهداية قبل فصل نواقض الوضوء وليست الاية مسوقة لتعليم شيء من ذلك وكلف
ذلك لخرج الاية عن دلالتها على المسح حينئذ بغير ضبط وايضا لم يرد حديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله ولا اثر عن اصحابه او تابعيهم او عن
الفقهاء الاربعة ومن بعدهم يدل على ما ذكره من وجوب الاقتصاد في صب الماء على الارجل سبحانك هذا بهتان
عظيم ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم بل الذي ورد في السنة المطهرة ونقل عن جميع العلماء اسباغ
الوضوء وهو المبالغة في الغسل وتكريره ولو كانت الارجل مما تغسل لكان ينبغي ان يكون الاسباغ فيها وطلب الغسل في
الماء عليها اكثر وافضل لانها اكثر الاعضاء تعلقا بالوسخ واكثرها عرضة للنجاسة خصوصا في الحجاز للنعال
العربية وهي لا تحجب الا اسفل القدم الملاصق للارض ولا ترد وسخا ولا غبارا ولا تمنع النجاسة فكيف يجب الاقتصاد
في صب الماء عليها والحال ان اسباغ الوضوء مستحب اجماعا والحاصل انه ان اريد ان الشارع نبه بذلك على رعاية الاقتصاد
فيما استحبه من اسباغ غسل الارجل فسادة ظاهر وان اريد انه نبه على الاقتصاد فيما زاد على الاسباغ المستحب فهو فاسد
لان الزائد على الاسباغ المستحب تحريم باطل فلا معنى للحكم بالاقتصاد فيه وايضا يتوجه عليه انه لم يضرب للمسح غاية لا
انه اولا لا مسلة وثانيا انه افتراء على الشرع كيف وقد ضرب للمسح على الخفين ومسح الرأس غاية فكيف يكون الغاية
ههنا وقد وافقنا في ذلك شيخ الاسلام التفتازاني في حاشية شرح الوقاية حيث اعترض على الزمخشري بانه انما حمل
المسح في الاية على الغسل لما اشتهر من غسل النبي صلى الله عليه وآله واصحابه لا لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع و
كلت انه ليس في الشرع كما في الغسل ما يقتضي ان لا يذكر للمسح غاية على الامر انه لم يذكر سوى هذا الموضع مع انه نقل في
الكافي انه قال صلى الله عليه وآله التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وانه صلى الله عليه وآله وضع يده على
وجهه من الاصابع الى العلا مسحة واحدة انتهى كلامه وثالثا ان ضرب الغاية لا يدل على الغسل لو جعلنا انه تعالى لو لم
يعطف وقال امسحوا بارجلكم الى الكعبين لم يكن يجب المسح اليهما فكذا اذا عطف على الممسوح وبالجملة ضرب الغاية
نسبته الى الغسل والمسح على سواء فالوجه قد امر بغسله ولم يضرب له غاية وكذا يلزم من ضرب الغاية في بعض الغسل



غسل اليدين ان يكون كل ما ضرب له غاية مغسولا ورابعا انه انما يحسن في عطف المحدود على غير المحدود بل في
هذه الاية النصح والبلغ لانه تعالى قال فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فعطف الغسل المحدود على غيره فلتناسب ان يعطف
في المسح كذلك لتناسب الجملتان فيها فان الترتيب والتناسب في الاية انما يحصل بهذا الوجه دون ما ذهبوا اليه لانها لما
ذكرنا قد تضمنت ذكر عضو مغسول غير محدود وهو الوجه ثم استوفت ذكر عضو ممسوح غير محدود وهو الرأس فحسن ان يكون الا
رجل ممسوحة وهي محدودة معطوفة عليه دون غيره لتتقابل الجملتان في عطف مغسول محدود على مغسول غير محدود وعطف
ممسوح محدود على ممسوح غير محدود وايضا فقد امر الله تعالى بغسل الوجوه وجعل للايدي مثل حكمها من الغسل بواو العطف
ثم ابتداء جملة اخرى فقال فامسحوا برؤسكم فاوجب لهم من المسح فجعل للارجل مثل حكمها بالعطف فلو جاز ان يخالف
حكم الارجل والرؤس في المسح جاز ان يخالف بين حكم الوجوه والايدي في الغسل لان الحال واحدة فقد بان بذلك انه لا يجوز
نصب ارجلكم للعطف على وجوهكم وايديكم لان الجملة الاولى المامور فيها بالغسل قد انقضت وبطل حكمها باستيناف
الجملة الثانية ولا يجوز بعد انقطاع الجملة الاولى ان يعطف عليها اذ يجري ذلك مجرى ضربت زيدا وعمرا ومررت بخالد و
بكر او مخطوطا على ما قلناه بطل بعض القرائين ولا تنافيان واما الثاني وهو حمل قراءة الجر على الجر بالمجاورة فقد اختاره
القاضي البيضاوي ومثل الجار بقوله تعالى عذاب يوم اليم وحور عين بالجر في قراءة حمزة والكسائي وقولهم جحر ضب خرب
بان فائدة ذلك التنبيه على انه ينبغي ان يقتصد في صب الماء عليها ويغسل غسلا يقرب من المسح انتهى وفيه نظر من وجوه
اولا فلانه مبني على عطف الارجل على المغسول اعني الوجوه وقد بان بطلانه من وجوه وانه يصح عطفها على الرؤس واما ثانيا
فلان الجر بالمجاورة ضعيف في نفسه جدا بل قد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير انه لا يجوز الكسر بالجوار لانه
معدود في اللحن ولانه انما يكون بدون حرف العطف واما مع حرف العطف فلم يتكلم به العرب انتهى ونقل ابن همام الحنفي في
شرح هداية الفقه عن ابن الحاجب انه قال الحمل على جوار ليس بجيد اذ لم يات في القرآن ولا في كلام فصيح انتهى وبالجملة قد انكر
ذلك جميع المحققين من اهل العربية والتنزيل من شاذ من الناس فلا يليق بكتاب الله تعالى واما ثالثا فلان من جوزه انما جوزه
بشرطين عدم اللبس وعدم تخلل الفصل بينهما بحرف العطف ولم يوجد احدهما مع الفصل ولا مع اللبس اصلا وفي الاية كلا الشرطين
مفقود فعدم جوازه في الاية اجماعي ومن قال به فلتعصب الجاهلية الاولى او بجهله بقواعد الاعراب واما رابعا فلان في مثل
اكرمت زيدا وعمرا او مررت بخالد وبكر اذا جعل بكر معطوفا على عمرو والحكم المنصوب وقيل انه جره بالمجاورة كما يقولون لا
يتضح من له ادنى تمييز لما فيه من التعسف والركاكة والابهام والبعد عن اسلوب كلام احد من الاعلام واما خامسا فلان ما
استشهد به الجر من نحو قولهم جحر ضب خرب بالمجاورة حجر ضب خرب النصب فقوله تعالى وحور عين بالجر بالمجاورة والحط ... وعذاب
اليم لمجاورة يوم منتفع بظهور مخالفته للمثال الاول للاية لوجود الشرطين اللذين بشرطهما يجوز الجر بالمجاورة وهما عدم حرف
العطف وعدم اللبس فيهما لان الخرب معلوم انه صفة الجحر لا الضب وان الارجل فصيح ان يغسل وان يمسح وهو لا يظهر
انا المحققون فالثاني الجر بالمجاورة اصلا فقالوا المراد حرب بحجرة على نحو مررت برجل ضارب ابوه فحذف ... وسكن
المضاف اليه فحرب والثاني ان حور عين يجرها بالعطف على جنات النعيم كانه قال في جنات وفاكهة ولحم طير وحور عين كما
يقال فلان في كل وشرب او معطوف على اكواب فمعناه ينعمون باكواب وحور عين قال في ذلك ابو علي الفارسي في كتاب الحجة

في القراءة والفاضل البيضاوي المذكورة في تفسيره واكثر المفسرين واما عذاب يوم اليم فانه صفة ليوم كما يقال يوم اليم و
عذاب اليم ومن اليم اي مولم وذلك في كلام العرب شايع فصيح مع انه لا فصل فيه ولا لبس فلو سلم جره بالمجاورة لم يكن دليلا
على ما نحن فيه لانه يكون ضعيفا شاذا وجعله صفة ليوم يكون من فصيح المجازات ولطيفها كما صرح به الفاضل الاسفرايني
في هذا المقام من حاشيته على شرح الوقاية واما سادسا وسابعا وثامنا فلما اوردنا عليه النكتة التي يقتضيها من كلام صاحب
الكشاف ما اوردناه عليه سابقا فتذكر ثم اقول تحصيل الكلام في تحقيق المرام ان الرابع في المقام اما المصير الى قراءة النصب
بنصب الارجل عطفا على محل برؤسكم او المصير الى قراءة الجر عطفا على رؤسكم وعلى التوجيهين يستفاد وجوب المسح كما لا
وهذان التوجيهان وان لم يكونا اظهر في حد ذاتهما مما اختاره الجمهور لكنهما راجحان على ما اختاروه من عطف الارجل على
معمول اغسلوا وعلى عطفها بالجر على برؤسكم بالمجاورة اما على الاول فبمخالفته ذلك قراءة الجر ويرد المعطوف عليه الى المعطوف
والعامل الى المعمول وبان العطف على المحل مع عدم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه اقرب من العطف على اللفظ مع الفصل
بينهما بجملة اجنبية من غير فايدة مهمة اقتضت ذلك بلا قرينة كما عرفت واما على الثاني فظاهر جدا اذا احسنت ذلك فننظر الى
ما ذكره الناصب من البيانات الخارجية لحمل الاية وهو ما رواه البخاري من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص فنقول فيه نظر سندا
ومتنا اما الاول فلما عرفت انفا من بطلان حجية روايات الخصم علينا سيما ما رواه البخاري مع ما سمعت من ما فيه وفي كتابه
من القوادح سيما في هذا الحديث الذي رواه عن عبد الله بن عمرو بن العاص وهو ابن الطاغي الباغي الداعي الى النار كما جاء في صحاحهم
وهو الذي في حرب صفين مع معوية حمل على ميسرته وكان يشتد عناده ويقاتل بسيفين ويضرب بهما على علي عليه السلام و
اصحابه كما ترى مع زيادة تفضيح حاله في البحث الخامس من مباحث الامامة واخرجه مسلم وزاد انه كان اول الناس يقاتل
ويقتل النفس والله تعالى يقول ذلك العجب من قوم ثبت عندهم مثل هذه الاحاديث في حق مولاه ثم ياخذون منهم دينهم
واما الثاني فلانه دليل على المسح لا على الغسل كما نحققه وبيان ذلك على ما اشار اليه الشيخ الفاضل ابو الفتح محمد بن علي الكراجكي
في كتابه الموسوم بكنز الفوايد ان اهل الحجاز لبس هواهم ولبسهم النعال العربية كانت اعقابهم ربما يتشقق فيداوونها
بالبول على قديم عادتهم ويزعمون انه يزيل الشقاق ولهذا تسميهم يقولون اعرابي بوال على عقبيه وربما تركت
معه غسلها احيانا او لتهاون او غير ذلك فقال صلى الله عليه وآله ويل للاعقاب من النار لحقيقة من كان بال على عقبيه
ولان البول والنجس انما كان على الاعقاب ولو كان المراد ايجاب غسلها في الوضوء لقال اغسلوا ارجلكم ولم يات في هذا الاثر
وفي عدة احاديث رووها عن ابي هريرة وجابر بلفظ صريح في كون الغسل للعقب ولذا قال مرة واحدة ويل للارجل او
اغسلوا ارجلكم لان الواجب عليكم عندهم غسل الارجل الى الكعبين ولم يخص الاعقاب والعراقيب بالذكر لولا ما ذكرناه من
التوجيه والبيان الوجيه ويعضد هذا التاويل ما رواه المصنف قدس سره في التذكرة عن عبد الله بن عمر ان رسول الله صلى الله
عليه وآله راى قوما يتوضؤن واعقابهم تلوح فقال ويل للاعقاب من البول ومن يؤيده ما وقع في الكشاف في رواية عن ابن
عمر ايضا قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله فتوضأ قوم واعقابهم بيض تلوح فقال ويل للاعقاب من النار الحديث فان
الظاهر من قوله واعقابهم بيض تلوح ان ذلك الابيضاض والتلويح من اجزاء الملح الحاصلة من البول كما لا يخفى على من نظر
في الاراضي التي بال عليها الانسان او غيره من الحيوانات او شاهد بعض الصبيان السوقية الذين لا يبالون بالبول قايما على



ساقهم انه لم يتفق لمشاهدة الاعراب الذين شانهم ما ذكرناه وايضا يجوز انه صلى الله عليه وآله راى في اولئك القوم غسلوا
ارجلهم في الوضوء عوضا عن مسحها فراى اعقابهم تلوح عليها الماء فقال ويل للاعقاب من النار وعلى التقديرين لا دلالة
لهذا الحديث ايضا على مدعاهم بل هو عليهم لا لهم كما اوضحناه ثم اقول لا شك ان عبد الله بن عمرو والذين توضؤا معه
على رجليهم برايا من رسول الله صلى الله عليه وآله كانوا من اصحابه عند القوم ولا شك ولا شبهة ان اصحابه صلى الله عليه وآله اعلم من غيرهم
بسنن رسول الله لمشاهدتهم له في افعاله سيما في الاشياء ولا تخفى معالم دينهم وواجباتهم وسنتهم عنه بغير واسطة
خصوصا الضرورية المتكررة كالوضوء فلو لا علمهم بوجوب المسح لما مسحوا وهل يتصور من مثل عبد الله بن عمر مع ما
يصفونه به من الزهد والعبادة والعلم والمعرفة انه من حين بلوغه بل من ايام مراهقته للصلوة الى حين وقوع ذلك المسح
لم يشاهد من النبي صلى الله عليه وآله ولا من ابيه ولا من غيره من الصحابة وضوءا ولا تعلم منهم الوضوء الشرعي وكان يصلي
بالوضوء المخترع من تلقاء نفسه الى ان سمع النبي صلى الله عليه وآله يقول ويل للاعقاب من النار ونظير حديث عبد الله بن
عمرو العاص ما ذكره في كتاب المشكوة عن عبد الله بن عمر الخطاب انه قال رجعنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله من مكة الى
المدينة حتى اذا كنا بماء في الطريق تعجل قوم عند العصر فتوضؤا وهم عجال فانتهينا اليهم واعقابهم تلوح لم يمسها الماء
فقال صلى الله عليه وآله ويل للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء رواه مسلم انتهى وفيه اولا ان الاسباغ انما يقال في الزايد
على الواجب فلو كان غسل الاعقاب داخلا في اصل واجب الوضوء لما يدل عليه الوعيد بالويل كان ذكر الاسباغ لغوا بل
كان الواجب ان يقال اتموا الوضوء او نحوه فهذا ادل دليل على وضع الحديث وثانيا ان الظاهر كما اشرنا اليه سابقا هو
ان اولئك القوم مع اسلامهم كانوا من الصحابة فكيف يتصور منهم انهم لا يعلمون في مدة اسلامهم وعباداتهم الى ذلك الوقت
ان الوضوء التام الشرعي هو ان يغسل كل الرجل حتى ينبههم النبي صلى الله عليه وآله بذلك ولو قيل ان العجلة دعاهم الى ذلك قلنا
هذا يؤدي الى نسبة التشريع الى الصحابة ودون اللحوق قوم منهم على ذلك على ان متن الحديث لا يقتضي ان يكون عدم غسل الاعقاب
للعجلة بل ظاهره ان تقديم الوضوء قبل وقت العصر عند الوصول الى الطريق الى ذلك الماء كان على سبيل الاستعجال وخوف فقد
الماء في ذلك الطريق عند تحقق وقت العصر فعلى ما ذكرنا يجب ان يحمل ذلك على ان اعقابهم كان نجاسة لم يزيلوها وذلك لانهم
كما ليس هو الحجاز ولبس النعال العربية كثيرا ما يتشقق اعقابهم فيداوونها بالبول وهذا الاحتمال انهم ليس يستبعد
تقدير القول بوجوب المسح لانه لم يكن محل المسح الوضوء والمعتبر في صحة الوضوء طهارة موضع العضو المختص به لا باقي
الاعضاء وانما يشترط طهارة ساير الاعضاء في الصلوة وهو ظاهر وسوق الاسباغ يتجه ايضا على هذا التقدير لان القايلين
بالمسح يقولون باستحباب تقديم غسل الرجلين اذا احتاج اليه لتنظيف وتبريد ولو نسيه ثم اخره من المسح وذلك
باليد واما قوله صلى الله عليه وآله ويل للاعقاب من النار فمحمول بوجه ما تقدم بيان بما فصلناه انه ما زعمه الناصب من العامل
المتقدمين من نسبة العكبري وانفصن من شبهات ملاحدة الموت واما ما ذكره من ان جميع اهل الامصار من علماء الانام
ومشاهير العلماء في كل عصر تقرر مذهبهم غسل الارجل الخ فدعوى باطلة لتصريح البغوي محيي السنة اهل السنة في معالم التنزيل
والامام فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير بان المسح هو مذهب اليه عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وسلمان الفارسي و
ابو ذر وعمار وانس بن مالك والائمة اهل البيت عليهم السلام وانعقد عليه مذهب شيعتهم الامامية ومن الفقهاء ابو العالية وعكرمة

والشعبي وذهب ابن جرير الطبري من ائمة الشافعية وابو علي الجبائي واتباعهما الى التخيير وذهب الحسن البصري و
داود من اهل الظاهر الى انه يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر من ائمة الزيدية فظهر ان الغسل رغم جمع كثير من ائمة اهل البيت
عليهم السلم واكابر الصحابة وعلمائهم وفقهاء التابعين لا تزيد من الشيعة كما توهمه الناصب واما ما طلب فيه الانصاف
من ان الحق في طول الازمنة سيبقى مختفيا هكذا ففيه ان الحق في هذه المسئلة لم يكن مختفيا عند القوم فقط لما ذكرنا انهم
كما رووا وجوب الغسل عن جماعة من الصحابة رووا وجوب المسح عن جماعة اخرى منهم لكن لما كان القول بوجوب الغسل
من بدع رئيس الجماعة الاولى اعني عمر فانه الذي دعا الناس الى غسل الرجلين ومنع من مسحهما تبع الجمهور للعصبية له
وفضله على غيره قوله بوجوب الغسل على قول غيره بوجوب المسح كما تبعوا سائر بدعه من التراويح وغيره على السنة الثابتة
عن رسول الله صلى الله عليه وآله واما قوله ثم ان في ازمنة الخلفاء هل كان المقرر الى آخره فمردود بان المقرر عندهم كان
لم يكن شيء من الغسل والمسح بل كانوا مختلفين فيه كما رويت عن بعض الصحابة من الخلفاء وغيرهم وجوب المسح وعن بعضهم
الغسل واما قوله ولو كان المقرر في الازمنة المسح لكان يذهب اليه بعض علماء السنة كالشافعي الى آخره ففيه ما ذكرنا من انه لم
يتقرر في الازمنة عند الكل شيء من ذلك بل كانوا مختلفين فيه فذهب الشافعي ومالك من المتأخرين الى مذهب من وقع
هواهم من طرفي الخلاف على ان مخالفة الشيعة عند فقهاء اهل السنة اهم من اختيارهم الحق كما سيجيء بيانه [illegible] الميل
الى وجوب المسح ثم ان محمد بن جرير الطبري من مجتهدي الشافعية لما اطلع على احوال السلف [illegible] من الصحابة وذهب الى التخيير
كما نقلنا واما قوله ولقد سألت علماء الشيعة في الجبل العاملي الخ ففيه انه يقال لذلك الجبل جبل العامل باللام دون الياء
ومن هذا يعلم ان حصوله هناك [illegible] علماء الشيعة [illegible] بالعربية واما قوله فاعتذروا انهم لا يصلون الفرائض بعد
الغسل ففيه ان هذا الايراد على اعتذارهم بعدم قبول نفوسهم الى الصلاة بالمسح كما ذكره في السؤال عنهم لان الغسل عندهم
[illegible] على هذا [illegible] انه لا يصلي الصلاة بلا غسل الرجل كما اشعر به انقله آخرا من جمعهم
المسح والغسل ولعلهم اتقوا عن فضيحكم اهل السنة على العبارة المحتملة للامرين ثم الجمع كما يمكن ان يكون للاحتياط
والخروج عن الخلاف يمكن ان يكون الاستحباب الغسل بعد المسح كما ذكرنا وان يكون للتقية فتأمل ولقد عملت في سوالف الايام
في هذه المسئلة رسالة لطيفة سميتها نهاية الاقدام في وجوب المسح على الاقدام فليرجع اليها من اراد الاحاطة باطراف
الكلام قال المصنف رفع الله درجته العاشرة ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء وبه قال امير المؤمنين عليه السلم
وابن عباس وقتادة وابو عبيدة والشافعي واحمد بن حنبل واسحق وقال ابو حنيفة انه غير واجب وبه قال مالك وقد خالفا
نص القرآن حيث عقب بالغسل وجعل غاية اليدين ثم عطف المسح وجعل غاية الكعبين انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول وجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء مذهب الشافعي ودليله قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم فرض تقديم غسل
الوجه فيفرض تقديم الباقي ترتيبا لان تقديم غسل الوجه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع وذهب ابو حنيفة الى عدم وجوب
الترتيب لان حرف الواو للجمع فالمراد فاغسلوا هذا المجموع فلا دلالة على تقديم غسل الوجه حتى يوجب النص الترتيب في
باقي الاعضاء والشافعي يستدل في بيان النص بالسنة فلا يكون ابو حنيفة قائلا بخلاف النص لما علمت من تطرق الاحتمال
اليه والنص لا يكون كذلك واما ما ذكر من التعقيب بالغسل وذكر الغاية في اليدين فلا دلالة لهما على وجوب الترتيب كما على

٣١٦

وقول [illegible] اقول مسئلة وجوب الترتيب مما اختلف فيه علماء الاعصار وتعارك فيه انظار اولي الايدي والابصار
فالامامية والشافعية وجماعة من المتقدمين على الوجوب وابو حنيفة وجماعة على العدم قال الفخر الرازي في تفسير
السورة المذكورة من المائدة احتج اصحاب الجانبين بهذه الآية في مسئلة اشتراط الترتيب اما من جانب ابي حنيفة واصحابه فانهم
قالوا انه تعالى امر بغسل هذه الاعضاء عند القيام الى الصلوة وغسل هذه الجملة شرط لجواز الصلوة فيكون امرا بالمجموع
حتى لو وجد غسل البعض دون البعض لا يجوز ولو كان كذلك لكان تقدير الآية كانه تعالى قال فاغسلوا هذه الجملة عند القيام
الى الصلوة من غير ان يعتبر الترتيب فيها وايضا انه تعالى ذكر الاعضاء الاربعة وعطف بعضها على بعض بحرف الواو والواو لمطلق الجمع
كما ذهب اليه ابو علي الفارسي ومن تابعه ويدل عليه قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقوله تعالى واسجدي واركعي مع الراكعين
وقوله تعالى [illegible] وغيرها من الآيات وكذلك قول الناس جاءني زيد وعمر فانه اخبار عن مجيئهما مطلقا فلا
يفهم منه غيره واما من جانب الشافعي فانهم قالوا امر بغسل الوجه عند القيام الى الصلوة وكان القيام شرطا لغسل الوجه
والاصل في الجزاء ان يكون متصلا بالشرط فانه تعالى قدم غسل اليدين في الذكر فوجب تقديمه في العمل قال الله تعالى فاستقم كما
امرت وايضا ان الفاء في قوله تعالى فاغسلوا للتعقيب فوجب ان يجب غسل الوجه عقيب القيام الى الصلوة وايضا انه عطف
بعض الاعضاء على بعض بحرف الواو والواو للترتيب في الاصل ذكره ثعلب [illegible] قوله تعالى ان الصفا والمروة
من شعائر الله فانه للترتيب فيه ويقول الشافعي يوافق قول مالك في هذه المسئلة وانا ترجيح احد الجانبين على الآخر فالشيخ
[illegible] الحسين المرعشي في الترجيح لما يوافق الطريقة الرضية المرتضى
وذلك يظهر بتحرير دلائل وجوب الترتيب على وجه يتحقق منها بطلان دلائل القائلين بالعدم فنقول الدليل الاول
[illegible] واما الثاني فتوضيحه ان بعض الاعضاء مقدم باللفظ في الآية الكريمة فكان [illegible]
على الترتيب لعموم قوله تعالى فاستقم كما امرت وحقيقة الاستقامة انما يحصل برعاية صورة الامر ايضا فاستقم كما امرت
واما الثالث فتوضيحه ان الظاهر من الآية هو العطف على غسل الوجه بعد دخول الفاء حتى يكون الفاء داخلا على كل واحد من
الاعضاء المذكورة لا على المجموع لان الظاهر تقديم الربط على العطف فيقتضي وقوع كل من المعطوفات عقيب شيء بلا مهلة
وذا لا ينتج بالنسبة الى القيام للصلوة فتعين ان يكون لتعقيب كل من المعطوفات بالنسبة الى سابقه فيكون الترتيب
قبيل اذا فرغ الامير استاذنت وخرجت اي اذا استاذنت خرجت فتقدير الآية اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم واذا
غسلتم وجوهكم فاغسلوا ايديكم وهكذا فهو متعدد الجزاء المترتبة وبعبارة اخرى ان المتبادر من العطف على الجزاء
يقتضي ان يكون العطف متأخرا من المعطوف عليه [illegible] ان جاء زيد فاكرمه وجالسه وحادثه فيدل لفظا
على تقديم غسل الوجه بناء على ان الفاء للتعقيب مع العطف للتأكيد يدل على وجوب تعقيب غسل الوجه للقيام الى الصلوة
من غير فصل بحيث لا يجوز بينهما الا ما توجبه الدليل فيدل على عدم فصل غيره من اعمال الوضوء قطعا وهو يستلزم تقديمه عليها
ولثبات الترتيب في الجمع لان القول بتقديمه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع المركب ولقد ظهر هنا ايضا فساد اوله ما ذكره الرازي
من دلالة الحنفية فلا تغفل واما الرابع فتوضيحه ان اصل الواو للترتيب وان غلب في الجمع وقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله
مع قوله صلى الله عليه وآله ابدءوا بما بدأ الله به يدل على ان [illegible] في القرآن الكريم هو الاصل [illegible] لا يقتضي تخصيصه

داتا بعد هم مخبتهما

القايل

اي الآن [illegible] بلا مهلة [illegible] عدم المهلة فافهم

لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول وليعلم ان في الواو اقوالا ثلثة الاول انها لمجمع من غير
دلالة على ترتيب ولا معية والثاني ان معناها الترتيب فيما يستحيل الجمع فيه وبه قال الفراء والثالث انها للترتيب مطلقا
واليه ذهب الفراء وجماعة من النحاة والفقهاء وما ذكره صاحب كتاب الهداية من فقهاء الحنفية من اجماع اهل اللغة على ان الواو
لمطلق الجمع غير صحيح هذا ومن الادلة التي لم يذكرها الترمذي ان سياق النظم وتاليفه يدل على الترتيب وذلك لان الله تعالى
ذكر الوجوه وعقبه بغسل كرمها ومكن الايدي ثم فصل الارجل والارجل بمسحها بين مغسولين وقطع النظير عن النظير
فلولا ان الحكمة في ذلك التنبيه على الترتيب لكان الانسب بالبلاغة ان يقال وايديكم وارجلكم وامسحوا برؤسكم كما يقال
رايت زيدا وعمروا ودخلت الحمام ولا يقال رايت زيدا ودخلت الحمام ورايت عمروا ولو قيل ذلك لكان هجرا في الكلام لا
احسن من انه قيل واقول فيه نظر لانه انما يتمشى على الحنفية القائلين بوجوب غسل الرجلين ولا يتمشى على القائلين
بالمسح كالشيعة الامامية ولا على القائلين بالتخيير كما لا يخفى اذ يحتمل ههنا حكمة اخرى غير اعتبار الترتيب قد اقتضت قطع
عن النظير وهو ما مرت ان وجه تاخير الارجل المغسولة من الرأس الممسوح التنبيه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليهما
قلنا قد مر بيان فساد هذه الحكمة فتذكر ومن ادلة وجوب الترتيب ايضا انه يمكن استفادته من الاية بمعونة ما روي
من النبي صلى الله عليه وآله في الوضوء البيان لكونه بيانا للاية وان لم يمكن استفادته من تلك الرواية مع قطع النظر عن كونه بيانا
للاية فانه صلى الله عليه وآله بعد فعل البيان والوضوء مرتبا هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به يدل على وجوب الترتيب
وقال شارح الوقاية مجيبا عن هذا الدليل ولقد يختلج لي جواب حسن وهو انه توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله
الصلوة الا به فهذا القول يرجع الى المرة فحسب لا الى الاشياء الاخر لان هذا الوضوء لا يخلو اما ان يكون ابتداء الاعضاء من اليمين
او اليسار وايضا اما ان يكون على سبيل الموالاة او بعدمها فقوله هذا وضوء الكرم انما يريد بهذا الوضوء بجميع اوصافه
يلزم فرضية الموالاة او ضدها ايضا التيامن او ضده وانه لم يرد بجميع اوصافه لا يدل على فرضية الترتيب انتهى كلامه واقول فيه نظر
من وجوه اما اولا فلان حمل هذه الاشارة الى الوضوء مرة فحسب خلاف الظاهر المتبادر بل هو تحكم محض فيكون مرجوحا
بل باطلا واما ثانيا فلان الشافعية قد ذكروا ان في كتبهم عبارة اخرى تدل على انه روي انه صلى الله عليه وآله توضأ مرتبا وقال
هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والظاهرات ان مرادهم هو ان الرواية الدالة على انه صلى الله عليه وآله عرف تحريمه القائم
ان لفظ هذه الاشارة الى الوضوء المرتب ومما يؤيد ذلك انه روي عنه صلى الله عليه وآله لا يقبل الله صلوة احدكم حتى يضع الطهور
مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه ثم يمسح رأسه ثم يغسل رجليه وانما لم يستدلوا بهذا الحديث ابتداء على وجوب الترتيب لانه انما
يتم حجة على الحنفية لو بلغ حد الشهرة والا لزم الزيادة على الكتاب بالسنة الغير المشهورة وهو لا يجوز عندهم وان جاز عندنا
واما ثالثا فلانه يفهم من تقريره استبعاد وجود القائل بوجوب احد الطرفين من الموالاة وضدها وكذا الابتداء باليمين او
ضدها مع ان مالك والشافعي في القديم والامامية قالوا بوجوب الموالاة وتفردت الامامية بالقول بوجوب الابتداء باليمين
هذا واورد العلامة الدواني في رسالة الموسومة بانموذج العلوم على هذا الجواب ايضا بقوله اقول يمكن ان يقال العلم بتيامنه في هذا
الوضوء لبيان الجواز وعدم وجوب التيامن معلوم من الروايات الصحيحة الشائعة حيث روي انه صلى الله عليه وآله كان يحب
التيامن في الطهور وتنعله وسائر احواله واقول فان سياق الاحاديث الدالة على انه صلى الله عليه وآله كان يحب التيامن في الطهور



يدل على انه ليس بواجب بل مستحب كما لا يخفى واقول على قاعدة علم الخلاف هب ان مقتضى الحديث بناء على هذا الدليل وجوب
الترتيب بين اليدين وبين الرجلين لكن وجوبهما ساقط بالاتفاق منا ومنكم فثبت المانع من الوجوب في جهة و
بقي المقتضي فيما سواهما بلا مانع واذا ثبت المقتضي وارتفع المانع ثبت الحكم فثبت وجوب الترتيب فيما عداهما من غير
معارض انتهى كلامه بعبارته وفيه كلام طويناه على غيره استحسانا للانفهام ولقد ظهر مما حررناه وقررناه بطلان جميع ما ذكره
الناصب في هذا المقام سوى ما في كلامه من مناقضة اول كلامه لآخره فان ظاهر قوله ولا دليل اي دليل الشافعي في قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم الاية يضاد ما ذكره آخرا من ان الشافعي يستدل في بيان الاية بالسنة فتامل وتدبر قال المصنف رفع الله
درجته يا ذهبت الامامية الى انه لا يجوز المسح على الخفين الا في حال الضرورة وخالف فيه الفقهاء الاربعة وجوزوه
وهو مخالف لنص الكتاب حيث قال وارجلكم عطفا على الرؤس فاوجب الصاق المسح بالرجلين والماسح على الخفين ليس ماسحا
على الرجلين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول يجوز المسح على الخفين عند الشافعي في السفر والحضر وكذا عند ابي حنيفة والسنة
المشهورة فيجوز بها الزيادة على الكتاب والسنة المشهورة ما روى مسلم والنسائي في صحيحهما انه سئل علي بن ابي طالب
عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وآله ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى البخاري ومسلم
والنسائي والترمذي عن المغيرة بن شعبة انه غزا مع رسول الله صلى الله عليه وآله غزوة تبوك قال المغيرة فتبرز رسول الله صلى الله
عليه وآله وذكر الحديث الى ان قال ثم اهويت لانزع خفيه فقال دعهما فاني ادخلتهما طاهرتين فمسح عليهما وروى مسلم عن
ابي بكرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما
وروى مسلم والنسائي عن صفوان بن عسال قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثة
ايام ولياليهن الا من جنابة ولكن من غائط وبول ونوم هذه السنن المشهورة فلا يرد المخالفة للنص لم نقل انما الذي يحمله
على تجويز المسح على الخف عند الضرورة وهذا مخالف للنص فان قال السنة فقد اعترف بان السنة يجوز الزيادة بها على النص
في حال الضرورة فلم لا يجوز مطلقا واذا كانت السنة مجوزة للزيادة فلا يكون مخالفة للنص انتهى واقول بعد تسليم صحة
ما يجوزه من الزيادة على الكتاب بالسنة المشهورة والخبر المشهور ان في اصل الاخبار المذكورة فضلا عن تواترها و
شهرتها كلاما لان ما رواه عن مسلم او النسائي كذب صريح اذ لم يوجد في نسخهم ثم لم يرضوا باصل الكذب حتى نسبوه الى
علي بن ابي طالب فانه مخالف لما رواه عنه اهل بيته الطاهرين وذهب اليه الامامية من شيعتهم واهل البيت ابصر بما في
البيت فقد روي عنه عليه السلم انه قال ما ابالي امسح على الخفين او على ظهر عير بالفلاة والعير بكسر العين المهملة وسكون الياء
ثم الراء الحمار الوحشي وروي عن الصادق انه قال اذا كان يوم القيامة رد الله كل اهاب الى موضعه ذهبت طهارة من يمسح على الخفين
في جوف الابل والبقر والغنم والمروي عن عائشة انها قالت لان اقطعهما بالموسى احب الي من ان
امسح على الخفين وروي عن ابي هريرة مثل ما روي عن علي عليه السلم وكذا الكلام في حديث مغيرة فانه مردود بما سبق من قصة مرها
روي ان عمر جمع اصحاب النبي وفيهم علي فقال ما تقولون في المسح على الخفين فقام المغيرة بن شعبة وقال رايت رسول
الله صلى الله عليه وآله يمسح على الخفين فقال علي عليه السلم قبل المائدة او بعدها فقال لا ادري فقال علي عليه السلم سبق الكتاب الخفين
انما نزلت المائدة قبل ان يقبض النبي صلى الله عليه وآله بشهرين او ثلثة ونظير هذا ما نقل عن علي عليه السلم ايضا انه ناظر مع ابي

سعيد الخدري حين روى ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله فقال علي عليه السلام أقبل نزول المائدة او بعده فسكت ابو سعيد
ولو سلم صحة الروايات فلا نم شهرتها عند جميع المسلمين وغاية الامر شهرتها عند جماعة الحنفية مذهبا وتداولها
بينهم في مقام الاستدلال والاحتجاج ومثل هذه الشهرة لا يصير حجة على الخصم ولا يوجب النسخ الآية والزيادة عليها كما لا
يخفى وايضا ما ذكره الناصب من انه تواتر عندنا الأثر الدال على تجويز المسح على الخف عند الضرورة وهذا مخالفة النص الخ
ففيه ان سعي المص على ما صرح به كان ما اتفق به الفقهاء الاربعة من جواز المسح على الخف من غير ضرورة مخالف لنص الكتاب
وما ذهب اليه المص واصحابه من الامامية من جواز المسح على الخف لضرورة كالبرد والتقية ونحوهما ماخوذ من نص الكتاب ايضا وهو
قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ونحوهما من الآيات وما ذهب اليه
اهل السنة من جواز المسح على الخفين في غير حال الضرورة ايضا مخالف لهذين النصين فظهر الفرق واما قوله فقد اعترف
بان السنة يجوز الزيادة على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز الزيادة على النص مطلقا ففيه ما عرفت من عدم لزوم اعتراف
المص بما ذكره وفيه اشتباه لا يعتري الا من لا يفرق بين المطلق والمقيد بل بين الفرق والعلم وهل هذا الا مثل ان يقال اذا
جوز النص الاستمتاع من الحائض بما يقرب من الفرج فلم لا يجوز مطلقا وهي مما يضحك منه الصبيان هذا مع ان ما تشبث
به من الاحاديث المخالفة لفتوى اهل البيت عليهم السلام غير معتبر عند المص واصحابه فكيف يصح ان يحتج عليهم بها وهل
هذا الا نوع من المصادرة على المطلوب قال المص رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى وجوب الاستنجاء من البول والغائط
وقال ابو حنيفة انه ليس بواجب وقد خالف المتواتر من الاخبار الدالة على ان النبي صلى الله عليه وآله فعله وداوم على فعله ولم
ينقل عنه تركه البتة ولا انه صلى قبله ولا احد من الصحابة صلى قبل ان يغسل مخرج حدث البول والغائط مع فعلهما انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من مفترياته فانه اوجب الاستنجاء من كل خارج من احد السبيلين فهو موافق له
ولا خلاف بينهما في هذا الحكم بل لكل افتراءات في تصحيحها اصلاح نفسه ابي حنيفة ولن يصلح العطار ما افسد
الدهر فقد قال مؤلف الهداية في فقه الحنفية الاستنجاء سنة لان النبي صلى الله عليه وآله واظب عليه وذكر محمد بن احمد
الطاهري الساكني الحنفي في كتاب المسمى بمختار الفتاوى ما هو صريح فيما نقله المص حيث قال الفصل العاشر في الاستنجاء وما
يتعلق به الاستنجاء في اللغة هو طلب النجاة من النجاسة وفي الشرع عبارة عن ازالة النجاسة عن عضو مخصوص بالماء او
التراب او ما يقوم مقامه وهو سنة عندنا وعند الشافعي فرض بناء على ان النجاسة القليلة عفو عندنا وعنده ليس بعفو
انتهى قال المص رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى ان النوم ناقض للوضوء مطلقا وقال الشافعي اذا نام مضطجعا او
مستلقيا انتقض وضوءه وقال مالك والاوزاعي واحمد واسحاق ان كثر نقض الوضوء وان قل لم ينقض وقال ابو حنيفة لا ينقض
من النوم الا من نام مضطجعا او متوركا فاما من نام قائما او راكعا او ساجدا او قاعدا سواء كان في الصلوة او غيرها فلا وضوء
عليه وقد خالفوا في ذلك نص الكتاب حيث قال اذا قمتم الى الصلوة قال المفسرون من حدث النوم والمطلق الشامل انتهى وقال الناصب
خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان من ناقضات الوضوء النوم وان قل الا في الصلوة لا بالدوار ولا بالنعاس ولا بالنوم
ممكنا او بعدما مكن اليتيه مقعده في الارض مستويا وان استند بحيث لو حمل لسقط والدليل على ان النوم قاعدا لا ينقض الوضوء
ما روى مسلم في صحيحه عن انس بن مالك انه قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ينتظرون العشاء فينامون حتى تخفق

ليسل



رؤسهم ثم يصلون ولا يتوضؤون رواه مسلم والترمذي في صحيحيهما عن ابن عباس رض عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا
الوضوء على من نام مضطجعا فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله هذه السنة المشهورة ومذهب ابي حنيفة ان من نواقض
الوضوء النوم مضطجعا او متكيا او مستندا الى ما لو ازيل لسقط ولا ينقض الوضوء نوم غير ما ذكر وهو النوم قائما او قاعدا
او راكعا او ساجدا لان كل هذا مقابل الرقود والسنة المشهورة قد دلت على ان ما سوى الرقود غير ناقض فما ذكر من انه
مخالفة النص لاجماع المفسرين باطل على ما اتفقا انتهى اقول قد مرت الاشارة الى ان المص بنى في هذا الكتاب على الزام الخصم بما
اتفق عليه الفريقان من المسلمين على حجيته من الآيات والاحاديث وغرضه ان يبين ان الامامية على اثبات مطالبهم وفي
مطالب مخالفيهم ادلة قوية متفق عليها بين اهل الاسلام دون ما يتمسك به مخالفوهم في المقامين وليس غرضه انه لا تعلق
به مخالفوهم من فقهاء اهل السنة لا دليل لهم عليه من احاديثهم وقياسهم واستحسانهم حتى يتوجه الجواب بذكر ما تفردوا
بروايته من الاحاديث الدالة على ذلك فما ذكره الناصب من الاحاديث المروية من طريق الجمهور المخالفة لفتوى اهل البيت
عليهم السلام لا يصلح للاحتجاج بها على المص واصحابه من الامامية فكيف يصح ان يقال في مقابلة ان النص والدليل ما رواه مسلم
والبخاري وامثالهم مع ما من اعتقاد المص واصحابه ان هؤلاء المحدثين من اهل السنة قد ضمنوا كتبهم موضوعات عهد
الفراعنة من بني امية ونحوهم لتأييد مذهبهم واما العدم قد يتم على التفصي عن مضيق الاشتباه ولا الغابر
يرشدك الى ما ذكرنا ما ذكره ابن حزم الاندلسي من اصحاب الحديث في هذه المسئلة من كتاب المحلى بعد اختياره ما ذهب
اليه الامامية وتحقيق الاحاديث الواردة فيها ورد بعض الاقوال حيث قال واما قول ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد فلا
تعلق لمن ذهب الى شيء منها لا بقرآن ولا سنة صحيحة ولا سقيمة ولا بعمل صحابة ولا بقول صح عن احد من الصحابة
ولا بقياس ولا باحتياط وهي اقوال مختلفة كما ترى ليس لاحد من مقلديهم ان يدعي عملا الا كان لخصومه ان يدعي نفسه
مثل ذلك وتقدم ان كل ما شغبوا به من افعال الصحابة فانما هو ايهام مفتضح لانه ليس في شيء من الروايات انهم قاموا على
الحال التي يسقط الوضوء عنده حتما كذلك دون الحال التي يوجبون الوضوء على من نام كذلك فسقطت الاقوال كلها الا
قولنا والحمد لله رب العالمين انتهى واما قوله فما ذكر من انه مخالفة النص لاجماع المفسرين باطل على ما اتفقا ففيه انه ما
وجد اتفاقهم سوى ذكر الاحاديث الموضوعة وعلى تقدير كونها نصوصا فيما ذهب اليه هؤلاء الفقهاء فلم يقل المص
ان الفقهاء المذكورين خالفوا مطلق النص الشامل للقرآن والحديث بل قال خالفوا نص القرآن على ما اجمع عليه المفسرون
ولكونهم موافقين لنص الحديث لا يستلزم كونهم موافقين لنص القرآن ايضا حتى يلزم بطلان ما ذكره المص قال
المص رفع الله درجته يد ذهبت الامامية الى ان الرجل اذا انزل بعد الغسل وجب عليه الغسل سواء كان قبل البول او بعده
وقال مالك لا غسل عليه وقال ابو حنيفة ان كان قبل البول فعليه الغسل وان كان بعده فلا غسل عليه وقد خالفا في ذلك نص
القرآن حيث قال وان كنتم جنبا فاطهروا وخالفا المتواتر من قوله عليه السلام انما الماء من الماء انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الانزال بعد الغسل يوجب الغسل لقوله صلى الله عليه وآله انما الماء من الماء ولا فرق بين ان يكون
الماء قبل الغسل او بعده وعند ابي حنيفة ان اغتسل قبل ان يبول ثم خرج بقية المني لا يجب الغسل لان كل المني اذا
اختلط بالبول صار من البول فاذا خرج فهو في حكم البول فلا يجب الغسل منه بخلاف ما اذا بال ثم خرج فانه يدل على بقاء

تاموا

المني يختلط بالبول لياخذ حكمه وعند محمد وابي يوسف انه يجب غسل بان سواء خرج قبل البول او بعده ولو خرج
ما نقل عن مالك فربما يكون لعدم الاعتداد بالمني بعد الغسل لا انه يقول بعدم وجوب الغسل عند المالكية فلا يكون قولهما
مخالفا للكتاب لانهم لم يسلموا ان الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة فهم يمنعون الجنابة لا انهم يسلمون الجنابة ويقولون
بعدم وجوب الغسل حتى يلزم مخالفة النص وهكذا الجواب من الحديث انتهى واورد ماذكره في الاعتذار عن قباحة قول
ابي حنيفة من المني اذا خرج مختلطا بالبول لصار بعضه من البول فاذا خرج فهو في حكم البول يتوجه عليه انا نقل الكلام والملام
الى هذا العذر الذي هو اشد من الذنب فان من قال من عند نفسه بذلك قوله وبولي سواء واي دليل دل على ان اختلاط البول
بالمني يوجب صيرورة المني بولا ولو صح ذلك يلزم ان لا يجب الغسل على المرأة اذا وافق نزول بولها انزالها من ضيقهما لو اختلطا
عند الخروج ولم يقل بذلك احد ويلزم انه اذا اختلط المني بالبول يتوجع من مانع صار ماؤه الظاهر انه لو كلف ابو حنيفة برؤية
من ذلك لا يمتنع عنه ويلزم ايضا انه لو اختلط الحشيش المسكر بالسكر يصير سكر الاسكر الى غير ذلك من اللوازم الفاسدة
المتحدة في الطريق على ان ما يفهم من كلامه من اختلاطهما خروج من بقية المني بالبول قبل البول مما لا يحصل الا بضرورة ان هذا
انما يتصور اذا كان ورد تلك البقية على المثانة وليس كذلك كما لا يخفى سيما في المرأة فان مخرج بولها ومنيها متباعد
غير متناسبين كما صرحوا به وكذا لا اعتداد بعدم اعتداد مالك بالمني بعد الغسل لا ثم ان كان عدم اعتداده بذلك
لما سبق من الاختلاط فقد مر فساده وان كان لغيره فليبين حتى ينظر في صحته وفساده هذا وقال ابن حزم ردا
عليهما ايضا بعد ذكر الاية والسنن الواردة ان هذا خلاف القرآن والسنن الثابتة والقياس اما خلافهم القياس فان
الغائط والبول والريح موجبة للوضوء لا يختلفون في انها كيف ما خرج فالغسل فيه فكان الواجب ان يكون المني كذلك
فلا بالقرآن اخذوا ولا بالسنن عملوا ولا القياس طردوا انتهى واما قوله لانهم لم يسلموا ان الخارج بعد الغسل يوجب
الجنابة الخ فهو منع لا يحتاج الى طلب الدليل على ان المني الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة وقد تقدم الدليل على ذلك من القرآن
والحديث وشهادة العرف فلا يعجبنا المنع المذكور ولو فرض صحة هذا المنع فمن البين ان مجرد منع دعوى الخصم و
قيام احتمال خلافها لا يكفي في اثبات شرعية ذلك الاحتمال والحكم بمضمونه فيبقى ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك في
هذه المسئلة حكما بغير دليل كما لا يخفى وقال رفع الله درجته ره ذهبت الامامية الى انه اذا نزل المني من غير شهوة وجب
عليه الغسل وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف في ذلك عموم الكتاب والسنة وقد تقدم انتهى وقال الناصب
خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان من موجبات الغسل خروج المني المعتاد او غيره وخواص المني عنده رائحة
الطلع والعجين رطبا وبياض البيض يابسا والتدفق بدفعات والتلذذ بالخروج وانكسار الشهوة عقيب خروجه ولا يشترط
اجتماع الكل عنده بل واحد يكفي ومذهب ابي حنيفة ان من موجبات الغسل انزال المني ذي دفق وشهوة عند الانفصال
حتى لو انزل بلا شهوة لا يجب الغسل عنده فالخلاف في بيان حقيقة المني فعند الشافعي من علامات المني ولا دلالة
غيره يحصل المني بها من غير الشهوة وعند ابي حنيفة ان الشهوة من خواص لا يتحقق وجود المني بدونها فكلاهما اتفقا
ان خروج المني يوجب الغسل والخلاف في حقيقة المني فاين مخالفة النص انتهى واقول ما ذهب اليه ابو حنيفة في حقيقة المني
باطل لا حقيقة له لظهور ان حقيقة المني هو الماء الذي يكون منه الولد والشهوة من عوارضه التي ربما ينفك عنه





لضعف او مرض فلا يعجبنا والحكم المذكور على ما ذكره وايضا كيف يحمل ما ذهب اليه ابو حنيفة على ما مر انه قد نقل
عنه ابن حزم انه قال من خرج منه المني لعلة او ضرب على اليته فخرج منه المني فعليه الوضوء او لا غسل عليه انتهى فان هذه
العبارة صريحة في انه لا ينفي حقيقة المني عما يكون بغير شهوة ثم قال ابن حزم موافقا لهم ان ما ذهب اليه ابو حنيفة خلاف
القرآن والسنن الثابتة وما نعلمه عن احد من السلف الا عن سعيد بن جبير وحده فانه ذكر عنه انه قال لا غسل الا من
شهوة انتهى قال المصنف رفع الله درجته ره ذهبت الامامية الى انه لا يعتبر وضوء الكافر ولا غسله حالة الكفر وقال ابو حنيفة
انهما يصحان وقد خالف بذلك نص الكتاب والسنة حيث قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
وهو لا يتحقق في حق الكافر وقال عليه السلام انما الاعمال بالنيات وهي لا تتحقق في طرف الكافر انتهى وقال الناصب خفضه
الله تعالى اقول شرطه صحة العبادات واجزاءها كلها الاسلام واما وضوء الكافر وغسله فلا يعتبر به من حيث العبادة
وتقديم الكافر بالغسل لا العبادة بل للتوقف تعبد الغيرية كغسل الكافرة لمسلم وغسل الكافر اذا اراد الدخول في
الاسلام فانه يتوقف عليه عبادة مسلم وهو بعين ذلك الكافر بعد اسلامه ولعل قال ابو حنيفة باعتبار غسل الكافر وبحكم
بهذا الوجه لا بوجه التعبد والاجزاء فلا مخالفة للنص انتهى واقول ان ماذكره في توجيه كلام ابي حنيفة تخرج من غير علم
لان ابا حنيفة صرح بما فهمه المصنف من كلامه على ما نقل عليه صاحب الوقاية وشارحه فقالا وجاز وضوءه اي وضوء الكافر
بلا نية حتى ان توضأ بلا نية فاسلم جاز صلوته بهذا الوضوء خلافا للشافعي انتهى وقال صاحب الينابيع وشارحه الفضاري
الشافعي في بعض الوضوء سنة الاولى نية التخصص المسلم المميز الى ان قال فلا يصح وضوء كافر خلافا للرازي اذا كان في
الوضوء نية المسلم فلا يصح وضوء كافر اصليا كان او مرتدا لانه عبادة مفتقرة الى النية وهي لا تصح من الكافر فلو توضأ
او اغتسل او تيمم ثم اسلم او رجع اليه لا يعتد به ويجب الاعادة خلافا لابي حنيفة فانه يقول يصح وضوء الكافر الاصلي
واذا اسلم ورجع الى الاسلام جاز ان يصلي به انتهى قال المصنف رفع الله درجته ره ذهبت الامامية الى انه لا يتيمم الا بما يقع
بالتراب ولا يجوز بالمعادن ولا بالكحل والملح والثلج والحجر وقال ابو حنيفة يجوز بجميع ذلك وبه قال مالك وقد خالف في
ذلك القرآن حيث قال فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد التراب الصاعد على وجه الارض انتهى وقال الناصب خفضه الله
تعالى اقول ان مذهب الشافعي ان شرط المتيمم به ان يكون ترابا طاهرا يابسا ذا غبار فلا يجوز بالنورة وسائر المعادن لان
اصل الصعيد هو التراب ومذهب ابي حنيفة ان المتيمم به كل طاهر من جنس الارض كالتراب والرمل والحجر وكذا عند محمد
وعند ابي يوسف لا يجوز الا بالتراب والرمل لان الصعيد يشمل كل ما يكون من جنس الارض لان اصل الصعيد وجه الارض
والنورة وسائر المعادن من جنس الارض فالنزاع في تفسير الصعيد فلا مخالفة للنص انتهى واقول حيث اعترف الناصب
بان الصعيد هو الارض ثبت مخالفة النص في اطلاق الصعيد على امثال النورة والمعادن لانا نقول ماذا يريد من كون
النورة والزرنيخ وسائر المعادن من جنس الارض ان اراد صدق اسم جنس الارض اي الجسم المطلق عليها على ان يكون
اضافة الجنس الى الارض كالام لامية فهو مسلم لكن يستلزم ان يكون الاشجار والاثمار وسائر الماكولات والحيوانات
ايضا ارضا وفساده ظاهر وان اراد صدق اسم جنس هو الارض عليها على ان يكون الاضافة بيانية فهو ممنوع لان الكحل
والزرنيخ والنورة مثلا لا يسمى ارضا كما لا يسمى سائر المعادن كالذهب والفضة والحديد ولذا اصح الاكثر انه لا يجوز

٤٧

من عند شئ من الكحل او الزرنيخ عند دق قطعه من الارض فعلم انه لا يطلق عليه اسم الارض فلا يصح اراده
من الصعيد المذكور في الاية فيكون اراده التراب من الصعيد مخالفة لما هو مدلول النص كما لا يخفى قال المص رفع الله
درجته ع ذهبت الامامية الى انه اذا اخل بشئ مما يجب مسحه في التيمم بطل تيممه عمدا كان او سهوا وقال ابو حنيفة
ان ترك اقل من الدراهم لم يجب شئ وخالف في ذلك الكتاب حيث قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول هذا افتراء على ابي حنيفة فان شارح الوقاية صرح بان الفتوى على انه يشترط الاستيعاب حتى لو بقي
شئ قليل لا يجزيه انتهى واقول يتوجه عليه ان ما صرح به شارح الوقاية لا يدفع الطعن عن ابي حنيفة لان مراد شارح الوقاية
بتلك العبارة ان ما تقرر من الفتوى في ذلك بين المتاخرين منهم هو هذا وهذا لا ينافي ان يكون ابو حنيفة قائلا
بخلاف ذلك فان من تتبع فقه الحنفية يعلم انهم ربما يعدلون عما افتى به ابو حنيفة لعجزهم عن نصرته الى ما افتى به
ابو يوسف او محمد بن الحسن او هما جميعا وقد يعكس لعجزهم عن نصرتهما نعم لو اكر هذا الناصب الذي وقع نفسه في
نصب المذهب عن ابي حنيفة لكان نافعا وليس فليس بل قال الفاضل الاسفرايني في حاشيته لشرح الوقاية ان ما في المحيط
من فقه الحنفية يدل على انه حمل الفتوى على عدم الاستيعاب حيث ذكر فيه انه قال شمس الائمة الحلواني انه ينبغي ان يحافظ
كثرة البلوى على رواية الحسن انه يكفي مسح اكثر الذراعين انتهى قال المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان
طلب الماء واجب وقال ابو حنيفة انه لا يجب وقد خالف في ذلك نص الكتاب حيث قال الله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا ثم قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا فشرط فيه عدم وجدان الماء وانما يصح مع الطلب في الفقد انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الشخص اذا اراد التيمم ان تيقن ان لا ماء هناك تيمم بلا طلب وان جوز تجويزا قريبا او
بعيدا وجب الطلب لان الطلب انما يكون للمتردد في الحصول فاذا جزم بالفقدان فالطلب عبث وصدق على المتيقن لعدم
الماء انه لم يجد الماء فله التيمم ولا يتوقف تحقق الفقدان على الطلب لامكان تحققه عنده بلا طلب ومذهب ابي حنيفة
انه لا يجب عليه الطلب من الرفيق هكذا في الهداية وفي المبسوط انه ان لم يطلب منه وصلى لم يجز لان الماء مبذول
عادة فالمفتى به عند ابي حنيفة وجوب الطلب واما جواز عدم الطلب فانه عنده في حكم المفقود لانه مال الغير فلا يخالفه
النص لانه صادق عليه انه غير واجد للماء انتهى واقول ان ما جعله المص مهنا مقابلا ومخالفا لمذهب الامامية بقوله وقال ابو حنيفة
انه لا يجب سالبة كلية والاما ورد على القايل به اعتراض اصلا ونقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية فمراد المص بقوله
ذهبت الامامية الى ان طلب الماء واجب على المتيمم انه يجب عليه ذلك في الجملة فلا يتوجه ما يلوح من كلام الناصب في تقرير
مذهب الشافعي من الايراد على المص بان قوله طلب الماء واجبا يصح على اطلاقه اذ على تقدير تيقن العدم لا يجب الطلب على ان
قول الناصب ان الطلب انما يكون للمتردد في الحصول يدفع هذا الايراد ايضا ان اراده فافهم واما ما ذكره في تحرير مذهب
ابي حنيفة واصل الصريان المفتى به عنده وجوب الطلب فمردود بان القول بان المفتى به عند ابي حنيفة كذا مما لا محصل له
عند هم وانما يقال ذلك لما تقرر بين المجتهدين في مذهبه على ان ما نقله عن الهداية من ان مذهب ابي حنيفة انه لا يجب
عليه الطلب من الرفيق يابى عن ذلك اباء بينا كما لا يخفى وايضا الكلام في ان ابا حنيفة لا يوجب طلب الماء مطلقا كما
صرح به صاحب الينابيع ايضا وما نقله هذا المصلح المفسد عن الهداية والمبسوط ناظر الى فرع خاص من ذلك فغاية ما يلزم

الكلام

الكلام المبسوط ان يكون المفتى به في ذلك الفرع وجوب الطلب لا في غيره من الجزئيات فبقي ايراد المص قدس سره على اطلاقه
كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى ان المتيمم اذا حيل بينه وبين الماء بان يكون في بير ولا آلة معه
او حيل بينه وبينه فانه يصلي بالتيمم ولا اعادة عليه وقال الشافعي يعيد وهو احدى الروايتين عن ابي حنيفة والاخرى انه
يصير لا يتيمم ولا يصلي وقد خالفا في ذلك نص القرآن حيث قال فلم تجدوا ماء فتيمموا وانا فصل الماء عن بهمز عن البعد
انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه اذا صلى المسافر بالتيمم لعدم الماء او لفقد الدلو والرشا او لغيرهما
من الاسباب المجوزة لم يقض الا لشدة البرد ويقض المقيم الا المريض فقد وفق الشافعي ههنا بين المسافر والمقيم لان فقد الماء
هو الغالب عند المسافر ووجوده غالب عند المقيم فالمسافر اذا حيل بينه وبين الماء فالغالب على حاله الفقدان فكانه غير واجد
فلم يجب عليه القضاء بخلاف المقيم فان الغالب على حاله الوجود فالحيلولة بينه وبين الماء لم يصير في حكم غير الواجد فيجب
عليه القضاء والنزاع في ان المقيم هل يقال له انه واجد في صورة الحيلولة فيجب عليه القضاء وان عد من ذلك وهذا الرجل
لا يفهم معنى مخالفة النص انتهى واقول لا خفاء في ان الاية عامة شاملة للمسافر والمقيم فالفرق بينهما في ذلك كما فعله الناصب
الى الشافعي مخالف للاية فيكون فاسدا وافسد منه القول بان الغالب على حال المسافر الفقدان فكانه غير واجد للماء وان الغالب
في المقيم عكسه وذلك لان الفرض وقوع الحيلولة بين المكلف والماء ومن الظاهرات ما ذكره من غلبة وجدان الماء للمقيم لا ينع
ان يقال في حقه في صورة الحيلولة وعلم وجدان الماء انه غير واجد للماء تامل بعدم ايراد قوله فكان الدال على التشكيك في
تقرير الحكم الشرعي دليل على انه وهل هذا الا مثل ان يقال الالة فلان الدائرة نسبه وفقره وصعلكته كانه ليس بكلف فلا يجب
ما يجب على سائر المكلفين واما ما ذكره من تحكم لزوم مخالفة النص لقوله وبمخالفة النص انه لو تعيين الغير الواجد يجب عليه القضاء
الخ ففيه ان ما الجاهم الى ذلك فانه الذي نحن فيه من الحيلولة وعدم وجدان الماء فاذا قال الشافعي في هذه الصورة انه يعيد كان معنا
ان غير الواجد يجب عليه القضاء فتامل قال المص رفع الله درجته كا ذهبت الامامية الى ان عادم الماء والتراب اذا وجد ثوبا او لبدا
مع وعليهما تراب نفضه وتيمم به ولو لم يجد الا الوحل وضعه على يديه ثم فركه وتيمم به وقال ابو حنيفة يحرم عليه الصلوة وقد
خالف القرآن حيث قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا وهذا واجد للصعيد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا ان
مراد الشافعي من التراب ما يكون يابسا ذا غبار فالثوب واللبد اذا كان فيهما التراب بحيث لو ضرب يده عليهما ارتفع الغبار
يتحقق نقل التراب جاز التيمم والا فلا فالوحل فانه لم يرتفع منه الغبار لا يصح التيمم به لانه تعالى قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم
منه لابد ان يكون من الارض وهذا لا يتحقق الا في الصعيد الذي ارتفع منه الغبار فصاحب الوحل وضارب اليد بالثوب الذي
لا يرتفع منه غبار لا يصح في حقه انه واجد للصعيد الذي امر الله التيمم به والمسح منه كما يقال مسحت من الدهن فلا بد ان يكون
شئ من الممسوح منه منتقلا الى الماسح فاين مخالفة النص انتهى واقول ان فرض المسئلة كما قرره المص امكان وضع الوحل على اليد وفركه
ليصير يابسا ولا ريب في ان هذه الصورة تنتقل شئ من الممسوح الى الماسح فالعدول عن ذلك يستلزم مخالفة النص كما قال المص
فتدبر ترى دقيق ما تكلفه الناصب من التطويل لغو لا طائل تحته قال المص رفع الله درجته كب ذهبت الامامية الى ان الكلب
نجس العين والسوءر واللعاب منه وقال مالك الجميع طاهر وخالف في ذلك السنة المتواترة حتى ان صح انه من دخول بيت فيه
كلب انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول روى البخاري في صحيحه ان الكلاب في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله كانت

تقبل في المسجد وتدبر فاستدل مالك على طهارة الكلب ولنا ما يدل عليها لو ثبت اقبال الكلاب وادبارها مطهر في المسجد او في المسجد رطبا لظهور ان نجس العين اذا كان يابسا لا يسري بنجاسة الى غيره الا اذا كانت العين او المحل رطبا المجارية في الحديث الذي مر فدل كما لا يخفى وثانيا انه لو سلم ان السنة التي دلت على نجاسة الكلب متواترة فاستدل مالك على خلاف مقتضى تلك السنة المتواترة بسنة اخرى غير متواترة لا يبلغ سوء مخالفة السنة المتواترة بل الذي يدفع ذلك منع كون تلك السنة متواترة والظاهر انه لم يكن لمذهب مالك عنده دليل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الماء الكثير لا ينجس الا بالتغير وعنوا بالكثير ما بلغ كرا وهو الف ومائتا رطل بالعراقي وقال ابو حنيفة حد الكثير ما لا يتحرك احد طرفيه بحركة الطرف الاخر وقد خالف في ذلك مقتضى الشرع وهو كون الاحكام منوطة بامور منضبطة معروفة متعاهدة و الحركة قابلة للشدة والضعف فلا يجوز اسناد الاحكام في الطهارة والنجاسة اليها لعدم انضباطها ويلزم منه تكليف ما لا يطاق اذ معرفة ما ينجس وما لم ينجس غير ممكن بالنظر الى الحركة المختلفة ويلزم على هذا ان يكون الماء الواحد يتنجس ولا يقبل التنجيس باختلاف حركته وهو معلوم البطلان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول حد الكثير عند ابي حنيفة ان يبلغ الماء قلتين ... رطل تقريبا بالعراقي وعند ابي حنيفة حد الكثير اذا كان عشرة في عشرة لا يتنجس الا بالتغير فحكمه حكم الماء الجاري هذا هو المذهب وهذا منضبط معلوم لا شك فيه واما ما ذكر من قوله احد طرفيه بحركة الاخر فهو ليس من مذهبه لكن ذكره بعض اصحابه حيث اعترض عليه بان التقدير بعشر في عشر لا يرجع الى اصل شرعي يعتمد عليه فقال اصل المسئلة ان الغدير العظيم الذي لا يتحرك احد طرفيه بتحريك الطرف الاخر اذا وقعت النجاسة في احد جوانبه جاز الوضوء في الجانب الاخر ثم قدره بعشر في عشر والمناقشة فيه بناء على قوله عليه الصلاة والسلام من حفر بئرا فله حولها اربعون ذراعا فيكون لها من كل جانب عشرة فهذا اصل العشرة ثم ما ذكره من عدم تغير الحركة فلان يعينها بالمعتاد في الوضوء واختلاف الحكم واقول يتوجه عليه اولا ان قوله اصل المسئلة ان الغدير العظيم الى اخره يدل دلالة ظاهرة على ان هذا اصل ما افتى به ابو حنيفة في هذه المسئلة لا التقدير بعشر في عشر ويؤيده قوله ثم قدره بعشر في عشر الخ فانه مشعر بان التقدير بهذا قد حدث بعد ما مر عن بعض المجتهدين في مذهب ابي حنيفة وقد صرح بذلك صاحب النهاية في شرح الهداية حيث قال ان التقدير بعشر في عشر وثمان في ثمان واثني عشر في اثني عشر ترجيح الاول اخذا من حريم البئر غير منقول عن الائمة الثلثة انتهى وقد صرح في موضع اخر من هذا المقام بان التقدير بعشر في عشر مما اعتبره سليمان الجوزجاني وان كنت في ريب من ذلك فعليك بالنهاية والكفاية من شروح الهداية وثانيا ان ما ذكره في تخريج تقديرهم بعشر في عشر بناء منهم ذلك على قوله صلى الله عليه وآله من حفر بئرا فله حولها اربعون ذراعا الخ مهدوم لا اساس له اما اولا فلان الحديث المذكور لو صح انما يدل على التوسعة في حكم اجتماع المجتمعين حول البئر لاخذ الماء منها لا انه تعم الحنفية على ما صرح به شارح الوقاية من انه اذا اراد احد ان يحفر في حريمها بئرا يمنع منه لانه يجذب الماء اليها وينتقص الماء في البئر الاولى وان اراد ان يحفر بالوجه بمنع ايضا لسراية النجاسة الى البئر الاولى وينجس ماؤها ولا يمنع فيما وراء الحريم وهو عشرة في عشرة انتهى ويؤيد ارادة ما ذكرناه وما ذكره صاحب الصحاح في معنى الحريم حيث قال حريم البئر وغيرها ما حولها من مرافقها وحقوقها انتهى ومع ذلك لا يتم استدلالهم بالحديث كما لا يخفى اذ ينقص الماء في البئر الاولى اذا حفرت الثانية على بعد الاولى بناء على ما تقرر في الحكمة ودلت عليه الاحاديث ايضا من ان منابع

العيون



العيون من جهة الشمال والا فلا وايضا انما يعقل منع حفر بئر البالوعة اذا كان قعره اعلى من بئر الماء او مساويا له واما اذا كان بئر الماء على من ارفا فلا يتحقق السراية فلا وجه المنع ولهذا قال في التتارخانية وغيرها من كتب الحنفية انه اذا كان بين البئر والبالوعة ذراع واحد ولا يوجد اثر البالوعة في البئر فماء البئر طاهر واما ثانيا فلانه معارض بما ذكره شارح الوقاية فيما بعد من ان الاصح هو ان الحريم اربعون ذراعا من كل جانب واما ثالثا فلان قولهم الارض اضعاف قوام الماء فقياسه عليها في مقدار عدم السراية غير مستقيم كما لا يخفى واما رابعا فلانه لو سلم ما فهمه من قوله عليه السلم فانما يدل على طهارة ما زاد على العشرة لان مفاده ان العشرة حريم البئر فتمنع الغير عن التصرف فيه وهذا يقتضي ان يكون الداخل في العشرة قابلا للتنجيس الا ان يقال ان الحنفية توسعوا في ذلك وفيه ما فيه واما خامسا فلانا نعلم بالضرورة العقلية وشهادة جمع كثير من الحنفية ان مناط الحكم بالتطهير وعدمه هو مبلغ الماء وانه لا يختلف حكمه باختلاف الزمان والمكان فلا مدخل لخصوص شكل العشر في العشر ولا لغيره من المثلث والمخمس والمسدس في الحكم بطهورية الماء وعدمه على ان التقدير بعشر في عشر ليس بمتفق عليه بينهم ايضا وانما هو مما احدثه ابو سليمان الجوزجاني كما مر وتبعه فيه بعض متاخري الحنفية كما ذكره صاحب الكفاية واما غيرهم من المتقدمين والمتاخرين فقد نقل القهستاني في شرح مختصر الوقاية انهم قدروا بانه قيل خمسة في خمسة وقيل اثني عشر في اثني عشر وقيل ثمان في ثمان ونقله عن محمد كذا في شرح الطحاوي ونقله عن ابي يوسف وقيل سبعا في سبع كما في الزاهدي ونقله عن محمد كما في النظم انتهى ثم اختلفوا في الذراع بما يطول ذكره فمن اين جاء الترجيح للقول بالعشر في العشر مع ما فيه من الخلل والاختلال حتى جعلوه مذهبا مقررا فيما بينهم كما ذكره الناصب ما ذكره الناصب اخرا بقوله ثم ما ذكره الناصب اخرا بقوله فلما ذكر من عدم تغير الحركة فلان يعينها بالمعتاد في الوضوء او الغسل الماء مدخول بان تكلف هذا التعيين لا صلاح فتوى ابي حنيفة بعد مضي قريب من سبعمائة سنة من قبيل ما قيل في نظم الفارسي نعم ... دار بكر ... فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان التحري في الاناءين اذا كان احدهما نجسا واشتبه صاحبه بل اوجبوا اجتنابهما معا وكذا في الثوبين اذا كان احدهما نجسا بل يصلي في كل واحد منهما على الانفراد سواء كان عدد الطاهر اكثر وجوز الشافعي التحري في الاواني مطلقا وفي الثياب وخالفوا المعقول في ذلك لان العقل قاض بامتناع ترجيح احد المتساويين بغير مرجح والضرورة شاهدة بذلك وعلى هذه القاعدة يبتني اكثر القواعد الاسلامية والحكم بترجيح احد المتساويين من غير مرجح فيكون باطلا ومن العجب ان الشافعية لم يعتبروا الاشتباه على التخيير بين استعمال الطاهر بيقين لو كان معه وبين التحري في الاناءين المشتبهين ولم يوجبوا استعمال المتيقن الطاهر وان الشافعي جوز التحري بين الاناء الطاهر والمضاف ولم يوجبوا استعمالا كل واحد منهما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا اشتبه ماء طاهر بماء نجس او ثوب طاهر بثوب نجس لم يجز استعمال احد المشتبهين واستعماله الا بالاجتهاد ويشترط في الاجتهاد ان يكون الاصل فيه على الاباحة كالاواني والثياب وايضا يشترط في الاجتهاد ان يتأيد بالاستصحاب مطلقا او الطهارة فلو اشتبه ماء ببول او بماء ورد لم يجتهد بل يتيمم ويشترط ان يظهر علامة يغلب على الظن طهارته او نجاسته مثلا كنقصان الماء او حركته او ابتلال طرف الاناء او قرب اثر قدم الكلب فان لم يظهر له شيء اراقهما او احدهما في الاخر وتيمم وهذا مذهب الشافعي وما ذكر انه لو

مخالفة المعقول فغير معقول لان ترجيح احد الطرفين او الثوبين بالاجتهاد والعلم الحاصل بعد ظهور العلامة
الحاصلة من الاجتهاد هو المرجح واما تعريف التحري بانه ترجيح احد المتساويين بلا مرجح فما ينبغي ان يتجاسر عليه
فان التحري هو الاجتهاد والاجتهاد بذل المجهود لنيل المقصود والمجتهد ما لم يترجح عنده الحكم لم يعمل به فكيف يكون
التحري ترجيحا بلا مرجح واما ما ذكره من اطباق الشافعية على التخيير بين استعمال الطاهر بيقين وبين التحري في الاواني
المشتبهين فانه من باب مسائل الاجتهاد وحكمنا بوجوب العمل بعد الاجتهاد بما غلب الظن بترجيحه فما الفرق بينه وبين
الطاهر او المضاف ولم يوجب استعمال كل واحد منهما فانما اريد بالمضاف ان اراد به ما كان تطهيره فيه ممتنعا فالشيخ قد
ذكر ان مذهبه في مثل ماء الورد المتوضي بكل واحد مرة انتهى واقول انما حكم المصنف باستحالة التحري في الاثنين اللذين
كان احدهما نجسا اذا اشتبه احدهما بالاخر ونسب الى الشافعي انه قال يجوز التحري فيهما وما ذكره الناصب في توجيه
ذلك التجويز من فرض العلم بطهارة احدهما على التعيين بعلامة يغلب على الظن طهارته او نجاسته يستلزم الجمع بين
النقيضين والترجيح من باب الاشتباه كما لا يشتبه على العاقل وبهذا ظهر ان مراد المصنف باستحالة التحري الاستحالة العقلية
من الجمع بين النقيضين ولهذا لم يقل بدل الاستحالة الحرمة واقام القرينة على ذلك بقوله ومخالفة المعقول الخ والقول و
الضرورة شاهدة بذلك والظاهر انهم انما لم يكونوا هذا التناقض في تحرير المسئلة بعد ملاحظة تشنيع الامامية عليهم
وارادة الخلاص عنه لكنه من قبيل لن [illegible] كما لا يخفى ويرشدك الى ما ذكرنا قباحة بعض الوجوه التي ذكرها
النووي في اول باب الاجتهاد من كتاب الروضة حيث قال اذا اشتبه طاهر ونجس فثلثة اوجه الصحيح انه لا يجوز استعمال
احدهما الا بالاجتهاد وظهور علامة يغلب على الظن طهارته ونجاسة المتروك والثاني يكفي ظن الطهارة بلا علامة
والثالث يستعمل احدهما بلا اجتهاد ولا ظن وهو علم نجاسة احدهما باشتباه بها او ظنها باخبار من يقبل روايته من
حر او عبد او امرأة او صبي مميز [illegible] انتهى والوجه الاصح لهم هو ما اشتمل على التناقض كما عرفت والوجهين الاخرين يتضح
ما فيهما ايضا من القباحة واما ما ذكره من ان تعريفنا التحري بانه ترجيح احد المتساويين بلا مرجح الخ فمردود بان المصنف لم يرد
تعريف التحري الحقيقي بذلك بل اراد ان التحري الذي هم يجوزونه الشافعي وابو حنيفة في الصورة المذكورة يكون بهذا المعنى
مراده ان هذا معنى التحري حقيقة لما قيدناه انه سابقا بالاثنين احد الاناءين نجسا واشتبه بصاحبه بل كان مراده يحكم
باشتباهه مطلقا ضرورة ان الترجيح بلا مرجح لا يتقيد بطلانه بحال دون حال فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره في
دفع تعجب المصنف من عدم الفرق بين الطاهر بيقين وغيره في وجوب العمل فان مراد المصنف الفرق بين الصورتين في كون احدهما يقينية
قطعية والاخر اجتهادية ظنية وعدم الفرق بينهما بحسب وجوب العمل لا ينفي الفرق بينهما بحسب اليقينية والظنية واما ما ذكره
من الترديد فمردود بعدم ذكر الشق الاخر كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته كر ذهبت الامامية الى انه اذا اصاب الارض بول او نحوه
بالشمس طهرت وجاز التيمم منها والصلوة عليها وقال ابو حنيفة انها تطهر ويجوز الصلوة عليها لا التيمم وقد خالف في ذلك
القرآن الكريم وهو قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد التراب والطيب الطاهر وقد اتفق على الطهارة قال الناصب
خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان الشمس غير مطهر لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فالمطهر هو الماء لان الآية
به لا يفيد بالطهورية تفيد اختصاص الطهورية به لا ذكر في الاصول فالشمس لا يكون طهورا فكيف يطهر الارض والعجب

هذا



هذا الرجل انه استدل على ابي حنيفة في طهورية النبيذ بالآية ثم يبطل اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا وما
اعاب في مذهبه الباطل ورأيه الفاسد ومذهب ابي حنيفة ان الارض والاجر المفروش يطهر باليبس وذهاب الاثر ولا يحكم بطهارتها
مطلقا بل يجوز الصلوة عليها لا التيمم فانه يحتاج الى الطهارة المطلقة للتأكيد في النص والتوصيف بالطيبة وهذا الترتيب
ليس كذلك والحاصل انه يجوز الصلوة على الارض اليابس بعدم نجاستها لعدم ظهور اثر النجاسة ولا يجوز التيمم عليها
للاحتياط في امر الطهارة فلم يحكم بطهارتها مطلقا فاين مخالفة النص انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره
في معارضة الشافعي بالآية على انحصار المطهر في الماء بقوله لان الامتنان به لا يفيد بالطهورية يفيد اختصاص الح
مردود بما تقرر في الاصول ان تخصيص شيء بشيء في الذكر لا يستدعي نفيه عما عداه فقد دلت الاصول على خطاء اصل الكلام
ولو تم ما ذكره لزم ان لا يكون التراب مطهرا ايضا وقد قال النبي صلى الله عليه وآله جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا
اي مطهرا واما ثانيا فلان تعجبه عن المصنف بانه استدل على ابي حنيفة في طهورية النبيذ بالآية ثم يبطل اختصاص الطهورية
بالماء بكون الشمس طهورا مدخول بان ابطال اختصاص الطهورية بالماء لا ينفع في ابطال كون النبيذ طهورا لان الطهورية
التي توهم في النبيذ انما توهم لتوهم كونه من افراد الماء المطلق لا لكونه من افراد الطهورية بالشمس او النار ثم اقول لا يمكن
الاستدلال على اصل المطلب بما اشتهر عند الفريقين من ان اعرابيا بال في المسجد فامر النبي صلى الله عليه وآله ان يصب عليه
ذنوبا من الماء فان من البين ان الذنوب من الماء لا يطهر الارض النجسة عند جمهور الفقهاء القائلين بان الماء القليل ينجس
بملاقاة النجاسة وحينئذ يحصل الظن القوي بان صب الماء انما كان لازالة الرائحة وان الطهارة حاصلة باشراق الشمس
ولو كان الامر كما ذكره ابو حنيفة من عدم جواز التيمم على مثل هذا الارض لوجب على النبي صلى الله عليه وآله ان ينصب على ذلك
الموضع من المسجد علامة ويخبر الناس بان لا يتيمموا منه وليس فليس واما ثالثا فلان ما ذكره من ان التيمم يحتاج الى الطهارة
المطلقة للتأكيد في النص والتوصيف بالطيب ممنوع بان طهارة الارض النجسة التي جففت بالشمس مطلقة ايضا لان الاصل
والظاهر الذي عاق فيه ابو حنيفة ومن خالف الاصل يطالب بالبيان مع انه لا تأكيد في النص كما توهمه لان الصعيد هو وجه الارض
مطلقا او التراب اعم من ان يكون طاهرا او نجسا او من ان يكون حلالا او مغصوبا فتقييده بالطيب ليشعر بان المراد الصعيد
الطاهر او الحلال فالناصب لم يفرق بين التأكيد والتقييد واما توصيف الصعيد في النص المذكور بالطيب فلا ينافي
كون الارض المذكورة طيبا لما ذكرنا فقوله وهذا الترتيب ليس كذلك اول المبحث كما عرفت قال المصنف رفع الله درجته كر ذهبت
الامامية الى ان مباشرة الحائض فيما بين السرة الى الركبة عدا الفرج مباح وقال الشافعي وابو حنيفة انه محرم وقد خالفا في
ذلك كتاب الله تعالى حيث قال فاتوا حرثكم انى شئتم وخصص التحريم بالفرج فقال فاعتزلوا النساء في المحيض اي موضع الحيض
انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان مجامعة الحائض حرام ويكره استمتاعه فيما بعد الانقطاع وقبل الغسل
وكذا الاستمتاع بما بين سرتها الى ركبتها بغير الجماع للسنة المشهورة وهي ما روى مسلم والترمذي والنسائي في صحاحهم عن
انس بن مالك قال ان اليهود كانوا اذا حاضت المرأة منهم لم يواكلوها فسأل اصحاب النبي صلى الله عليه وآله فانزل الله تعالى ويسئلونك
عن المحيض قل هو اذى الآية فقال النبي صلى الله عليه وآله اصنعوا كل شيء الا النكاح فهذا افاد الاعتزال عن النكاح واما وجوب
الاعتزال عما بين السرة والركبة فقد ثبت ايضا من السنة المشهورة لما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عائشة

قال كنت اغتسل انا ورسول الله صلى الله عليه وآله من اناء واحد كلانا جنب وكان يامرني فاتزر فيباشرني وانا حائض الحديث
فامرها بالاتزار يعني شد الازار واحكامه يفيد حرمة المباشرة فيما بين السرة والركبة والاستمتاع بما هو الدليل على ما
هو مذهب ابي حنيفة ان الاستمتاع ما تحت الازار كالمباشرة والتفخيذ حرام ويحل القبلة وملامسة ما فوق الازار وعند محمد
يجتنب شعار الدم اي موضع الفرج هذا مذهب ابي حنيفة ودليله دليل الشافعي بما ذكر انهما خالفا النص فالجواب ان النص لا يفيد
الاعتزال عن النساء في المحيض والمراد بالمحيض وقت الحيض وايامه لا محل الحيض وهو الفرج لانه لو كان كذلك لا يستقيم قوله
تعالى في صدر الآية ويسئلونك عن المحيض يعني انهم لم يسئلوا عن الفرج بل سالوا عن حكم ايام الحيض كما ذكرنا انتهى ولا يخفى
قد تقرر لنا ما في استدلاله على مذهب ائمته باحاديث صحاحهم السقيمة مع انها كما سنذكره من كتاب اهل البيت معارضة
بمثلها واما ما ذكره من ان المراد بالمحيض في الآية وقت الحيض وايامه لا محل الحيض وهو الفرج لانه لو كان كذلك لا يستقيم قوله
تعالى في صدر الآية الخ فمردود بان تفسير المحيض المذكور في عجز الآية بوقت الحيض لا يوافق ما ذهب اليه الناصب او لا من مسلم
وجوب الاعتزال عن جميع البدن بل يوافق الاعتزال عن محل الحيض والاولى تطابق الآية والرواية كما لا يخفى واما ما ذكره
من انهم لم يسالوا عن الفرج بل سالوا عن حكم ايام الحيض فمدخول بان المص لم يقل انهم سالوا عن الفرج ولا يلزم من ان يكون
المحيض المذكور في عجز الآية بمعنى مكان الحيض ان يكون السؤال عن مكان الحيض وهو الفرج اذ قد جوز ان المحيض المقرون
بقوله تعالى يسئلونك عن المحيض مصدر بمعنى الحيض اذ هو المعنى ويرتبط الجواب بقوله قل هو اذى كما لا يخفى فلا يلزم
ان يكون السؤال عن حكم الحيض لا عن حكم محل الحيض كما زعمه الناصب قال ابن حزم قد يكون المحيض في اللغة موضع الحيضة
وهو الفرج وهذا فصيح معروف فيكون في الآية موافقة للخبر المذكور ويكون معناها فاعتزلوا في موضع الحيض وهذا هو
الذي صح عن جماعة في ذلك من الصحابة كما روينا عن ايوب السختياني عن ابي معشر عن ابراهيم النخعي عن مسروق قال
سالت عائشة ما يحل لي من امراتي وهي حائض قالت كل شيء الا الفرج وعن علي بن ابي طالب وعن ابن عباس فاعتزلوا النساء في
المحيض قال اعتزلوا نكاح فروجهن وهو قول ام سلمة ام المؤمنين ومسروق والحسن وعطاء وابراهيم النخعي والشعبي وهو قول
سفيان الثوري ومحمد بن الحسن والصحيح من قول الشافعي وهو قول داود وغيره من اصحاب الحديث انتهى ولعمري لو استحى
هذا الناصب القاصر المقلد المتعصب الكذوب لصح المحال عن ذلك كما استحى ابن شريح من مجتهدي مذهب امامه الشافعي
مع عظم شانه وتميزه عن اقرانه لكان خيرا له فقد قال مولف فتاوى الحاوي من الحنفية انه حكي لنا ان ابا العباس بن شريح
كان يتكلف لكل مسئلة من مسائل الشافعي حجة وان بعدت وعجز ان ينتهي الى مسئلة ظاهر الفساد فيرمي بالكتاب
ويقول لاصحابه متى كذب كان صاحبكم فكيف احتال لهذه انتهى قال المصنف رفع الله درجته كز ذهبت الامامية الى انه يجب
في الصلوة طهارة البدن والثوب الا من الدم غير الدماء الثلثة الحيض والاستحاضة والنفاس فانه يجوز ان يحمل ما هو اقل
من الدرهم البغلي واما غيره من النجاسة فانه غير معفو عنه وقال ابو حنيفة كل النجاسات سواء في اعتبار الدرهم وقد خالف
عموم قوله تعالى وثيابك فطهر انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه لا يطهر من نجس العين الا الخمر اذا تخلل
وجلد الميتة بالدباغ والعلقة والمضغة ودم البيضة بالمصير حيوانا واما غيره من النجاسات فالقليل الذي لا يدركه الطرف فهو
معفو عنه وكذا الدم القليل الذي يعسر الصون عنه كدم الدماميل والبثرات وطين الشارع الذي يعسر الاحتراز عنه فانها

كلام ابن شريح

لو استحى

٣٢٣

معفو عنها واما التقدير بالدرهم وغيره فلا يعتبره لانه لم يرد عنه نص في هذا ومذهب ابي حنيفة اعتبار قدر الدرهم
في الغليظ من النجس وما دون ربع الثوب من الخفيف ومن اعجب العجاب ان هذا الرجل ذكر مذهبه وهو جواز العفو
عن اقل من الدرهم من النجاسة ولم يخالف النص في قوله تعالى وثيابك فطهر وابو حنيفة جوز قدر الدرهم وهو مخالف
النص في قوله تعالى وثيابك فطهر ولا فرق بين مذهبه ومذهب ابي حنيفة بالنسبة الى النص فان كلا المذهبين جوز عدم
تطهير الثوب بوجود النجاسة سواء كان قدرها او اقل وما احسن ان يقال لهذا الرجل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت انتهى
واقول ما وصف الناصب الرجل به من معذورات الكتاب بانه من اعجب العجاب دل على انه وجد ثمرة الغراب عجايب من
الاصوليين فقد اختلفوا في ان العام المخصص هل هو حجة فيما بقي ام لا والمختار انه حجة فيما بقي كما في شرح العضدي
ونحن نقول ان المص قد اشار في كلامه بان الآية مخصصة بما عدا قدر الدرهم البغلي من الدم غير الدماء الثلثة واشار الى ان
المخصص هو الشارع عن ذلك في الاخبار والآثار حيث قال واما غيره من النجاسات فانه غير معفو عنه فاذا خص ابو حنيفة
الآية باخراج مثل القدر المذكور من الدم ايضا كان ذلك مخالفا للعموم ما بقي من الآية فالتعجب مما ذكره المص قدس سره اعجب
العجاب وان كان ذلك شان من لا يهتدي الى الصواب وبالجملة قد جوز ابو حنيفة الصلوة مع حمل النجاسات المكن
ازالتها حتى قال في رواية باعتبار قدر الدرهم كما رواه المص عنه وفي رواية وهو اختيار ابي يوسف اذا كان دون ربع
الثوب نجسا جوز الصلوة فيه وهذا يناقض مقصود الشرع من الصلوة وكذلك جوز الصلوة في جلد الكلب والكلب حيوان
مقوت منجس نهى الشارع عن اقتناء الكلاب وامر بقتلها ردعا وبالغ في التهديد حتى اعتبر العدد في غسل ولوغها
وغلظ بضم التراب الى الماء الطهور رفطاما للخلق عن اقتناء الكلب والجلد جزء من الكلب فكيف يجوز التقرب الى الله
بالمجعول ماخوذ من جلد حيوان حرم الشارع اقتناءه فلينصف اولياء الناصب ان من يتكلف اصلاح هذه المقالات
قد فقد الحياء او غيره قال المص رفع الله درجته كح ذهبت الامامية الى نجاسة المني وانه لا يجزي فيه الفرك يابسا وقال
ابو حنيفة يجزي الفرك في يابسه وقال الشافعي انه طاهر وخالفا في ذلك الآثار المشهورة من نجاسة وامر النبي صلى الله عليه
وآله بغسله وايجاب غسل جميع البدن انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي طهارة المني من الآدمي
لانه اصل الانبياء فكيف يقال انه ماء نجس ودم عجز عن ادراكه من السنة المشهورة وهو ما روي في مسلم والبخاري و
الترمذي في صحاحهم عن عائشة انها قالت كنت افرك المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وآله ثم يصلي فيه واما قوله
من الغسل فهو للتنزه لا لرفع النجاسة ثم انه ذكر في بيان نجاسة المني ان رسول الله صلى الله عليه وآله اوجب غسل جميع البدن
بخروجه ولا دليل في هذا على ان المني نجس وايجاب الغسل على النجاسة او لخروجه من البدن وهذا كلام لا يشتبه على
الرعايا والشبه عليها انتهى واقول رواية عائشة كخلافة ابيها فاسدة وقد ابطلها المص في تذكرة الفقهاء بانه توهم ما
ليس بمني منيا انتهى ويرشد اليه ان وقوع جرم المني على ثوب الآدمي على وجه يقبل الفرك انما يتصور اذا احتلم او عزل
تحقق ذلك في ثياب النبي صلى الله عليه وآله سيما على الاستمرار كما يشعر به قول عائشة كنت افرك المني الخ مع استصحابه
صلوات الله عليه لتسعة من الازواج ومع عدم رواية اتيانه بالعزل بعزل من يجب الغسل ثم ما ذكره من ان المني اصل الانبياء يغني
الآدمي ومنهم الانبياء فيجب ان يكون طاهرا مدفوع بانا نطالب باللزوم على ما يعتمد النظر في هذا المقام وهو انه انما يستبعده لو لم يعرض

والبرغوث

في بعض المراتب انتقال كانتقال دم الآدمي الى القمل والبرغوث او انقلاب كانقلاب الخمر خلا او استحالة كاستحالة
الكلب ملحا لكن يرد من احد الامور الثلثة ظاهر في مراتب خلق الحيوان من حال كونه نطفة الى حال كونه علقة الى حال كونه
مضغة فعلى تقدير تحول الدم النجس الى العلقة الطاهرة مثلا لا يلزم الاستبعاد ولا يلزم ان لا يكون بعض اباء احد من الانبياء
عليهم السلم قد شرب الخمر او اكل النجس المحرم كالميتة والدم ولحم الخنزير لظهور ان الماكولات والمشروبات اصل وجود الآدمي
الكلم لا تؤمنون فلعل بل يجوز ان يكونوا عليهم الكفر وانواع الفسوق التي نجاستها بالخمر الحرام النجس وكل امثالها يكون ما دل على
وايضا ما ذكره معارض بان من الآدميين الفراعنة من الكفرة والفجرة الا رجال من ذرية فيجب ان يكون نجسا واما ما ذكره
من ان ما ورد من الغسل فهو للتنزه لا لرفع النجاسة فمردود بانه خلاف الاصل لان الامر للوجوب كما تقرر في الاصول واما
ما استبعده من استدلال المص على نجاسة المني بايجابه غسل جميع البدن فيحمل بانه استدلال بالتشبيه من الاذى نحو
نجاسة البول والغايط الموجبين لغسل بعض البدن على الاعلى الذي هو نجاسة المني الموجب لغسل جميعه او بالقياس الى
دم الحيض والاستحاضة والنفاس بجامع ايجابها لغسل جميع البدن غاية الامر ان يكون هذا الزاميا لجماع الحنفية والمالكية
العاملين بالقياس الداخلين في جواب ان من قاس فليس هذا القياس ادون مما سوغه لهم تعليمهم الامارة من قياس عدم
ايجاب الوضوء بمس الذكر الى عدم ايجابه بمس البوق والمنارة قال المص رفع الله درجته كط ذهبت الامامية الى انه اذا صلى على
بساط احد طرفيه نجس والاخر طاهر وصلوته على الطاهر تصح صلوته وقال ابو حنيفة اذا كان البساط على سرير يتحرك البساط
لحركة المصلي لم يصح صلوته وقد خالف في ذلك مقتضى العقل والنقل اما النقل فلانه ما امر بان يصلي في ثوب طاهر في
موضع طاهر وقد امتثل فيخرج من العهدة واما العقل فلانه اي تعلق لصحة الصلوة بذات المكان الذي على فيه النجاسة وان وقف
المصلي بين ان يتحرك بحركته او لا وكذا اذا صلى وعلى راسه طرف عمامة طاهر والطرف الاخر نجس وهو موضوع على الارض في
صلوته اذا صححه وقال ابو حنيفة ان تحرك بحركته بطلت وقال الشافعي بطل بكل حال وكذا اذا شد كلبا بحبل وطرف
الحبل معه صحت وكذا اذا شد الحبل في سفينة فيها نجاسة وقالت الشافعية في الكلب ان كان واقفا على الحبل صحت صلوته
وان كان حاملا لطرفه بطلت صلوته ومنهم من فرق بين ان يكون الكلب صغيرا او كبيرا فقال ان كان كبيرا صحت صلوته وان
كان صغيرا بطلت وكل هذه اراء لا دليل عليها من عقل ولا نقل انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه يجب
ان يكون بدن المصلي ومحموله وما يلاقيهما طاهرا فلو تناول نجسا او اصاب ثوبه او بدنه او مكانه نجس معفو عنه
وجب الغسل وان لم يحتمل وجوده في كل جزء او انحصر في موضعين مثلا كاحد كمين او يدين او اصبعين لم يجز العمل بالاجتهاد
ولو ارسل العمامة او غيرها فاصابه نجاسة او رشا نجسا او قبض طرف حبل او ثوب او خرقة في يده او رجله او وسطه
والطرف الاخر نجس او متصل بالنجاسة او على كلب او مشدود فيه صغير او كبير حيا او ميتا بطلت الصلوة وان لم يتحرك الطرف
المبعد في الكل لان الصلوة في الصور المذكورة صادق عليه انه يشتمل على النجاسة والنص والاجماع على عدم جواز اشتمال
المصلي على النجاسة هذا هو المذهب والدليل ومذهب ابي حنيفة انه يجوز للمصلي ان يصلي على طرف بساط طرفه الاخر نجس لو تحرك
احدهما بحركة الاخر او لا هكذا ذكر في الوقاية وقال شارحه وانما قال هذا احترازا عن قول من قال انما يجوز الصلوة على الطرف
الاخر اذا لم يتحرك احد الطرفين بتحريك الاخر فهذا مذهب ابي حنيفة فعلم ان هذا الرجل لم ينقل المذهبين على ما هما عليه انما





ذكر من مذهبه فهو باطل لان البساط والعمامة اذا كان طرفيهما نجس يلزم ان يكونا نجسين لان كل واحد منهما
شيء واحد يصدق عليهما انهما نجسان مثلا اذا صار جزء من العمامة نجسا هل يجوز ان يطلق عليها انها نجسة
او لا شك في جواز الاطلاق فيكون المصلي على البساط الذي طرفه نجس مصليا على البساط النجس وكذا العمامة فقد م
باطل عقلا ونقلا انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان قوله لان المصلي في الصور المذكورة صادق عليه انه مشتمل على النجاسة
مردود بانه دعوى صورية لاشتمال بالحمل في الصور المذكورة مكابرة على العرف واللغة سيما اذا كان بين الطرف المحمول على المصلي
والطرف الاخر من العمامة او البساط خمسون ذراعا او اكثر ودعوى وجود النص على الادلة المذكورة دعوى كاذبة كما لا يخفى
ويرشد اليه مطالعة الكتب المبسوطة كالينابيع وشرحه للانصاري والروضة للنووي ونحوها ودعوى الاجماع عليها
ووقوع الخلاف فيما بينهم ايضا كما ترى اكذب واعجب فتامل واما ثانيا فلان تطويله في نقل مذهب الشافعي وابي حنيفة
طائل تحته وما ذكره من انه يعلم من ذلك ان المص لم ينقل المذهبين على ما هما عليه باطل بل شان المص في التحقيق وتتبع المذاهب
اجل من ان ينقل شيئا منها الا على ما هو عليه وانما حكم بذلك اعوجاج طبع الناصب فان المص قدس سره انما نقل مذهب ابي حنيفة
في العمامة ومذهبه فيها كما ذكره المص من انه ان تحرك طرفها بحركة المصلي لم تجز وقد صرح بذلك الفاضل الاسفرايني في حاشيته
شرح الوقاية وغيره في غيرها وما نقله الناصب عن شرح الوقاية انما هو في البساط كما لا يخفى على انه يجوز ان المذكور في
الوقاية هو المتفق بينهم وما اشار اليه الشارح من القول المحترز عنه هو قول ابي حنيفة وقد ترك التعرض عن تصريحه ولعلم
فيكون كونه هذا مذهب بعض الحنفية فان التشنيع على احدهم في قوة التشنيع على الباقين واما ما نقله المص في الشافعي من
مذهب الشافعي فيظهر صحته نسبته اليه وكونه على ما هو عليه بالنظر الى كتاب الينابيع وشرحه فالقضية منعكسة والامر
منتكسة واما ثالثا فلان ما ذكره في ابطال مذهب المص من ان البساط والعمامة اذا كان طرفاهما نجسا يلزم ان يكونا نجسين
لان كل واحد منهما شيء واحد يصدق عليهما انهما نجسان الخ مدخول بانه لو تم ما ذكره لزم بطلان صلوة المصلي على الارض
التي يكون بعض اطرافها نجسا لانها ايضا شيء واحد بعضها متصل ببعض وبعضها نجس والحل ان الصادق في الاصل
والنقض هو ان البساط على الاطلاق والارض على الاطلاق نجسة لا ان مكان المصلي منهما نجس والذي يعتبر في صحة الصلوة
هو طهارة مكان المصلي منهما لا ما اتصل به من الاقاليم السبعة وتتمة البساط الذي يكون اوسع من رقعة ابي حنيفة وبهذا
ظهر انه لا فارق بين المسئلتين كما صح الدليل لا يشفي الغليل ولا يروي الغليل والله الهادي الى سواء السبيل قال المص رفع
الله درجته الفصل الثاني في الصلوة وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى ان المغمى اذا استوعب الوقت سقطت الصلوة
اداء وقضاء وقال احمد بن حنبل يجب القضاء مطلقا وقال ابو حنيفة ان اغمي عليه في خمس صلوات وجب قضاؤها وان اغمي
في ست لم يجب وقد خالف في ذلك المنقول والمعقول اما المنقول فهو الخبر المتواتر بين الامة رفع القلم عن ثلث واما
المعقول فلما تقدم من ان شرط التكليف الفهم والمغمى عليه غير فاهم ولان القضاء تابع للاداء فاذا سقط الاداء كان القضاء
ساقطا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الصلوة على المجنون ولا على من زال عقله بالاغماء
او المرض ولا القضاء اذا افاق ولو زال العقله بسبب محرم كالمسكر وجب القضاء اذا علم انه مسكر او مزيل والدليل عليه
السنة المشهورة وهي ما روي في الصحاح انه رفع القلم عن ثلث وذكر فيها المجنون حتى افاق هذا مذهب الشافعي ودليله

ومذهب ابي حنيفة انه اذا جن او اغمي عليه يوما وليلة قضى ما فات وان زاد ساعة لا هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف واما عند محمد فالمعتبر الاوقات اي اذا استوعب وقت ست صلوات سقط والمراد بالساعة الزمان لا ما تعارفه المنجمون ودليل ابي حنيفة ان في اليوم والليلة حكمه حكم المريض فيحكم بوجوب القضاء واذا زاد تحقق ان حكمه حكم المجنون فلا قضاء عليه لسنة المذكورة ودليل محمد ان الساعة غير مقدرة فالواجب تقديرها ولا شئ اضبط في التقدير من وقت الصلوة فيقدر الساعة بوقت صلوة فعلى ما ذكرنا لا يرد على مذهب الحنفية ما ذكره انتهى واقول لا يخفى ان ما ذكره الناصب من الدليل لابي حنيفة تحقيق من تمام مذهبه بلا دليل وذلك لان التفصيل الذي اختاره في دليله الشنيع من اصل الدعوى فان الجنون ايضا قد يكون يوما بل اقل كما في الجنون الادواري فالفرق بادخال الاغماء اذا كان زمانه اقل من اليوم والليلة في المرض وادخال الازيد من ذلك في الجنون لا يصدر الا من مجنون او ممرور وانما قلنا ان الناصب قد تكلف فانها الدليل لان دليلهم الاستحسان كما صرح به مولف الهداية وهو ان المدة اذا طالت كثرت الفوائت فيحرج في الاداء وخرج التكرار واذا قصرت قلت فلا حرج والكثير ان يزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار انتهى ولا يخفى ما في هذا الاستحسان ايضا من استهجان العقل له واما ما نقل من دليل محمد فيتوجه عليه منع ان الساعة غير مقدرة

قال المصنف رفع الله درجته الثانية ذهبت الامامية الى ان تقديم الصلوة في اول وقتها افضل الا لمشتغل بمن نفلها الا الامام والمغرب في المزدلفة وقال ابو حنيفة يستحب الاسفار بالصبح وتاخير الظهر والجمعة وقد خالف بذلك قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات وقال النبي صلى الله عليه وآله الصلوة في اول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله والمعقول فان المكلف في معرض الحدثان فتقديم الفريضة اولى لما يحذر من تطرق الحوادث فانه مامور بها اول الوقت اجماعا والاحتياط التقديم لان جماعة ذهبوا الى ان الامر للفور فيخرج عن العهدة بيقين بخلاف التاخير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافضل تعجيل الصلوة في اول الاوقات بالاشتغال باسبابها كالطهارة وستر العورة وغيرها بلا تطويل وتكلف بحد فوق العادة ولا يضر الشغل الخفيف كاكل لقم وكلام يسير والدليل السنة المشهورة وهو ما روى مسلم والترمذي في صحيحيهما عن علي عليه السلام انه قال قال النبي صلى الله عليه وآله يا علي ثلث لا تؤخرها الصلوة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفوا وروى الترمذي في صحيحه عن ام فروة انها قالت سئل رسول الله صلى الله عليه وآله اي الاعمال افضل قال الصلوة لاول وقتها وروى الترمذي عن ابن عمر انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الوقت الاول من الصلوة رضوان الله والوقت الآخر عفو الله وروى الترمذي عن عائشة انها قالت ما صلى رسول الله صلى الله عليه وآله صلوة لوقتها الآخر مرتين حتى قبضه الله تعالى هذه دلائل الشافعي على ان الصلوة في اول الوقت افضل وعنده انه يسن الابراد لا الجمعة في شدة الحر لمن يصلي بالجماعة في مسجد ياتيه الناس من بعد ولا يمشون في الظل ويخرجون عن الصف الاول ودليل الابراد السنة المشهورة وهو ما روى البخاري ومسلم والترمذي في صحاحهم عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اشتد الحر فابردوا في الصلوة هذا دليل الشافعي في الابراد ومذهب ابي حنيفة انه يستحب الفجر البداية بالاسفار بحيث يمكنه ترتيل اربعين آية او اكثر والدليل السنة المشهورة وهو ما روى ابو داود والنسائي والترمذي عن النعمان بن البشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر هذا دليل

بالظهر والنسائي



ابي حنيفة في اسفار الفجر وقد اخذ كل من الامامين بما صح عنده من الحديث وهما اماما في الشرع لا يقتضي الكتاب والسنة الا بالعقل وتقديمه وتنقيحه ثم مذهب ابي حنيفة انه يستحب التاخير لظهر الصيف لحديث الابراد والعصر ما لم تتغير الشمس والعشاء الى ثلث الليل للحديث وفي آخره للحديث شائع وفي النص حقق بالانبياء فحسب ويستحب التعجيل لظهر الشتاء والمغرب هذا مذهب ابي حنيفة في الاوقات فعلم انه لم يحكم في سائر الاوقات بالتاخير مطلقا بل تاخير كل وقت لدليل فكيف يحكم بانه خالف النص بعد الامر بالمسارعة لان المسارعة اذا لم يرد فيه سنة مخصصة مستحبة والا فالعمل بالسنة واما ما ذكر من كون الانسان في معرض الحدثان فتقديم الفريضة اولى فمعقول التقديم والتاخير ليس الى العقل بل بحكم الشرع وقد ذكرنا ان كل واحد من الامامين عمل بالحديث انتهى واقول قد مر ان امثال تلك الاحاديث التي استدل بها فقهاء اهل السنة لا يصلح للحجية لانها من متفردات الخصم دون ما اتفق عليه الفريقان من المسلمين فالاستدلال بها في مرتبة المصادرة على المطلوب على ان حديث الابراد على ما في البخاري ومسلم هو قوله صلعم ابردوا بالظهر لا في ابرد بالصلوة واما ما بدل هذا الناصب لفظ الظهر بلفظ الصلوة ليشمل اجراء الحديث في تاخير العصر والجمعة ايضا ولم يعلم ان مثل هذا التمويه والترويج لا يروج على الناقد البصير وعلى هذا فحديث الابراد لو سلم صحته لدل على تخصيص الاية بالظهر الا بالنسبة الى العصر والجمعة فيبقى الحكم بالتاخير فيهما بلا دليل ومع هذا يندفع ما ذكره الناصب بقوله فعلم انه لم يحكم في سائر الاوقات بالتاخير مطلقا بل تاخير كل وقت لدليل الخ لما عرفت من ان الدليل غير جار في الكل واما ما اشعر به كلامه من ان الامر في قوله تعالى وسارعوا للاستحباب فمدفوع بان مطلق الامر للوجوب عند محققي الاصول واما ما ذكره المصنف من ان الانسان في معرض الحدثان الخ فمتمسك بالاحتياط على وجه مغاير لما ذكره بعد ذلك وهو اصل متفق عليه بين اهل الاسلام وما نقل عن المصنف من سلوك سبيل الاحتياط فلا يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان التقديم والتاخير ليس الى العقل الخ فتدبر قال المصنف رفع الله درجته الثالثة ذهبت الامامية الى انه اذا تنفل على الراحلة لم يلزمه ان يتوجه الى جهة سيرها وقال الشافعي انه لم يستقبل القبلة ولا جهة سيرها بطلت صلوته وقد خالف كتاب الله حيث يقول فاينما تولوا فثم وجه الله وقد نص الصادق عليه السلام انه في النوافل خاصة وخالف المعقول ايضا لان جهة السير غير مقصودة في الاستقبال لصلوته وبل ربما كان غيرها وهو ان يكون سالكا الى جهة السير مستدبر القبلة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان استقبال القبلة شرط لصحة الصلوة الا في شدة الخوف وفي النافلة في السفر المباح واما اشتراط استقبال القبلة في سائر الصلوات لقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فاوجب النص استقبال القبلة في الصلوة مطلقا ثم السنة المشهورة اي بالزيادة على الكتاب كما ذكر في الاصول وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابن عمر قال كان النبي صلى الله عليه وآله يصلي في السفر على راحلته حيث توجهت به يومي ايماء صلوة الليل الا الفرائض ويوتر على راحلته وروى مسلم عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان اذا سافر واراد ان يتطوع استقبل القبلة بناقته فكبر ثم صلى حيث وجهه ركابه وروى الترمذي عن جابر قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله في حاجة فجئت وهو يصلي على راحلته نحو المشرق ويجعل السجود اخفض من الركوع فهذه الاحاديث الصحاح اثبت زيادة على النص فاقتصر في الزيادة على قدر ما ورد في السنة والتوجه حيث شاء لم يثبت في السنة فلا يجوز العمل

مبرلانه مخالف الكتاب واما ما ذكر ان الشافعي خالف القرآن فما ابعد هذا الجاهل بالناسخ والمنسوخ والاية نزلت قبل
تحول القبلة الى الكعبة ولو كانت الاية محكمة لزم عدم وجوب توجه القبلة واما ما ذكر انه خالف المعقول لان جهة السير غير
مقصودة فقد ذكرنا ان السنة المشهورة وردت في جهة السير لا كما العقل حاكم بهذا حتى يحكم بان غيره اولى اقول
اولا ان الاحاديث التي ذكرها بعد تسليم صحتها انما تدل على ان الزيادة التي اشتمل عليها الحديثان الاولان هي الصلوة حيث توجه
ركابه لا جهة المسير ولا استلزام بين جهة المسير وبين الجهة التي توجه اليها ركابه اذ ربما يعدل الركاب عن جهة المسير او
الراكب لضرورة فعلم ان الجواز لا ينحصر في تلك الجهة واما الحديث الثالث فلا دلالة له على انه صلى الله عليه وآله صلى الى
جهة المسير لجواز ان يكون راحلته سائرة نحو الشمال او المشرق او المغرب مثلا وهو صلى الله عليه وآله قد انحرف عن جهة
ظهرها الذي كان جهة السير الى جهة المشرق بل هذا الحديث عام للسفر والحضر والتطوع والفرض خرج عنه في الفرض غير
حال الضرورة بالاجماع فبقي حال الضرورة داخلا لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر المخبر ذلك من الآيات التي
سيذكرها المص في المسئلة الآتية وثانيا ان تفسير ما نقله من جهل المص وعلماء الشافعية في المسئلة منعكسة لان المحققين الذين
ضبطوا الناسخ والمنسوخ كالشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وغيره وغيره لم يعدوا هذه الآية من جملة
المنسوخة مع ان الاصل عدم النسخ ولا حاجة اليه ايضا لما روى المص عن الصادق عليه السلم من انها نزلت في النوافل خاصة وقد
روى هذا في تفاسير اهل السنة عن ابن عمر ايضا قال الفاضل النيشابوري في تفسيره وعن ابن عمر انها نزلت في المسافر يصلي
النوافل حيث توجهت به راحلته فكان يصلي على راحلته اذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يومئ برأسه نحو المدينة
فمعنى الآية اينما تولوا وجوهكم لنوافلكم في اسفاركم فثم وجه الله اي قد صادفتم المطلوب انتهى فظهر ان الآية محكمة غير
منسوخة على رغم انف الناصب الكذوب الخائن واتضح ان تخصيص المص بجهة السير غير مستند الى العقل ولا النقل كما
ذكره المص بل هو مستند الى استحسان قبيح فاسد القياس وليس ما اورده المص في القناعة بما لا يجتنب قال المص رفع الله درجته الرابعة
ذهبت الامامية الى انه يجوز الفريضة على الراحلة مع الضرورة وخالف فيه ذلك الفقهاء وقد خالفوا بذلك كتاب الله حيث
يقول ما جعل عليكم في الدين من حرج وقال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها
لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها وخالفوا بذلك العقل حيث دل على ان التكليف بما لا يطاق محال وترك الصلوة مع القدرة
عليها محال وخالفوا فعل رسول الله صلى الله عليه وآله فانه صلى الفريضة على الراحلة في يوم المطر انتهى وقال الناصب خفضه الله
تعالى اقول مذهب الشافعي انه لا يصح فريضة سواء كانت مقضية او منذورة وصلوة جنازة على الدابة السائرة وكذا لو
السائر الا عند الضرورة ولو خاف على نفسه او ماله او انقطاعه من الرفقة فله اداء الفريضة راكبا وماشيا ووجبت الاعادة
اما عدم الصلوة المفروضة على الدابة لان الاصل فيه عدم الصحة لعدم جواز حركة المصلي بغير ما يتعلق بالصلوة من
الحركات وهذا ظاهر في الصلوة على الدابة السائرة وان يخالف الاصل فيكتفي في محل ورود الدليل من السنة كما ثبت
في الاصول وقد ورد في النوافل دون الفريضة بل في الحديث استثنى الفريضة ثم ما ذكر من مخالفة النص فمن جهله بمعنى الآيات
ولو حمل الحرج على كل ما فيه كلفة فلا يجب شيء من العبادات لان كلها لا تخلو عن كلفة ومشقة ثم استثناء حال الضرورة
يبطل استدلاله بظواهر الآيات واما ما ذكر من صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله الفريضة على الراحلة يوم المطر فقط


تصحيح الرواية فكانه مكتوب في كتب جماعته وان صح وان له الحديث الصحيح وان الاعتداد بروايته انتهى واقول
يتوجه عليه ان ما ذكره من ان الاصل عدم صحة الصلوة المفروضة على الراحلة خطاؤه ظاهر بل الاصل عدم التكليف بالاداء
وبما فيه مشقة شديدة مع قوله صلى الله عليه وآله بعثت بالملة السهلة السمحة واما ما ذكره من انه لو حمل الحرج في الآية
على كل ما فيه حرج فلا يجب شيء من العبادات الخ فمردود بان الزايد على الكلفة والمشقة الحاصلة في العبادات المعينة
مما يهتدي اليه العقول السليمة ولهذا لم يبين الله تعالى ولا نبيه مقدار ذلك في الكتاب والسنة وعم الاشتباه لاجلها
ونحوها في مطالب سائر علماء الامة حتى هذا الناصب الجاهل المعاند حيث قال فيما سيأتي من مسئلة وجوب الكشف عن الجبهة
اذا لم يطاوعه اللسان بعين الترجمة دفعا للحرج فاعتراضه في ذلك يلجي الى الله تعالى ثم الى نبيه صلى الله عليه وآله ثم
اليه والى الصحابة المستدلين بامثال هذه الآيات في المواضع لا يحصى فما هو جوابه فهو جوابنا واما ما ذكره من ان ما
في مواضع
قاله المص من صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله الفريضة على الراحلة يوم المطر مطالب بتصحيحها وانه كانه مكتوب في كتب
جماعته فجوابه بان كتب جماعة المص هو كتب اهل السنة المملوة من الروايات فان المص قدس سره يأخذها وهو عامل
كتب الجماعة
بما هو هؤلاء الحمقى الذين خلطوا رواياتهم ولا يبعد ان يورث التصرف فيها اولو يجهد امرائها النظر اليها جماعة في ذلك الوقت
لكن المص اضطر الى ذلك بما شاء مع الخصم الا حق فانه لا يقبل الا ما يخرج من تلك الكتب والحاصل ان ما ذكره المصنف قد
استبعده الناصب مذكور في كتبهم ورواية في كتاب الينابيع وشرحه للانصاري الشافعي حيث قال المؤلف ذلك الكتاب
ومجاز اداء ان تاذى بالمطر او الوحل وقال الشارح اي ويجوز عند احمد فعل المكتوبة على الدابة السائرة ان تاذى الخارج
نزل عن الدابة بالمطر او بالوحل كالمرض كما في ابن قدامة والهداية لان انس بن مالك رض صلى المكتوبة في يوم مطير على دابته
وروى يعلى بن امية عن النبي صلى الله عليه وآله انه انتهى الى مضيق ومعه اصحابه والسماء فوقهم والبلة من اسفل منهم فصلى
صلى الله عليه وآله هو واصحابه على ظهور دوابهم يومئون يجعلون السجود اخفض من الركوع ورواه الاثرم والترمذي فان
كان السيل يسيرا لا ادى فيه لزمه السجود انتهى قال المص رفع الله درجته الخامسة ذهبت الامامية الى انه يجب تكبيرة الاحرام
بصيغة الله اكبر وقال ابو حنيفة ينعقد بكل اسم من اسمائه تعالى على وجه التعظيم مثل الله العظيم والله الجليل وشبهه وقد خالف
في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله فانه كبر كذلك وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وخالف قول النبي تحريمها التكبير
وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان التكبيرة في التحريم من اركان الصلوة ويتعين على القادر التكلم
على العاجز الممكن منه وضيعة حتما الله اكبر ولو قال الله الاكبر او الجليل الاكبر او الله عز وجل اكبر لم ينعقد والدليل عليه
ما روى مسلم والنسائي في صحيحهما عن عائشة انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله يستفتح الصلوة بالتكبير والقراءة
بالحمد لله رب العالمين الحديث ومذهب ابي حنيفة انه تنعقد الصلوة التحريمة وهو قوله الله اكبر وما يقوم مقامه وهو شرط
عنده لقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وعند الشافعي ركن ودليله على ان التحريمة ينعقد بغير لفظة التكبير مما يقوم مقامه
قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وهذا يدل على جواز ذكر اسم الله والشروع في الصلوة وليس مخصوصا بلفظ الله اكبر بل
يحصل بكل ما يقوم مقامه فهو مستدل بالنص وفعل النبي صلى الله عليه وآله اختيار الفرد الاكمل وهو الاولى والمندوب
يبان الجواز والاجزاء بغيره فلا يكون مخالفا لفعل النبي صلى الله عليه وآله انتهى واقول غرض المص من مخالفتهم فعل النبي

دليل الوجوب قال شارح المنهاج انه صلى الله عليه وآله صح

عليه وآله مخالفة ما فعله في الصلوة البيان وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وايضا هذا مما واظب عليه النبي صلى الله عليه وآله
ومواظبته صلى الله عليه وآله على ما في سنن الصحاح واظب على التكبير فلو لم يكن واجبا لما واظب عليه انتهى فانهم واما ما ذكره من
تجويز الشافعي رضي الله عنه الاكبر او الجليل الاكبر الى آخره فهو في ضمن فتوى ابي حنيفة في الفساد مما فيه من العدول عن المنصوص بلا
دليل وما استدل به من رواية مسلم والنسائي لا يدل على جواز ما جوزه الشافعي اذ المذكور فيها استفتاح الصلوة بالتكبير
والاطلاق لفظ التكبير انما ينصرف الى قولنا الله اكبر دون غيره كما ان اطلاق لفظ التسمية ينصرف الى قولنا بسم الله
دون غيره وهذا يدل على ان غيره ليس مثله واما ما استدل به بعضهم على جواز الله الاكبر من ان الالف واللام لم يغيره عن
معناه وانها افادت التعريف ففيه ان التغيير واضح لنقله من التنكير الى التعريف ولان في التنكير ابهاما لا او تقديره اكبر
من كل شيء وعند التعريف يزول ذلك فتدبر واما استدلال ابي حنيفة على ما ذهب اليه بقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى فكما
ذكره ابن حزم في كتاب المحلى تخليط وهدم للاسلام وشريعة جديدة فاسدة اذ ليس في هذه الآية بيان عمل الصلوة وصفة
الصلوة البيان وحديث تحريمها التكبير وما رواه البخاري في حديث طويل في آخره قوله عليه السلام اذا قمت الى الصلوة فكبر دال
على عمل الصلوة الذي لا تجزي الا به فلا معترض بالآية عليه بل في الآية دليل على ان ذلك الذكر لاسمه تعالى في غير الصلوة لانه
تعالى قال فصلى بعطف الصلوة على ذكر الاسم بكلمة الفاء المفيدة للتعقيب فيجب انه قبل الصلوة مثل قوله تعالى فانه عطف الصلوة
على ذكر الاسم بكلمة الفاء المفيدة للتعقيب فيجب انه قبل الصلوة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فهذا الذكر لاسمه تعالى هو التضرع
اليه تعالى والتبتل اليه بجعل ويوجه آخر نقول ان قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى اخبار عن ذكره تعالى بعض غير
مبين لم فيقتصر عليه لا يقال قوله صلى الله عليه وآله تحريمها التكبير يدل على ان التكبير ليس جزء من الصلوة لانه اضاف التكبير
الى الصلوة والشيء لا يضاف الى نفسه فلا ينافي قلب الذكر عن الصلوة في قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى ان يكون المراد به
تكبيرة الاحرام لانا نقول الاضافة انما تقتضي مطلق المغايرة ولا ريب في مغايرة الشيء لجزئه فلا يدل ذلك على مطلوب القائل
بالشرطية كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب من ان فعل النبي صلى الله عليه وآله لاختيار الفرد الاكمل مردود بانه ان اراد انه غير ما
اختاره فهو محتمل احتمالا فلا يجدي نفعا وان اراد انه شرع غيره فمسلم وكيف علم شرعيته مع ما صح من مواظبته عليه على الصيغة
الواحدة المذكورة الى ان فارق الدنيا هذا وقد استدلوا على ذلك ايضا بقياسه على الخطبة وهو قياس مع الفارق لانه
لم يرو عن النبي صلى الله عليه وآله فيها لفظ بعينه في جميع خطبه ولا امر به ولا منع من الكلام فيها والتلفظ بما شاء من الكلام
المباح والصلوة بخلافه قال المصنف رفع الله درجته الخامسة ذهبت الامامية الى انه يجب التكبير بالعربية فان لم يحسن وجب
عليه التعلم الى ان يضيق الوقت ثم يكبر كما يحسن وقال ابو حنيفة يجوز التكبير بغير العربية وقد خالف في ذلك فعل النبي
صلى الله عليه وآله فانه كبر بالعربية وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وقوله تحريمها التكبير وغير العربية لا يسمى تكبيرا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي كما ذكرنا ان التكبير متعين على القادر والتعليم على العاجز الممكن منه وتعين
بحسب على من لا يطاوعه اللسان لان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها فاذا لا يطاوعه اللسان واما اعتبرت ما
يدل على تكبير الله وتعظيمه في صدر الصلوة فيكون ركنا كالفريضة وعدم مطاوعة اللسان غير العربية فتعين الترجمة
دفعا للحرج ومذهب ابي حنيفة جواز الترجمة كما في الفاتحة لان المراد ذكر ما يدل على عظمة الله تعالى وفضل النبي صلى الله عليه وآله

قبليه

لاختيار



لاختيار الفرد الاكمل ولا يدل على عدم جواز غيره فلا مخالفة للسنة انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان ما ذكره في تقرير
مذهب الشافعي من انه اذا تعذر على المكلف تعلم العربية او لم يطاوعه لسانه فيها يتعين الترجمة دفعا للحرج منقوض
بما ذكره في المسئلة السابعة من ان الحرج لا ضابطة له فلو حمل الحرج على كل ما فيه مشقة فلا يجب شيء من العبادات لان كلها
لا تخلو من مشقة وثانيا ان ما ذكره لاصلاح مذهب ابي حنيفة من ان فعل النبي صلى الله عليه وآله لاختيار الفرد الاكمل الى آخره يرد
عليه ما ذكرنا في المسئلة المتصلة به سابقا الى قوله هذا لا يتم الا ان لو كان فعل النبي صلى الله عليه وآله لبيان من افعاله
مع ظهور البطلان وتحقيق المقام ان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا امر في الدين بامر ونص فيها بلفظ ما لم يجز تعديه فلا يجوز تبديل اللفظ
الى غيره سواء كان في معناه او لم يكن ما دام قادرا على تلك اللفظ الا بنص آخر يبين انه له ذلك لانه عليه السلام قد حد حدا فلا حد
فلا يحل تعديه قال الله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو
الا وحي يوحى وقال تعالى ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه وقد ذكر ابن حزم في كتاب المحلى من المحلى انه قد علم النبي صلى الله
عليه وآله البراء بن عازب دعاء يقول فيه آمنت بكتابك الذي انزلت ونبيك الذي ارسلت فلما اعاده البراء على النبي صلى الله عليه وآله
قال وبرسولك الذي ارسلت فقال له عليه السلام ونبيك الذي ارسلت فلم يدعه ان يضع لفظا اذ به رسول الله صلى الله عليه
ولعجائب غير هذا لجواز الاذان بان يقول العزيز الجليل ليس لنا رب الا الرحمن واشهد ان ابن عبد الله بن عبد المطلب
ابو بكر وعمر مبعوث من الرحمن هلموا نحو الطهر هلموا نحو البقاء العزيز الجليل ليس لنا الرب الا الرحمن
ومن اذن هذا الحقيقة انه يستتاب فان تاب والا قتل لانه مستهزئ بآيات الله عز وجل متعد لحدوده ولا فرق بين ما ذكرنا
وبين ما امر به عليه السلام في الفاظ الصلوة والاذان والاقامة والتلبية والنكاح والطلاق وسائر الشريعة وعلى المفرق الدليل
والا فهو مبطل ولما انا جاز مخالفة الالفاظ المحدودة من رسول الله صلى الله عليه وآله في الاذان والاقامة وجاز تنكيسها
وقراءة القرآن في الصلوة بالاعجمية وهو فصيح بالقرآن فاعليه ان يقول بتنكيس الصلوة فيبدأها بالتسليم ثم بالقعود و
التشهد ثم بالسجود ثم بالركوع ثم بالقيام ثم بالتكبير ويقرأ في الجلوس ويتشهد في القيام وان يصوم الليل في رمضان بدل
النهار ويبدل الفاظ القرآن بغيرها مما هو في معناها ويقدم الفاظه ويؤخرها ما لم يفسد المعنى ويكتب المصحف كذلك و
يقرأ في الصلوة كذلك ويبدل الشرائع ونحن نبرأ الى الله تعالى من كل ذلك ومن ان نتعدى شيئا مما حده لنا رسول الله صلى
الله عليه وآله ونحمد الله على الاقتداء بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله حمدا كثيرا ثم من العجب انهم يعكسون القضية ويقولون
العقيقة فيقولون اذا قال الشاهد اخبرتكم او اعلمت اني اعلم هذا عند هذا دينارا انها ليست شهادة ولا يحكم بها حتى يقول
اشهد فتامل فانا المشتكى فيهم طويل قال المصنف رفع الله درجته السابعة ذهبت الامامية الى استحباب التعوذ قبل القراءة في
الركعة الاولى وقال مالك لا يستحب ولا يتعوذ في المكتوبة وخالف في ذلك قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله
من الشيطان الرجيم وفعل رسول الله صلى الله عليه وآله فانه كان يقول قبل القراءة فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم
انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول التعوذ في صدر القراءة سنة عند الشافعي وغيره ويستحب عند مالك خارج
الصلوة واما داخل الصلوة فان صح انه لا يستحب التعوذ عنده فلانه لم يصح عنده تعوذ النبي صلى الله عليه في الصلوة ثم
يدخل في الصلوة ما لم يثبت دخوله فيها واما الاستدلال بالنص فالامر وارد ولا يتعين حمله على الوجوب بل لم يتعلق

اعوذ

احد فالك حمله على خارج الصلوة ولم يجعله من الصلوة لما ذكرنا فلا مخالفة للنقل وفعل النبي صلى الله عليه وآله لانه لم يثبت عنه
انتهى واقول ان المصنف لم يقل ان الامر حقيقة في الوجوب وكذا لم يقل ان الشيعي حمله ههنا على الوجوب بل صرح بالاستحباب
وتحقيق الاصوليين في هذه المسألة لا يخرج عن الوجوب والاستحباب كما لا يخفى على من استشم رايحة من الاصول و
انكار ثبوت فعل الرسول صلى الله عليه وآله مع تكراره مدة العمر في كل صلوة وشيوعه بين الائمة مكابرة كما لا يخفى قال
المصنف رفع الله درجته الثامنة ذهبت الامامية الى وجوب قراءة فاتحة الكتاب في الصلوة وقال ابو حنيفة يجزي آية واحدة
او بعض آية من غيرها وقد خالف بذلك قولهم المتواتر عند الجميع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقال لا صلوة لمن لم يقرأ
بفاتحة الكتاب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان قراءة فاتحة الكتاب ركن من اركان الصلوة والفرض
ان يقرأها في كل ركعة الا في ركعة المسبوق ولو قرأ ترجمتها بلغة من لغات العرب او بالعجمية عامدا بطلت صلوته
وان لم يحسن الفاتحة وعند ابي حنيفة ان فرض القراءة آية والمكتفي بها مسيء بترك الواجب وقراءة الفاتحة عنده واجبة
وكذا ضم سورة فقد علم في ان ترك الفاتحة موجب الاثم وما لم يكن خبر الآحاد عنده من الدلائل القطعية وقوله لا صلوة
لمن لم يقرأ الا فاتحة الكتاب من خبر الآحاد فلا يكون قطعيا حكم بعدم الفرضية فلا مخالفة للنقل انتهى واقول لا يخفى ان حاصل
كلامه والخلل المنحاسة اما اولا فلان الظاهر ان القول بوجوب قراءة الفاتحة المذكورة في بعض كتب الحنفية كالوقاية و
الهداية ليس من ابي حنيفة نفسه بل هو فتوى المتأخرين من اصحابه الهاربين عن تشنيع الطوايف عليهم في ذلك ولهذا قال
فخر الدين الرازي في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي انه يجوز عند الحنفية الصلوة بغير الفاتحة فتكذيب الناصب ههنا
المصنف تكذيب للامام الرازي والجواب الجواب واما ثانيا فلان المصنف قدس سره قد نسب ابا حنيفة الى مخالفة الحديثين المذكورين
وادعى تواترهما عند الجميع او تواتر احدهما وعند الناصب المعترض في مقام الرد عن الحديث الاول حيث لم يتعرض لمنع تواتره ولو
معنى واقتصر على رد الحديث الثاني بانه من اخبار الآحاد واما ثالثا فلانا لو سلمنا ان الحديثين لا يفيدان عنده الحكم بعدم
قوله ثم القرآن فما الذي اقتضى حكمه باجزاء آية واحدة من تمام القرآن او بعض آية من غيرها مع انه لا يجوز بعض آية منها ايضا وقيل
انه استدل ابو حنيفة على ذلك بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن لكن الناصب جهله تلك اعتذار مع انه لا يدفع ايراد آية من
ام القرآن يحتمل انه اراد الفاتحة وما تيسر معها ويحتمل انها نزلت قبل الفاتحة لانها مكية وقال شارح الينابيع
ان قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منسوخ وفي الحقيقة انها وردت في قيام الليل لا في قدر القراءة فقد اول الاسلام وجب قيام
الليل اما نصفه او اقل منه او اكثر بقوله قم الليل الا قليلا نصفه او انقص منه قليلا او زد عليه فقام النبي صلى الله عليه وآله
والذين معه سنة ثم نسخ بقوله في آخر السورة فاقرؤا ما تيسر من القرآن اي صلوا اطلاقا للجزء وارادة للكل ثم نسخ ذلك بقوله فتهجد
به نافلة لك او نسخ بالصلوة ليلة الاسراء وقد علم من ذلك جواب آخر وهو ان اقرؤا بمعنى صلوا انتهى وقال ابن حزم ما تيسر
من القرآن هو ام القرآن وان من عمل بالحديث فقد اخذ بالآية ايضا لان ام القرآن مما تيسر من القرآن ومن عمل بعموم احتمال
الآية فقد خالف الحديث واجاز صلوة ابطلها رسول الله صلى الله عليه وآله وهذا لا يجوز لا سيما تقسيم ابي حنيفة من
اجاز بقراءة طويلة او ثلث آيات ومنعه مما دونها فهذا قول ما حفظ عن احد قبله ولا على صحة دليله فهو خلاف للقرآن
وللجميع الآثار انتهى كلامه وقال فخر الدين الرازي في رسالته المذكورة سابقا ايضا انه يجوز ان يقال ان كلمة ما في قوله تعالى فاقرؤا

ما تيسر

٣٢٨

ما تيسر منه اشارة الى المعهود السابق كقول القائل رأيت اي فلان الذي رأيت فكذا ههنا اي فاقرؤا ذلك الذي تيسر
من القرآن والذي تيسر من القرآن للخاصة والعامة هو سورة الفاتحة فانك لا ترى في الدنيا مسلما الا ويحفظ سورة الفاتحة
اما سائر السور فقد يحفظها وقد لا يحفظها فكان المراد ما ذكرنا ثم نقل سواء صح هذا المذهب او فسد فان احدا
من اهل الاسلام لا يصلي بغير الفاتحة ولا يصلي بكلمات يذكرها بالفارسية بل قد رأيت في بعض كتب الحكايات ان خاقانا
سمرقند كان له وزير مجوسي في قلبه الا انه كان يظهر الاسلام على سبيل النفاق فاتفق ان الخاقان يوما يجب عليه ان
سعى في تقرير مذهب ابي حنيفة وهو ان تارك الناس يقرأ سورة الفاتحة بالفارسية وكان غرضه ان ينقل الناس من دين
محمد صلى الله عليه وآله الى دين المجوس والاكتفاء بتعظيم الله باللسان الفارسي بعرض المحتذفات الكلام على فقهاء الوقت
فيهم الشمس الحلواني من اصحاب ابي حنيفة فانكر ذلك اشد الانكار ودق على دلك الوزير فثبت مذهبهم في هذه المسألة
مذهب المجوس وقد ترك لهذا السبب ترك ابو زيد الدبوسي قول ابي حنيفة في هذه المسألة ولم يقل بها احد من اصحابه
انتهى واقول لا يخفى على الفطن العارف بدقايق الكلام ان الرازي قد اشار اشارة دقيقة الى جليلة في نقل هذه الحكاية
الى ان ابا حنيفة قد كان منافقا قاصدا بهذا الفتوى نقل الناس من دين محمد صلعم الى دين المجوس لانه قد ذكر في اوايل الفصل
الاول من القسم الثالث من رسالته المذكورة ان ابا حنيفة كان من اولاد مرزبان بعض ملوك الفرس وكان مرزبان ملوك
الفرس كانوا مجوسيا بل الظاهر انه اخترع هذه الحكاية من عند نفسه لاجل هذه الارشاد والتعريض فتامل فيه ان كان
العريض قال المصنف رفع الله درجته التاسعة ذهبت الامامية الى ان بسم الله الرحمن الرحيم آية من كل سورة وخالف في ذلك ابو
حنيفة ومالك حتى ان مالكا كره قراءتها في الصلوة وقد خالفا في ذلك العلم الضروري الحاصل بالتواتر انها آية وانه
عن رسول الله صلى الله عليه وآله الى قوله نستعين خمس آيات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان البسملة
آية من كل سورة او من آية في صدر كل سورة والغرض ان كل بسملة فهي جزء من القرآن على تكرارها للاحاديث الدالة
على ذلك وعند ابي حنيفة ومالك انها لكونها للتيمن في صدر كل سورة والاختلاف في صحة الخبر وعدمه ودعوى
التواتر في هذا الحديث باطل انتهى واقول فيما ذكره غفلة عظيمة لظهور ان المصنف لم يدع تواتر ما ذكره من حديث العد انما
ادعى تواتر كون البسملة آية من كل سورة ان قيل لو كان متواترا لكفر المخالف اجيب بان قوة الشبهة في ذلك منعت
من تكفير المخالف وتحقيق المرام مذكور في حواشينا على تفسير القاضي فليرجع اليه من اراد قال المصنف رفع الله درجته
العاشرة ذهبت الامامية الى ان التأمين يبطل الصلوة وخالف في ذلك الفقهاء الاربعة وخالفوا بذلك قول النبي صلى الله
عليه وآله المشهور بين الناس ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الآدميين وقول آمين من كلامهم انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يسن ان يؤمن الامام والماموم والمنفرد في السرية والجهرية عقيب الفاتحة
قصرا او مدا بلا تشديد فان شدد عامدا بطلت صلوته وان يكون تأمينه مع تأمين الامام لا قبله ولا بعده فان فاته
المعقب ولو لحق اشتغل بغيره لم يعد ولو قال آمين رب العالمين كان حسنا هذا مذهب الشافعي ووافقه
ابو حنيفة في استحباب التأمين بعد ولا الضالين الا انه قال يقول المصلي سرا كالماموم والدليل على استحبابه السنة
المشهورة وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا امن

الامام فاستوا فان من وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه فهذا صريح يدل على استحبابه
واما ما ذكر انه يبطل الصلوة لانه من كلام الادميين ان اريد انه مخاطبة للادمي فهذا باطل لانه من مخاطبات الله
تعالى والتضرع وطلب الاجابة من الله تعالى وان اريد انه ليس من القرآن فكثير من الاذكار والتسبيحات ورد في
الصلوة وليس من القرآن وان اريد انه كلام مخترع للادمي ولم يرد به خبر فقد ذكرنا السنة المشهورة من الصحاح
المعتبرة المذكورة الواردة في فضيلة التامين وانه صلى الله عليه وآله امر به وذكر ثوابه وفضله وانه موجب
للغفران فلا يكون من جملة مبطلات الصلوة كما زعمه انتهى **واقول** قد اجاب المص قدس سره في كتاب الكشف عن الاستدلال
عليه بما روى ابو هريرة بمنع صحة السند مستندا لما يأتي من ان ابا هريرة اتفق مع عمر بن الخطاب واقعة شهد فيها عليه بانه
عدو الله وعدو المسلمين وحكم عليه بالخيانة واوجب عليه عشرة الف دينار الزمه بها بعد ولايته البحرين فاذا
كانت هذه حالة كيف يركن اليه ويوثق بروايته ونقل عن ابي حنيفة انه لم يعمل برواية ابي هريرة انتهى اقول
قد ذكر تفصيل الواقعة ياقوت الحموي في معجم البلدان وغيره ونقل عدم عمل ابي حنيفة برواية ابي هريرة
ابو المعالي الجويني الشافعي المشتهر بامام الحرمين في رسالته المعمولة لبيان احقية مذهب الشافعي وابطال مذهب ابي حنيفة واما ما
ذكره الناصب من الترديد الثلاثي فمردود بان المراد من كلام الادميين ما ليس بقرآن ولا دعاء ولا تسبيح ولا ذكر
لقوله صلى الله عليه وآله ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن وآمين
ليس بشيء منها اما عدم كونه قرآنا فظاهر واما عدم كونه دعاء فلانه اسم للدعاء والدعاء هو استجب كما صرح به القاضي البيضاوي
في تفسيره وغيره في غيره والفرق بين الاسم والمسمى ظاهر ولا يستلزم الاذن في احدهما الاذن في الاخر وايضا التامين
يستدعي سبق الدعاء وهو لا يتحقق الا مع القصد فعلى تقدير عدم القصد اليه يكون التامين لغوا وايضا لو كان التلفظ
بها بما بينا لما جاز الا من قصد الدعاء ولكن ذلك ليس شرطا بالاجماع اما عندنا فلانه مبطل مطلقا واما عندهم فلانه مستحب
مطلقا وايضا ذهب بعض الجمهور الى ان آمين اسم من اسماء الله تعالى فكيف يتحقق الدعاء فيه **قال** المصنف رفع
الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى وجوب القراءة في الركعتين الاخيرتين او التسبيح الماثور وهو سبحان الله والحمد لله
ولا اله الا الله والله اكبر ولم يوجب ابو حنيفة القراءة ولا التسبيح بل جوز السكوت فيهما وفي ثالثة المغرب وهو مخالف
لفعل النبي صلى الله عليه وآله فانه قراءة في الاخيرتين الحمد وحدها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق
ان مذهب الشافعي وجوب قراءة فاتحة الكتاب في كل ركعة ودليله السنة المشهورة وهو ما روى البخاري ومسلم
والنسائي في صحاحهم عن ابي قتادة ان النبي صلى الله عليه وآله كان يقرأ في الظهر في الاوليين بام الكتاب وسورتين
وفي الركعتين الاخيرتين بام الكتاب ويسمعنا الآية احيانا الحديث وايضا قوله صلى الله عليه وآله لا صلوة لمن لم يقرأ
فاتحة الكتاب اما ان يدل قراءتها في الصلوة في ركعة من الركعات فهذا خلاف الاجماع لانه لم يقل احد باجزاء قراءتها
في ركعة فقط واما ان يدل قراءتها في كل الركعات فهو المطلوب واما ان يخص قراءتها بالاوليين فهذا تخصيص بلا
مخصص فتعين وجوب قراءتها في كل الركعات كما هو مذهب الشافعي فبطل مذهب من ذهب الى الاكتفاء بالتسبيح فيهما
من مخترعاته ولم يرد به خبر مع انه ناقض قوله حيث جوز التسبيح ثم ذكر مخالفة ابي حنيفة لفعل النبي صلى الله عليه وآله

ان النبي صلى الله عليه وآله كان يقرأ في الاخيرتين بالحمد فيلزمه في جواز التسبيح مخالفة النبي صلى الله عليه وآله
ومذهب ابي حنيفة انه يقرأ في الاخيرتين بالفاتحة فقط وهذا افضل وان سبح او سكت جاز فهو يرى قراءة البر في الاخيرتين
من المندوبات فلا مخالفة لفعله انتهى **واقول** ان المصنف قدس سره لم يتكلم هيهنا على مذهب الشافعي بشيء فلا يتوجه التطويل
بذكر مذهبه والاحتجاج عليه وقد ارتكب ذلك في اكثر المسائل واما ما ذكره من ان تخصيص قراءة الفاتحة بالاوليين
تخصيص بلا مخصص فمردود بان المخصص في ذلك روايات اهل البيت عليهم السلام لكن اكثر يحمل مخالفة فعل النبي صلى الله عليه
وآله المعلوم من رواية ابي قتادة حجة على ابي حنيفة دون مخالفة احد الامرين من الفاتحة والتسبيح لان جواز التسبيح في الاخيرتين
انما علم من روايات اهل البيت عليهم السلام كما اشرنا اليه وتلك الروايات مما لا يصير حجة على ابي حنيفة واضرابهم بحسب اعتقادهم
على انه لا دلالة لرواية ابي قتاده على وجوب قراءة ام الكتاب في الاخيرتين ايضا ولعل من فهم منها انما فهمه من قوله
ويسمعنا الآية احيانا وانت خبير بانه لا يدل على قراءته صلى الله عليه وآله ام القرآن في جميع الاحيان فلا يدل على تعين قراءة ام
القرآن على الاطلاق واما ما توهمه الناصب من مناقضة المصنف نفسه حيث جوز مخالفة فعل النبي صلى الله عليه وآله في
تجويز التسبيح فمدفوع بما مر من ان احاديث اهل البيت عليهم السلام احاديث جدهم صلى الله عليه وآله فلا يلزم المخالفة بل يفهم منها
ان فعل النبي صلى الله عليه وآله كان احد الامرين من الاتيان بالفاتحة والتسبيح واما ما ذكره من ان ابا حنيفة يقرأ في الاخيرتين
بالفاتحة فقط فان اراد به انه يوجب القراءة في الاخيرتين فكذب كما يدل عليه تتمة كلام الناصب ايضا وان اراد انه يحكم
بها استحبابا فمسلم لكنه لا يدفع المخالفة لان النبي اتى باحد الامرين وجوبا ولم ينقل عن النبي صلى الله عليه وآله ما ذهب اليه ابو
حنيفة من جواز الاكتفاء بالسكوت فلو سكت الناصب عن ايراد هذه المموهات لكان خيرا له فكل ميسر لما خلق له **قال**
المصنف رفع الله درجته **يب** ذهبت الامامية الى وجوب القراءة بالعربية وقال ابو حنيفة يجوز ان يقرأ بعض آية من اي موضع
شاء من القرآن بالعربية وغيرها باي لغة شاء وقد خالف بذلك قوله تعالى بلسان عربي مبين انا انزلناه قرآنا عربيا فالقارئ
بغيرها لا يكون قارئا بالقرآن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي وجوب القراءة بالعربي ولا يجوز
الترجمة كما ذكرنا في الفاتحة وعند ابي حنيفة يجوز الترجمة للعاجز لدفع الحرج ولا مخالفة لقوله تعالى بلسان عربي فانه لا شك
في ان القارئ بالترجمة لا يقرأ القرآن ولكن يقرأ ما يدل على القرآن وهو اقرب من سائر الاذكار فلا استبعاد عليه فيما ذكره **واقول**
تشنيع المصنف قدس سره على ابي حنيفة انما هو لاطلاقه في جواز الترجمة وعدم تقييده الجواز بحالة العجز فان جواز الترجمة
عند العجز عن العربية موضع وفاق وهذا الناصب لما رأى عليه الخلاف عجز عن دفع الفساد احتال بادخال قيد العجز
في مذهب ابي حنيفة لسالف له الاصلاح وما ادخله الا الفساد وقد قال في الينابيع وشرحها ان الركن عند ابي حنيفة قراءة آية
او اية او ما بها سواء احسن العربية ام لا ذكره في الوافي وفي الهداية عنده مطلقا لا عنده صاحبيه الا عند العجز انتهى وقال ابو محمد بن حزم
في كتاب المحلى من قرأ ام القرآن او شيئا منها او شيئا من القرآن في صلوته مترجما بغير العربية او بالفاظ عربية غير الالفاظ التي
انزل الله تعالى عامدا لذلك او قدم كلمة او اخرها عامدا لذلك بطلت صلوته وهو فاسق لان الله تعالى قال قرآنا عربيا غير ذي
عوج وغير العربي ليس عربيا فليس قرآنا واحالة عربية القرآن تحريف لكلام الله تعالى وقد ذم عز وجل قوما فعلوا ذلك فقال
يحرفون الكلم عن مواضعه وقال ابو حنيفة تجزيه صلوته واحتج من قلده بقوله تعالى وانه لفي زبر الاولين قال ابو محمد لا حجة له في

هذا لان القرآن المنزل علينا على لسان نبينا عليه السلم لم ينزل على الاولين وانما في زبر الاولين ذكره والاقرار به
فقط ولو انزل على غيره عليه السلم لكان آية له ولا فضيلة له وهذا لا يقوله مسلم ومن كان لا يحسن العربية فعليه كما قال
بلغته لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولم يجعل الله بدل القرآن ولا شيئا من القرآن شرعا على من الذي فرض
عليه ان يقرأه غير الذي افترض عليه كما ذكرنا فيكون مفتريا على الله تعالى انتهى قال المصنف رفع الله درجته ع ذهبت
الامامية الى وجوب الطمأنينة في الركوع والانحناء بحيث يصل يداه الى ركبتيه وقال ابو حنيفة لا يجب الانحناء بل لو انحط
بل اقل ما يقع عليه اسم الانحناء ولا يجب الطمأنينة وقد خالف فيه ذلك النبي صلى الله عليه وآله فانه ركع واطمأن كما قلناه
وقال صلوا كما رأيتموني اصلي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اقل الركوع ان ينحني بحيث ينال راحه
اخذتا ركبتيه ويشترط ان يطمئن فيه بحيث ينفصل هويه عن ارتفاعه ولو بلحظة والدليل عليه السنة المشهورة وهي ما
رواه مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال لا يجزي صلوة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع
والسجود فعلم ان حقيقة الركوع لا يتحقق بدون حصول اليد الى الركبة فهذا حقيقة الركوع شرعا لا الانحناء مطلقا وعند
ابي حنيفة ان المصلي يكبر ويركع خافضا رأسه ويعتمد بيديه على ركبتيه مفرجا اصابعه باسطا ظهره غير رافع ولا منكس راسه ويحمل
الاطمينان وايصال اليدين الى الركبتين من السنن لا من الاركان فلا مخالفة لفعل النبي صلى الله عليه وآله لان صلوة النبي صلى الله
عليه وآله التي امر الامة بمتابعتها كانت مشتملة على الفرايض والمندوبات انتهى واقول يتوجه عليه ان فعل النبي صلى الله عليه و
اذا لم يعلم جهته يحمل عند ابي حنيفة على الاباحة كما صرح به اصحابه في اصولهم فمن اين جاء الحكم بالسنة والاستحباب وايضا يدل على
الوجوب ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال انا قول النبي صلى الله عليه ثم اركع حتى تطمئن راكعا متفق عليه وروى
ابو قتادة ان النبي صلى الله عليه وآله قال اسوء الناس سرقة الذي يسرق من صلوته قيل وكيف يسرق من صلوته قال لا يتم
ركوعها ولا سجودها فقال لا تجزي صلوة لا يقيم الرجل صلبه فيها في الركوع والسجود انتهى وقد روى ابن حزم باسناده الى
رفاعة بن رافع عن رسول الله صلى الله عليه وآله حديثا طويلا من جملته صلى الله عليه وآله لا يتم صلوة احدكم حتى يسبغ الوضوء
كما امره الله تعالى ويغسل وجهه ويديه الى المرفقين ويمسح براسه ورجليه الى الكعبين ثم يكبر الله ويحمده ويمجده ويقرأ من
القرآن ما اذن الله له فيه وتيسر ثم يكبر ويركع فيضع كفيه على ركبتيه حتى تطمئن مفاصله ويسترخي ثم يقول سمع الله لمن حمده
ويستوي قائما حتى ياخذ كل عظم ماخذه ويقيم صلبه ثم يكبر فيسجد ويمكن جبهته من الارض حتى يطمئن مفاصله ويسترخي
ثم يكبر فيرفع راسه ويستوي قاعدا على مقعدته ويقيم صلبه فوصف الصلوة هكذا حتى فرغ ثم قال لا يتم صلوة احدكم
حتى يفعل ذلك قال ابن حزم التحميد المذكور هو ام القرآن وقد خالف ابو حنيفة اكثر هذا الحديث حيث جوز الصلوة
بغير ام القرآن وبغير ان يقيم صلبه في ركوعه وسجوده وبلا طمأنينة ومن العظايم التي نعوذ بالله منها ان يقول رسول الله
صلى الله عليه وآله لا يتم صلوة احدكم حتى يفعل كذا وكذا وافعلوا كذا وكذا فيقول قائل بعد ان سمع هذه الاخبار ان الصلوة
يتم بدون ذلك تقليدا لمن اخطأ ومن لم يبلغه الخبر او بلغه فتأول غير قاصد لمخالفة رسول الله صلى الله عليه وآله وكان
من الباطل والتلعب بالسنن ان ينص رسول الله صلى الله عليه وآله على امور فيذكر ان الصلوة لا تتم الا بها فيقول قائل
عند نفسه بعض هذه الامور هو كذلك وبعضها ليس كذلك واما ما ذكره من ان صلوة النبي التي امر الامة بمتابعتها مشتملة



على الفرايض والمندوبات فنقول في جوابه ان مراد المصنف اثبات ان النبي صلى الله عليه وآله بالطمأنينة في الصلوة البيانية التي
كانت مقصورة على بيان الواجبات دون المشتملة على الواجبات والسنن ولو سلم فنقول الاصل في كل ما امر به صلى الله عليه وآله
من افعال الصلوة الواجبة ان يكون محكوما عليه بالوجوب الى ان يدل الدليل المنفصل على استحبابه فحكم ابي حنيفة باستحباب
الطمأنينة يكون مخالفا للاصل بلا دليل قال المصنف رفع الله درجته يد ذهبت الامامية الى وجوب الذكر في الركوع والسجود وقال
ابو حنيفة ومالك والشافعي لا يجب حتى قال مالك لا اعرف الذكر في السجود وقد خالفوا في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله وقوله
فانه فعل وقال لما نزل فسبح باسم ربك العظيم اجعلوها في ركوعكم ولما نزل سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يسن ان يقول في الركوع سبحان ربي العظيم ثلثا ولو زاد وبحمده فحسن ودليله
السنة المشهورة ودليله ما روى مسلم والترمذي عن عقبة بن عامر قال لما نزلت فسبح باسم ربك العظيم قال اجعلوها في ركوعكم فلما
نزلت سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم وروى مسلم والنسائي والترمذي عن حذيفة انه صلى مع النبي صلى الله عليه وآله فكان
يقول في ركوعه سبحان ربي العظيم وفي سجوده سبحان ربي الاعلى الحديث هذا دليل على انه صلى الله عليه وآله كان يسبح بالتعظيم في
الركوع ويذكر العلو في السجود واما عدم وجوبهما في الركوع والسجود لورود غيرهما في ركوعه وسجوده ولو كان واجبا لم يعدل عنهما
والعدول عنهما يدل على الاستحباب لان الواجب لا يجوز العدول عنه وتركه ودليل ورود غيرهما في الركوع والسجود ما روى البخاري
ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عائشة انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه يقول في ركوعه وسجوده سبوح قدوس رب الملائكة والروح
وروى مسلم والنسائي عن ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول في سجوده اللهم اغفر لي ذنبي كله دقه وجله واوله
وآخره وعلانيته وسره وليس فيه تسبيح ولا ذكر التعظيم فلا يكون التسبيح واجبا في الركوع والسجود ولان ركن الصلوة هو السجود و
الركوع وهما وضع الجبهة والانحناء الخاص والذكر غير داخل في حقيقتهما فلا يجب شيء منه فيهما وفعل النبي صلى الله عليه وآله محمول
على الندب كما ذكرنا انتهى واقول قد ذكرنا في احتجاج الناصب برواية صحاحهم السقيمة سيما رواية عائشة وابي هريرة المتصفين
بالفسق والكذب عند الفريقين ولا ادري ان ابا حنيفة كيف عمل ههنا برواية ابي هريرة مع ما سبق النقل عن ابي المعالي الجويني من انه
لم يعمل قط برواية ابي هريرة ولو اغمضنا عن ذلك نقول لا يجيء من الحديثين اللذين استدل بهما على عدم الوجوب ولا دلالة
الذكر الواجب والعدول الى الذكر المذكور في الحديثين لجواز ان يكون الذكر المذكور فيهما زيادة على الواجب الذي ورد بها
في الاحاديث الاخر فلا يدل على عدم الوجوب واما ما ذكره من ان ركن الصلوة هو السجود والركوع الى آخره ففيه ان واجب الصلوة
لا ينحصر في الركن حتى لو لم يكن شيء من افعال الصلوة ركنا يلزم ان لا يكون واجبا مطلقا وهذا ظاهر على العوام فضلا عن فحول
الاسلام واما ما ذكره من ان فعل النبي محمول على الندب فمردود بان الفعل الذي وقع بيانا للواجب محمول على الوجوب
كما تقرر في الاصول وقد نقلنا الاعتراف به عن شارح المنهاج في مسئلة تكبيرة الاحرام فتذكر قال المصنف رفع الله درجته
يه ذهبت الامامية الى انه يجب رفع الراس من الركوع والطمأنينة في الانتصاب وقال ابو حنيفة لا يجب فيهما وقد خالف فيه
فعل النبي صلى الله عليه وآله فانه فعله انتهى واقول ولا يخفى ان الناصب اسقط هذا الفصل من البين ولعله سقط من نسخته و
غاية امره لو ذكره وتعرض له ان يتعرض له بمثل ما تعرض لغيره قال المصنف رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى وجوب وضع
الجبهة على الارض في السجود وقال ابو حنيفة ان شاء وضع جبهته وان شاء وضع انفه وقد خالف فيه قول النبي صلى الله عليه وآله

امران يسجد على سبع بدنيه وركبتيه واطراف اصابعه وجبهته انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه يجب ان يضع المصلي من الجبهة ما يقع عليه الاسم للحديث ومذهب ابي حنيفة انه ان سجد على كور عمامته او فاضل ثوبه او شيء بعد
محمله يستقر جبهته جاز وان لم يستقر لا وكذا لو سجد على الرخام على ظهر من قطع صلوته لان تحصيلها فعند ابي حنيفة يحصل
السجود باستقرار الراس على اي شيء يكون والمدار على الاستقرار ويحمل وضع الجبهة على الندب والكمال انتهى واقول لا يخفى ان
ما قدمناه من حديث رفاعة بن رافع نص في وجوب وضع الوجه وما رواه ابن حبان في صحيحه عن ابن عمر في حديث طويل في
السايل واذا سجدت فمكن جبهتك من الارض ولا تنقر نقرا وما في ابي داود قريب منه نص صريح على وجوب وضع الجبهة
على الارض ولا يصدق الوجه باطلاقه ولا الجبهة على مجرد الانف وكذا لا يصدق الارض على كور العمامة ونحوه وحمل الامر
بوضع الجبهة على الندب مخالف لما ذهب اليه المحققون من ارباب الاصول سيما وقد وقع في حديث رفاعة الحكم بعدم تمام الصلوة
بفقد الوصف الذي بينه عليه السلام كما مر ومن لطايف ابن حزم انه قال من جاز السجود على كور العمامة سالناه اهل عمامته غلظ
كورها اصبع ثم اصبعان الى ان يبلغه الى ذراعين او ثلثة او اكثر فيحوج الى ما يقول بالحد ثم يحطه من الاصبع الى الحد
من عمامة قريب وكلفناه الفرق ولا سبيل اليه ثم روى باسناده عن محمد بن سيرين انه كره السجود على كور العمامة وعن
نافع عن ابن عمر انه كان يكره ان يسجد على كور عمامته حتى يكشفها وعن ايوب عن ابن سيرين اصابتني شجة في جبهتي فعصبت
عليها وسالت ابا عبيدة السلماني اسجد عليها قال انزع العصاب انتهى قال المصنف رفع الله درجته كب ذهبت الامامية الى وجوب
وضع اليدين والركبتين وابهامي القدمين في السجود على الارض وقال ابو حنيفة والشافعي انه يستحب وقد خالفوا في ذلك
فعل النبي صلى الله عليه وآله وقد سبق وقال ايضا اذا سجد العبد سجد معه سبعة وجهه وكفاه وركبتاه وقدماه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول المشهور من مذهب الشافعي انه لا يجب وضع اليدين والركبتين والقدمين ويستحب وذهب
النووي الى الوجوب لما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله امرت
ان اسجد على سبعة اعظم على الجبهة واليدين والركبتين واطراف القدمين الحديث ومن لا يقول بالوجوب يحمل الحديث
على الندب والكمال ويقول اصل السجود وضع الجبهة على الارض او ما يقوم مقامه من الانف حتى يستقر الراس في الارض و
الحديث يدل على انه صلى الله عليه وآله كان مامورا بهذا وليس كل شيء يكون الرسول صلى الله عليه وآله مامورا به يكون الامة مامورين
به لانه كان مامورا بالتهجد والامة كانوا غير مامورين به فصيغة امرت لا يدل بصريحه على الامر العام كما حقق في الاصول
واصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة او ما يقوم مقامه على الارض فيحمل على الاصل ويحمل الحديث على الندب والكمال ولا عدول عن
النقل انتهى واقول حمل الاوامر الواردة في الكتاب والسنة على الندب غير جائز الا ببرهان آخر من النقل لان معنى الندب
ان شئت ولا يت شعري ما الفرق بين قول القايل واوهم من قال له الذي اتاكم وقد قال الشافعيون انه فرض وبين الامر
هذا الحديث الذي حملوه على الندب وكذلك قوله تعالى مقام ابراهيم ومن دخله كان آمنا فانه مع كونه امرا قال الحنفيون
هذا فرض ولا يقام بكذا وقالوا ههنا هو ندب تحكما بلا حجة وبرهان قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين واما ما ذكره
من ان صيغة امرت لا يدل بصريحه على الامر العام الخ فنقول انه وان لم يدل على ذلك بصريحه لكن الظاهر منه شمول الوجوب
ولو على سبيل التاسي والحمل على كون ذلك من خصايص النبي صلى الله عليه وآله مع اهتمام الفقهاء في احصائها وضبطها في

الفقه



الفقه وغيرها واما ما ذكره من ان اصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة او ما يقوم مقامه على الارض فقد سبق ما فيه
ان اصله سجود وضع الجبهة والتعميم عنده عن وضع ما يقوم مقامه من موضوعات الناصب واسلافه قال المصنف رفع الله درجته
ع ذهبت الامامية الى منع السجود على بعضه وقال ابو حنيفة يجوز ان يسجد على كفه وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله
عليه وآله وقوله وهو لا يتم صلوة احدكم الى ان قال ثم يسجد فيمكن جبهته من الارض حتى ترجع مفاصله انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي عدم جواز السجود على بعضه ووجوب وضع الجبهة على الارض للحديث وحمله ابو حنيفة على الكمال
لان الاتمام يدل عليه كما ذكرنا فلا مخالفة للنص انتهى واقول لا يخفى ان الاتمام يدل على نقصان ما دونه فيحمل كما له على الكمال
بمعنى الزايد على اصل الفعل المجزي تدبر قال المصنف رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى وجوب الطمانينة في السجود والاعتدال
منه والطمانينة فيه وقال ابو حنيفة لا يجب الطمانينة في السجود ولا يجب رفع الراس بل يقدر ما يدخل السيف بين جبهته والارض و
في رواية لا يجب الرفع مطلقا بل لو حفر تحت جبهته حفيرة فحط جبهته اليها احتسب عن السجود الثاني وان لم يرفع راسه وقد
خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله وقوله لمن علمه الصلوة ثم ارفع راسك حتى تطمئن جالسا انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي وجوب الطمانينة في السجود والاعتدال منه والطمانينة فيه بالغ في وجوبه حتى جعلها ركنا في الركوع والسجود
والاعتدال وحمل ابو حنيفة الحديث على الندب والكمال وعمل بالاصل في الركوع والسجود فلا مخالفة للنص انتهى واقول قد مر ان
هذا الحمل تحمل وتحامل على الشرع والقول به يكمل نقصان وفي الاصل الذي عمل به خطا فيلزمه مخالفة النص بلا اصل
يعتد به كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى استحباب الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الاولى و
الثالثة ومنع ابو حنيفة من استحبابها وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله وروى ابو قلابة قال جاءنا مالك بن الحويرث
فصلى في مسجدنا فقال والله اني لاصلي وما اريد الصلوة لكن اريد ان اريكم كيف رايت رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي قال
وكان مالك اذا رفع راسه من السجدة الاخيرة في الركعة الاولى استوى قاعدا ثم قام واعتمد على الارض انتهى وقال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي استحباب جلسة الاستراحة وهي الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الاولى والثالثة وذهب ابو حنيفة
الى عدم استحبابها لانها ليست من هيئات الصلوة والحديث غير ثابت عنده انتهى واقول قد مر ان عدم ثبات ابي حنيفة لا يعتبر
عند الخصم وان عدم اثبات ما لا يحصى من الاحاديث يدل على عدم تتبعه في الحديث والفقه وكونه ذا جهل ونقصان قال
المصنف رفع الله درجته كا ذهبت الامامية الى وجوب التشهد الاول والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله خلافا للشافعي وابي حنيفة
وقد خالفا في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان التشهد الاول والقعود
له سنتان والتورك في التشهد لغير المسبوق والساهي سنون وهو من الابعاض عنده ويلزم من تركه سجود السهو والدليل على
ان تركه سهوا يجبر بالسجود وما يجبر بالسجود فليس بواجب اما دليل ان تركه يجبر بالسجود فما ذكره البخاري في صحيحه في باب من لم
ير التشهد الاول واجبا لان النبي صلى الله عليه وآله قام من الركعتين ولم يرجع عن عبد الله بن بحينة ان رسول الله صلى الله عليه وآله
صلى بهم الظهر فقام في الركعتين الاوليين لم يجلس فقام الناس معه حتى اذا قضى الصلوة وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس فسجد
سجدتين قبل ان يسلم ثم سلم هذا دليل كونه سنة واذا كان التشهد الذي لا يعقبه السلام سنة فكذا يكون من اذكاره يكون
سنة والصلوة على النبي وآله من اذكاره فيكون سنة وما ذكر انهم خالفوا فعل النبي صلى الله عليه وآله فان جهلهم فعل النبي صلى الله عليه

وآله

انتهى واقول يتوجه عليه ما ذكره المص في الشرح وحاصله ان الترك الى بدل لا يدل على عدم الوجوب وانما كان يدل على
عدم الوجوب لو سقط لا الى بدل ويجوز ان يكون البدل سجدة السهو فكان ذلك بدلا وجبرا كجبرانات الحج بخلاف السنن
ان قيل قد قال الشافعي ان سجود السهو لا يكون الا فيه لا اما بعد اجيب بما ذكرنا من جبرانات الحج فانهم مجمعون على ان الهدي
والصيام يكونان جبرا لما نقص من الحج وهما بعد الخروج عنه وبان عتق الرقبة او الصدقة او صيام شهرين جبر لنقص صوم
المتهم في نهار رمضان وهو لا يجوز الا بعده على ان ههنا احاديث رواها المص في الشرح عن البيهقي دالة على الوجوب منها
ما روي عن ابن عباس رض ان النبي صلى الله عليه وآله امرنا بالتشهدين والامر للوجوب ومنها عن ابن مسعود قال علمني رسول الله
صلى الله عليه وآله التشهد في وسط الصلوة وآخرها واما ما ذكره من ان المص جهل فعل النبي صلى الله عليه وآله في ذلك فانما نا
من جهله ونسيانه لمذهب امامه الذي قد اعترف به قبيل ذلك من ان التشهد الاول سنة وليس المراد بالسنة الا ما عمله
النبي صلى الله عليه وآله لا على وجه الوجوب واذ قد ثبت بهذا فعل النبي صلى الله عليه وآله لذلك فكيف يكون المص جاهلا به
نعم النزاع في انه فعل ذلك واجبا او لا وقد بينا الوجوب بحمد الله تعالى قال المص رفع الله درجته كب ذهبت الامامية الى وجوب
التشهد الاخير والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله والجلوس فيه مطلقا بقدره وقال مالك لا يجبان وقال ابو حنيفة يجب
الجلوس دون التشهد وقد خالفا فعل النبي وقوله قال ابن مسعود اخذ رسول الله صلى الله عليه وآله بيدي وعلمني التشهد
وقال اذا قلت هذا فقد قضيت صلوتك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التشهد الاخير والصلوة
على النبي صلى الله عليه وآله والجلوس فيه واجب من الاركان لما روي عن عبد الله بن مسعود انه قال كنا نقول قبل ان يفرض علينا
التشهد مع رسول الله صلى الله عليه وآله السلام على الله قبل عباده السلام على جبرئيل وميكائيل السلام على فلان فقال النبي صلى الله
عليه وآله لا تقولوا السلام على الله فان الله هو السلام ولكن قولوا التحيات لله الى آخره رواه الدارقطني والبيهقي وقالا
صحيح وقال العلماء الدلالة منه من وجهين احدهما قوله قبل ان يفرض علينا دل على انه فرض والثاني الامر به ومذهب ابي حنيفة
ان القعود الاخير قدر التشهد فرض والتشهد عنده واجب لانه لم يثبت بالدلائل القطعية لثبوته بخبر الآحاد وان
صح ما رواه عن مالك فلعدم صحة الحديث عنده فلا مخالفة للسنة انتهى واقول يتوجه عليه ان مذهب ابي حنيفة على ما
نسب المص الى مخالفة فعل النبي صلى الله عليه وآله وقوله ونقله الرافعي الشافعي في العزيز بقوله القعود والتشهد الاخير
فيه واجبان خلافا لابي حنيفة حيث قال القعود بقدر التشهد واجب ولا يجب قراءة التشهد فيه ولمالك حيث قال
لا يجب لا هذا ولا ذاك انتهى ولعل الناصب نظر في شرح الوقاية وغيره من كتب الحنفية فرأى المذكور فيه وجوب
التشهد فزعم انه مذهب ابي حنيفة بل ربما يكون المذكور فيها ما تقرر عليه فتواهم من اقوال اصحابه وايضا افتراض القعود
بقدر التشهد انما هو لاجل التشهد وهو من المستبعد شرعا وعقلا ان لا يتم التشهد الا فيه فرضا والتشهد لا يكون
فرضا بل يكون واجبا او مستحبا والعجب من ذلك ما نقله ابن حزم عن بعض متقدميهم من انه قال الجلوس في الصلوة ليس فرضا
ثم رده بان النبي صلى الله عليه وآله امر بالتشهد في القعود في الصلوة فصار التشهد فرضا وصار القعود الذي لا يكون
التشهد الا فيه فرضا اذ لا يجوز ان يكون غير فرض ما لا يتم الفرض الا فيه او به انتهى فتامل فيه واما قول الناصب وان
صح ما رواه عن مالك الخ فتشكيك بارد لان صحته قطعية وقد قطع به شارح الينابيع حيث قال ومذهب مالك



ان التشهد مطلوب انتهى واما قوله ههنا وكذا في كثير من الاحاديث الصحيحة عندهم التي يستدل بها المص
في المسائل الآتية ان هذا الحديث لم يثبت عند مالك وابي حنيفة او لم يصح عنده فمجرد تمويه وتدليس لانه ان لم يصح
تلك الاحاديث مع حكم النقاد منهم بصحتها فيتوجه القدح على صحاحهم وان صح فلا معنى للقول بعدم تجويزها اذ يلزم
نقص من تتبع الفقهية الذي لم يطلع عليها او قصر نظره ان حكم بضعف ما ثبت صحته عند آخرين من آخرهم ولم يبين
وجه ضعفه فاحفظ هذا فانه الجواب عما سياتي من هذا القبيل والله الهادي الى سواء السبيل قال المص رفع الله درجته
كج ذهبت الامامية الى ان الخروج من الصلوة يحصل اما بكمال الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله او التسليم لا غير وقال
ابو حنيفة يخرج بالتسليم او بالكلام او بخروج الريح وما اقبح المذهب المؤدي الى الخروج من الصلوة بالريح لكن مثل الصلوة
التي شرعها يصلح الخروج منها بمثل هذا الامر فانه ذهب الى جواز ان يصلي الانسان في الدار المغصوبة على جلد كلب لا بل جلد
كلب وبيده قطعة من لحم كلب لانه يقبل الذكوة عنده ثم يتوضأ بنبيذ التمر المغصوب فيغسل رجليه اولا ثم ينتهي الى غسل
الوجه بعكس ما ورد به القرآن ثم يقوم وعليه نجاسة ثم يكبر بالفارسية ثم يقرأ بالفارسية مدهامتان لا غير ثم يطاطئ
يسيرا جدا غير ذكر ولا طمأنينة ثم يهوي الى السجود من غير رفع بمعنى ينزل جبهته او انفه فيها من غير ذكر ولا
طمأنينة ولا يرفع منهما ثم ينهض الى الثانية فيفعل مثل ذلك ثم يقعد من غير تشهد بقدره ثم يخرج بريح فهل يحل لمسلم
يؤمن بالله واليوم الآخر ان يقبل هذه الصلوة وكونها مأمورا بها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
الخروج من الصلوة لا يصح الا بالتسليم واقله السلام عليكم او سلام عليكم او عليكم السلام للسنة المشهورة وهو ما روي
في الصحاح انه صلى الله عليه وآله قال مفتاحها التكبير وتحليلها التسليم فكما ان التكبير ركن من الاركان فكذا السلام للحديث
ومذهبه ان كمال الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله شرط في الخروج من الصلوة فكانه لا يجعل الخروج من الصلوة موقوفا
بفعل تشهد ... لان الصلوة على النبي صلعم من جملة التشهد فجعلها علامة للخروج او فصلا ... على الخروج
باطل ومذهب ابي حنيفة ان فرض الصلوة الخروج بصنع بدل على الخروج لان الخروج ليس من العبادات فبأي صنع وقع فلا باس
ثم نصيف ارباب الخبث والفكاهة باخراج الريح وهذا من الاستهزاء بعلماء الاسلام ... وعيد قوله صلى الله عليه
وآله من اهان عالما فقد اهانني ثم ان كل ما ذكره من صلوة الحنفية فقد ذكرنا وجهه ودليله والاستهزاء صفة الجهال
انتهى واقول ليس الوصف بالحدث الا من مخترعات ابي حنيفة نفسه كما ذكره شيخ الاسلام التفتازاني في هذا المقام من
حاشية شرح الوقاية حيث قال قال ابو حنيفة الخروج عن الصلوة بفعل المصلي فرض وذلك بان سوى صلوة صلوة
فرضا او نفلا او يضحك قهقهة او يحدث عمدا او يتكلم او يذهب او يسلم وقالا ليس بفرض وعن بعضهم ان المعصية
لا يكون فرضا فلا يكون شيء من هذه الاشياء فرضا فلزم على قول الناصب ان يكون ابو حنيفة في هذه المسئلة اشد قبحا
قال الانصاري الشافعي في شرح الينابيع قال ابو حنيفة اذا قعد في آخر الصلوة قدر التشهد ثم خرج منها بما ينافيها
من سلام او كلام او حدث او قيام او دخل في غير ذلك اجزاه انتهى وقد وقع في هذا عن ابي المعالي الجويني امام الشافعية في
رسالته المعمولة لبيان احقية مذهب الشافعي بالتفحيش منه التكلم حيث قال العبد ... ابي حنيفة في ابواب
الطهارة وحمل الصلوة ... الشافعي الاصل الذي عليه بناء الصلوة من الاعمال الى الخضوع والخشوع قال المعتنى المطلوب

الصلوة والخشوع واستكانة النفس ومجاهدة القلب بالموعظة الحسنة والحكمة البالغة والفكر في معاني القرآن والابتهال الى الله سبحانه وابو حنيفة لا يلزم الاصل بمخالفته حتى طرح اركانا وشرايط حتى رجع حاصل الصلوة الى نقرات كنقرات الديك والاعراض الى صلوة على كل عامي جاهل عن كل الشرع من اتباعه فان من توضأ مستنقع نبيذ ولبس جلد كلب مدبوغ واحرم بالصلوة بدلا لصيغة التكبير ترجمة تركيا او هنديا ويقتصر في قراءة القرآن على ترجمة قوله مدهامتان ثم يترك الركوع وينقر نقرتين لا قعود بينهما ولا يقرأ التشهد ثم يحدث عمدا في آخر صلوته بدل التسليم ولو انفلت منه بان سبقه الحدث يعيد الوضوء في اثناء صلوته ويحدث بعده فان لم يكن قاصدا في حدثه الاول لم يتحلل عن صلوته على الصحيح الذي ينبغي ان يقطع به كل ذي دين ان مثل هذه الصلوة لم يبعث الله بها نبيا ولا بعث محمد حبيبه المصطفى صلوات الله وسلامه عليه لدعاء الناس اليه وهو قطب الاسلام وعماد الدين وقد زعم ان هذا القدر اقل الواجب وهي الصلوة التي بعث بها النبي عليه الصلوة والسلام وما عداها اداب وسنن ويحكى ان السلطان يمين الدولة وامين الملة ابا القاسم محمود بن سبكتكين كان على مذهب ابي حنيفة وكان مولعا بعلم الحديث وكانوا يسمعون الحديث من الشيوخ بين يديه وهو يسمع وكان يستفسر الاحاديث فوجد الاحاديث اكثرها موافقا لمذهب الشافعي فوقع في خلده حكة فجمع الفقهاء من الفريقين في مرو والتمس منهم الكلام في ترجيح احد المذهبين على الآخر فوقع الاتفاق على ان يصلوا بين يديه ركعتين على مذهب الشافعي وعلى مذهب ابي حنيفة لينظر فيه السلطان ويتفكر فيه ويختار ما هو احسن فصلى القفال المروزي من اصحاب الشافعي بطهارة مسبغة وشرايط معتبرة من الطهارة والستر واستقبال القبلة واتى بالاركان والهيآت والسنن والاداب والفرايض على وجه الكمال والتمام وكان صلوة لا يجوز الشافعي دونها ثم صلى ركعتين على ما جوزه ابو حنيفة فلبس جلد كلب مدبوغ ولطخ ربعه بالنجاسة وتوضأ بنبيذ التمر وكان في صميم الصيف بالمفازة فاجتمع عليه الذباب والبعوض وكان وضوءه معكوسا منكسا ثم استقبل القبلة واحرم بالصلوة من غير نية واتى بالتكبير بالفارسية ثم قرأ آية بالفارسية دو برك سبز ثم نقر نقرتين كنقرات الديك من غير فصل ومن غير ركوع ثم تشهد وضرط من غير سلام وقال ايها السلطان هذه صلوة ابي حنيفة فقال السلطان لو لم يكن هذه الصلوة لقتلتك لان مثل هذه الصلوة لا يجوزها ذو دين وانكرت الحنفية ان يكون هذه صلوة ابي حنيفة وامر القفال باحضار كتب الفريقين وامر السلطان نصرانيا كاتبا يقرأ المذهبين جميعا فوجدت الصلوة على مذهب ابي حنيفة على ما حكاه القفال فاعرض السلطان عن مذهب ابي حنيفة وتمسك بمذهب الشافعي ولو عرضت الصلوة التي جوزها ابو حنيفة على العامي لامتنع من قبولها انتهى كلامه وانما اطنبنا بذكر هذه الحكاية المضحكة المستوفقة للعبارة ليعلم اصحاب المذهب ان من كان بيته من الزجاجة لا يرجم الناس بالحجارة **قال** المصنف رفع الله درجته **كر** ذهبت الامامية الى ان تعمد الكلام يبطل الصلوة وان كان لمصلحتها كقوله للامام قد سهوت خلافا لمالك فانه جوزه اذا كان يتعلق بمصلحة الصلوة وقد خالف في ذلك قول النبي صلوتنا هذه لا يصلح فيها كلام الادميين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان ترك الكلام من شروط الصلوة فيبطلها عنهم كثير وكثرت الكلام مع الادميين مناف للصلوة وان صح ما روي عن مالك فيحمل على انه يبطل اذا لم يكن من مصالح الصلوة فما يكون من مصالح الصلوة يجوز للضرورة عنده انتهى **واقول** اظهار التشكيك بقوله ان صح يدل على جهله او تجاهله فان ما ذكره المصنف من مذهب مالك مشهور مذكور في اكثر كتب الشافعية وغيرها ومنها الينابيع والمجموع

ويقوان

٣٣٣ فقد قال فيها ان مذهب مالك على ما في العمدة والارشاد ورواية احمد في رواية عنه في المستوعب لا تبطل الصلوة بالكلام العمد في الصلوة لمصلحة الصلوة كقوله للامام اقعد حين قام في موضع القعود او بالعكس لما روي ان ذا اليدين وغيره تكلموا ولم يحكم بالبطلان واجيب بانه جاز ان يكون صدور ذلك على وجه النسيان او الجهل بالمسئلة والنسيان والجهل عذر هنا واما قوله فيحمل على انه يبطل الخ فمدخول بان مثل هذا انما يقال اذا احتمل المعترض كلام غيره على معنى آخر لكن المصنف انما نقل مذهبه على هذا ثم اعترض عليه فلا يندفع الا باصلاح الحمل المذكور كما لا يخفى واما قوله فما يكون من مصالح الصلوة يجوز للضرورة عنده فمردود بان تجويز الكلام في الضرورة ضرورة ان الضرورات تبيح المحظورات عند الكل وهنا الكلام في مجرد المصالح والروابط ولا ضرورة شرعا في مثل قوله للامام اقعد حين قام في موضع القعود او بالعكس اذ يصح صلوته شرعا في مثل هذه الصورة ~~اقعد حين قام في موضع القعود او بالعكس اذ يصح صلوته شرعا في مثل هذه الكلام~~ اذا تم من غير ما فعله سهو الامام في الباقي من غير حاجة الى التنبيه على خطائه فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته **كر** ذهبت الامامية الى ان من سبقه بول او غايط او ريح في صلوته بطلت وقال مالك وابو حنيفة والشافعي يبني على صلوته وقد خالفوا في ذلك المعقول حيث جمعوا بين الضدين فيها الحدث والصلوة ولو سبقه الحدث فخرج لتجديد الوضوء فقاء الحدث متعمدا قال الشافعي انه يبني وهذا اغرب من الاول انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من سبقه حدث في صلوته عامدا او ساهيا بطلت صلوته هذا هو المذهب الجديد المفتى به وفي القديم يبني لما ورد في الحديث ان النبي صلى الله عليه وآله صلى ركعتين من الظهر ثم قام فقال ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال اصدق ذو اليدين فقالوا بلى فاتم الصلوة وهو هذا دليل الائمة في صحة البناء واما ما ذكر انهم خالفوا المعقول فهو مخالف للمعقول لان الذي يبني ما دام محدثا لا يقال انه مصل فلا جمع بين الحدث والصلوة انتهى **واقول** الحديث الذي استدلوا به على ما في الينابيع هو انه قال عليه السلام من قاء او رعف او امذى فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته وهو مرسل كما في الينابيع ايضا واما ما ذكره الناصب من حديث فهو من اختراعاته فانه قد اضاف على حديث ذي اليدين في بحث عصمة النبي صلى الله عليه وآله من السهو رواية من الجمع بين الصحيحين قد ذكرنا وبالجملة لم يستدل احد قط بحديث ذي اليدين وانما استدلوا باثار ضعيفة وحديثها مرسل والباقي في طريقه اسمعيل بن عياش او عبد الرحمن بن زياد والاول ضعيف والثاني في غاية السقوط صرح بذلك كله ابن حزم في كتاب المحلى ثم قال واما الحنفيون فانهم تناقضوا وقاسوا على ما ذكر في الاخبار المذكورة جميع الاحداث التي لم يذكر فيها ثم لم يقيسوا الاكل على ذلك وهذا تناقض وما جاء قط اثر صحيح ولا سقيم في البناء من الاحداث جملة كالبول والرجيع والريح والمذي وانما النص على ابطال ما صلى ان عبد الله بن الربيع نا قال نا محمد بن اسحق بن السليم نا ابن الاعرابي نا ابو داود نا احمد بن حنبل نا عبد الرزاق نا معمر عن همام بن منبه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يقبل الله صلوة احدكم اذا احدث حتى يتوضأ ورويناه من طرق فاذا صح ان من احدث لا يقبلها الله حتى يتوضأ وقد صح بلا خلاف وبالنص ان الصلوة لا تجزي الا متصلة ولا يجوز ان يفرق بين اجزائها بما ليس صلوة فنحن نسئل من يرى البناء للمحدث فنقول اخبرونا عن المحدث الذي امرتموه بالبناء من حدث فيخرج فيمشي فياخذ الماء فيغسل حدثه او يستنجي فيتوضأ فينصرف الى ان يأخذ في عمل الصلوة اهو عندكم في صلوة ام هو في غير صلوة لا سبيل الى قسم ثالث فان قالوا هو في صلوة اكذبهم قول رسول الله صلى الله عليه وآله

قوله فاتم الصلوة وبني ويدل على كذبه واختراعه ما ذكره المصنف سابقا من حديث ذي اليدين م

فمحوه

ان الصلوة م

آخر

ان الله لا يقبل صلوة من احدث حتى يتوضأ ومن المحال الباطل ان يعتد له بصلوة قد اخبر ان الله تعالى لا يقبلها
فصح ان عمل الصلوة التي كان فيها قد انقطع واما ابو حنيفة فانه يقول انه في غير صلوة بلا شك اذ هو في
حال لا يقبل الله منه صلوة وان قالوا بل هو في غير صلوة قلنا صدقتم واذا هو في غير صلوة فعليه ان يأتي بالصلوة
متصلة لا يحول بين اجزائها وهو ذاكر فاصل بما ليس من الصلوة ووقت ليس هو فيه في غير صلوة وهذا برهان لا خلاص
منه انتهى كلامه ومنه يتضح ما ذكره المصنف من الزام القوم بالجمع بين الحدث والصلوة وخروجهم عن المعقول ايضا فتامل قال
المصنف رفع الله درجته كو ذهبت الامامية الى ان من قدر على القيام وعجز عن الركوع يجب ان يقوم في صلوته ولا يسقط
عنه بعجزه عن الركوع وقال ابو حنيفة هو مخير بين ان يصلي قائما او قاعدا وقد خالف بذلك قوله تعالى وقوموا لله قانتين
وخالف الاجماع الدال على وجوب القيام على القادر وكيف يسقط عنه فعل بعجزه عن غيره انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان القادر على القيام في الصلوة ليس له ان يقعد وكذا في كل ركن من الاركان واما ما ذهب اليه ابو حنيفة
فلانه سمي عاجزا فاذا ظهر عجزه في الاتيان ببعض الاركان فهو مخير بين الاتيان ببعض اخر وبين الاقتصار بما هو
قادر عليه كالقعود ولا مخالفة للنص لان النص وارد في حق القادر مطلقا انتهى واقول ان اراد ان العاجز عن الركوع يسمى
عاجزا على الاطلاق فبطلانه ظاهر وان اراد انه يسمى عاجزا عن الركوع وبالاضافة اليه فهذا لا يستلزم سقوط ما عدا
الركوع من الافعال عنه كما ذكره المصنف قال المصنف رفع الله درجته كز ذهبت الامامية الى استحباب سجدة الشكر وقال
مالك مكروه وقال ابو حنيفة انها ليست مشروعة وقد خالفا في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان الاعتراف بنعم الله
وشكره علينا واجب وابلغ انواع الشكر وضع الجبهة على الارض تذللا لله واستكانة وتضرعا اليه واما النقل فقوله تعالى
واشكروا لي وقال تعالى لئن شكرتم لازيدنكم واعظم مراتب الشكر السجود وكان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا جاءه
شيء يسره خر ساجدا وقال عبد الرحمن بن عوف سجد رسول الله صلى الله عليه وآله واطال السجود قلنا له سجدت فاطلت
السجود قال نعم اتاني جبرئيل عليه السلام فقال من صلى عليك مرة صلى الله عليه عشرا فخررت شكرا لله ولما اتي براس ابي جهل
سجد شكرا لله وروى عن ابي داود في صحيحه عن ابي بكرة قال ان النبي صلى الله عليه وآله اذا جاءه امر يسره او يسر به خر ساجدا
شاكرا لله وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وآله قال ما من عبد يسجد لله سجدة الا رفعه الله
بها درجة وحط بها خطيئة وروى ان النبي صلى الله عليه وآله زار فاطمة يوما فصنعت له عصيدة من تمر ثم قدمتها بين
يديه فاكل هو وعلي وفاطمة والحسنان عليهم السلام فلما فرغ النبي صلى الله عليه وآله من الاكل سجد واطال في سجوده ثم ضحك
ثم جلس فقال له امير المؤمنين عليه السلام يا رسول الله لم سجدت وبكيت وضحكت فقال عليه السلام ان لما رايتكم مجتمعين
سررت بذلك فسجدت لله تعالى شكرا فهبط جبرئيل وهو ساجد فقال اسررت باجتماع اهلك فقلت نعم فقال الا
اخبرك بما يجري عليهم بعدك اما فاطمة تظلم وتغصب حقها وهي اول من يلحقك وامير المؤمنين يظلم ويؤخذ حقه ويضطهد و
يقتل ولا يدفنه الا الغرباء فبكيت ثم قال من زار ولدك الحسين كتب له بكل خطوة مائة حسنة ورفع عنه مائة سيئة
فضحكت فرحا بذلك والاخبار في ذلك متواترة وكذلك التعفير فيها مستحب عند الامامية وخالف الفقهاء في
ذلك وقد خالفوا فيه ما رواه مسلم في صحيحه عن ابي هريرة قال قال ابو جهل هل يعفر محمد وجهه بين اظهركم فقيل له نعم قال





واللات والعزى لئن رأيته يفعل ذلك لاطأن رقبته ولاعفرن وجهه بالتراب فرآه يفعل ذلك فاراد ابو جهل
ان يفعل ما زعم عليه فحالت الملائكة بينه وبينه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان سجود الشكر
سنة عند مفاجاة نعمة او رؤية مبتلى بمعصية او بلية ويستحب الاظهار الا في الاخيرة ومن قال بعدم استحبابه فلعدم
صحة الحديث عنده واما ما ذكر من مخالفة العقل والنقل فليس بوارد اما العقل فلانه يحكم على تقدير صحة حكمه على
الشكر لا على وجوب السجدة واما النقل فكذلك واما استحباب التعفير فلا سنة له لانه قول ابي جهل فمن استدل لا الآية
العزيمة انتهى واقول ان ما ذكره من ان قال بعدم استحبابه فلعدم صحة الحديث عنده كلام صدر عنه على طريق الاحتمال
لا اصل له في الواقع لان ما ذكرها المصنف من الرواية عن ابي بكرة وعن عبد الرحمن بن عوف مشهورات وقد استدل بهما
صاحب الينابيع على مذهب الشافعي بقوله لنا رواية ابي بكرة وعبد الرحمن بن عوف وروى ابن حزم في كتاب المحلى حديث
ابي بكرة وعدة احاديث اخر وحكم بصحتها وهو من اصحاب الحديث لا المحض فيخجل القوم واما ما ذكره بقوله ان العقل يحكم
على تقدير صحة حكمه على وجوب الشكر لا على وجوب السجدة ففيه خلل لانه اذا سلم صحة حكم العقل على وجوب الشكر اوجبنا
ثم كلام المصنف لان الشكر على ما صرح به القاضي البيضاوي مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا ويلزم منه حكم العقل
باستحباب فعل الجوارح الذي من ابلغ انواع الشكر كما ذكره المصنف او من اقوى اجزائه كما يتبادر من كلام القاضي والسجدة
اظهر الافعال خضوعا فيكون مستحبا عند العقل ولعل ان ناصبا لم يعرف معنى الشكر ولم يشكر الله تعالى مدة عمره ولا علم
بمثل هذا الايراد وبهذا يعلم دفع ايراده في جانب النقل فتامل ثم انه رضي ذلك النقل ما استدل به صاحب الينابيع
على وجوب السجود على الارض لا على عضو مخصوص من الحركات حيث قال لنا قصة جناب متولهم الرجل جبهتك بالارض
انتهى ومن غاية جهل الناصب قوله ان المصنف استدل بقول ابي جهل مع انه لا يبعد استدلاله بذلك ههنا اذا احتج
على تابع ابي جهل بقول ابي جهل الزم فانهم قال المصنف رفع الله درجته كح ذهبت الامامية الى انه لا يقطع الصلوة ما يمر بين
يدي المصلي وقال احمد بن حنبل يقطعها الكلب الاسود والمراة والحمار اذا اجتازوا عليه وقد خالف في ذلك قول النبي
صلى الله عليه وآله المتواتر لا يقطع الصلوة شيء وادرؤا ما استطعتم فانما هو شيطان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه لا يقطع صلوة عبور شيء بين يدي المصلي سواء كانت سترة او لا لما ظهر من الاحاديث الدالة على القطع
فهو معارض لغيرها من الاحاديث الدالة على عدم القطع ومن ذهب الى القطع فقد اخذ بظواهر الاحاديث ولم يثبت عنده
خلافها فلا مخالفة للنص انتهى واقول لا احد بظواهر الاحاديث المذكورة انما وقع للتقصير في التتبع والاجتهاد وتحصيل
الاحاديث الاخر المعارضة لها لتسامح تواترها معنى كما قال المصنف والقول بعدم الثبوت متوهنا اوهن من بيت العنكبوت
كما مر لنا وقد اجيب عن الاحاديث الموهمة للقطع بان المراد بالقطع قطع الفضيلة لانه يقطع الخشوع والذكر للشغل بها
ورد الالتفات اليها لا قطع الصلوة وافسادها ويدل على صحة هذا ان ابن عباس رض احد رواة قطع الصلوة بذلك
روي عنه انه حمله على الكراهة وايضا حديث ابن عباس حجة عليه برواية اخرى عند البخاري ومسلم قال اقبلت راكبا على حمار اتان
ورسول الله صلى الله عليه وآله يصلي بالناس بمنى الى غير جدار فمررت بين يدي بعض الصف فنزلت وارسلت الاتان ترتع
ودخلت في الصف فلم ينكر ذلك علي احد وكانه صلى الله عليه وآله صلى وعائشة معترضة بينه وبين القبلة فتامل قال المصنف

قال صاحب سر الاكبر شكونا الى النبي
حر الرمضاء في وجوهنا فلم يشكنا اي
لم يقبل شكايتنا انتهى منه

رفع الله درجته كط ذهبت الامامية الى ان المرتد اذا فاته شيء من صوم او صلوة او زكوة ايام حال ردته او حال
اسلامه او لا وجب عليه قضاء شيء من ذلك وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فلانه لو لم يجب
القضاء لكان ذريعة وتوصلا الى ترك العبادات بالكلية لان المسلم اذا ترك العبادات طول عمره فاذا حضره الموت ارتد
ثم اسلم فيسقط عنه جميع ما تقدم وذلك اعظم انواع الفساد واما المنقول فقوله من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها وهو عام وتقرير ايضا تحقيقا انا لم عن صلوة او نسيها قبل ردته ثم ارتد ثم عاد الى الاسلام ثم ذكرها فانه
يقتضي هذا الحديث يجب عليه قضاؤها واذا وجب قضاؤها وجب قضاء جميع العبادات لعدم القائل بالفرق انتهى
وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان المرتد يجب عليه قضاء ما فات عنه من العبادات ايام ارتداده
واما ما كان حال اسلامه قبل الارتداد فقضاؤه واجب من باب الاولى ولم يصح ذهاب ابي حنيفة الى ان المرتد لم
يقض بعد اسلامه ما فات عنه قبل الردة وان صح فربما استدل بظاهر ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله الاسلام
يهدم ما كان قبله فاقتضى انهدام العصيان الحاصل من ترك العبادات قبل الردة لان الاسلام هادم لكل ما صدر قبله
ولو كان مستندا بظاهر هذا الحديث لم يكن مخالفا للنقل ولا مخالفة المعقول حيث صح الخبر وكذا المعقول انتهى واقول
الظاهر ان الناصب انما انكر ذهاب ابي حنيفة الى ما نقله المصنف لجهله بانه لم يجده في شرح الوقاية مع انه مذكور في اكثر كتبهم
المعتبرة ومنها الينابيع في فقه المذاهب الاربعة وشرحه للانصاري الشافعي ولنذكر ما فيهما من نقل مذهب الشافعي
وابي حنيفة مع الرد على ابي حنيفة ولنقتصر على ذلك لانه اقوى في الالزام فنقول قال صاحب الينابيع ويجب القضاء
على المرتد لانه التزم بالاسلام وعند ابي حنيفة واحمد في رواية لا يجب مطلقا للاحباط لقوله تعالى ليحبطن عملك قلنا الاحباط
بشرط الموت لقوله تعالى ومن يرتدد منكم انتهى وقال الشارح اي يجب قضاء الصلوة على المكلف المرتد التزم بالاسلام
احكام الشرع فلا يسقط عنه بالردة كحقوق الناس بخلاف الكافر الاصلي فانه لم يلزمه قضاء ايام الكفر لقوله تعالى
قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف والمعنى فيه ان ايجاب القضاء ينفره عن الاسلام والردة
الى اللحوق بالكفر فلذلك وعند ابي حنيفة ومالك واحمد في رواية لا يجب القضاء على المرتد مطلقا سواء فات
حال الارتداد او قبله لاحباط العمل بالردة لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك فاذا حبط عمله علم انه لا يجب عليه
فلا يجب القضاء وفي طرف الحنفية لا يقضي المرتد الا اذا صلى فارتد فاسلم في الوقت وفي بحر الحنابلة واذا اسلم
لزمه قضاء ما تركه قبل الردة من صلوة وزكوة وصوم ويتخرج ان لا يلزمه وفي قضاء ما فات في الردة روايتان
وكافيهم لا يجب القضاء على الكافر اصليا كان او مرتدا وفي مستوعبهم لا يجب القضاء على الكافر الاصلي رواية واحدة
وفي وجوبها على المرتد روايتان واما ما تركه من صلوة او صوم حال اسلامه ثم ارتد ثم اسلم فعليه قضاؤه رواية واحدة
وحاصل الجواب عن استدلالهم بالآية ان الاحباط بالردة مسلم اذا كانت الردة مع الموت عليها لقوله تعالى ومن يرتدد منكم
عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم شرط اتصال الموت بالكفر في الحال فنص الآية ومن يرتدد منكم عن دينه
فيمت والحال انه مات كافرا فاولئك حبطت اعمالهم فيكون الاحباط ليس بمجرد الردة بل هو بالموت عليها انتهى ثم لا
يخفى ان الناصب الجاهل كان ينكر ما نسبه المصنف ههنا الى ابي حنيفة من مذهبه الجليل وزعم انه من تلك الانكار وجد الخلاصة سبيلا

بينا



بينا ما نقل كلام الينابيع سقوط ذلك الانكار ومشاركة الشيخين الآخرين معه من الحجة الذي رفض في ذلك الانكار كلي الحقد
قيل في شانه شعر ذهب الحمار ليستفيد لنفسه قرنا فآب وما له اذنان ه قال المصنف رفع الله درجته ل ذهبت
الامامية الى ان من لا يحسن القراءة وضاق عليه الوقت عن التعليم يكبر الله تعالى ويحمده ويسبحه بقدر قراءته وقال ابو حنيفة
يقوم ساكتا غير ذاكر وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان الذكر انسب بالقراءة من السكوت واما النقل فقوله صلى الله عليه وآله
اذا قام احدكم الى الصلوة فليتوضأ كما امره الله تعالى ثم ليكبر فان كان معه شيء من القرآن قرأ به وان لم يكن معه فليحمد الله وليكبره
والامر يقتضي الوجوب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان عجز عن تعلم الفاتحة او ضاق الوقت يأتي بالذكر
في الصلوة وذهب ابو حنيفة الى السكوت واستدل عليه بوجوب القراءة واذا تعذر الاتيان بالواجب لم يجز الاتيان بالبدل
الا بنص من الشارع ولم يثبت النص فتعين السكوت وعلى هذا لم يلزمه مخالفة العقل ولا النقل اما العقل فلو فرضنا صحة حكمه
فهو يدل على الاتيان بالاقرب ويعارضه توقيف البدل الى صحة الدليل من النص واما النقل فلم يصح الخبر عنده انتهى واقول
تلخيص الكلام في انكار ثبوت النص وانه لا وجه له توجيه ومن العجب ان ابا حنيفة قد اثبت بقياسه الباطل واستحسانه عقلا كان
الوفاء فانما حكم بوجوبها واستحسانها من الابدال والامثال ومع ههنا لا يجوز الاتيان بالبدل قياسا على نظائره واي فرق بين
ترجمة التكبير بدلا عنه وبين ترجمة الفاتحة بدلا عنه حتى يجوز الترجمة في الاول ولم يجوزها في الثاني بل حكم بتعيين السكوت
فالسكوت من اصلح فالذكر اولى كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته لا ذهبت الامامية الى بطلان الوضوء بالمغصوب وخالف
جميع الفقهاء فيه وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل اما العقل فلقبح التصرف في مال الغير بغير اذنه عقلا والقبيح لا يقع مأمورا
به والوضوء مأمور به فهذا ليس بوضوء معتبر في نظر الشرع فيبقى في عهدة التكليف واما النقل فللتواتر من الشرع المطهر على
تحريم التصرف في مال الغير بغير اذنه والحرام لا يقع عبادة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما استدل به على بطلان الوضوء
العقل والنقل باطل لان الدليل انما يدل على قبح التصرف في مال الغير في العقل وتحريم التصرف في مال الغير في النقل وهذا تفسير الغصب
ولا نزاع في ان الغصب حرام انما الكلام في صحة الوضوء وعدمها والدليل لا يفيد البطلان لامكان اشتمال الحلال والحرام اذا
كان كل واحد منهما من جهة كما ذكرناه مرة في اصول الكلام ومرة في اصول الفقه وكذا الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في
الدار المغصوبة فصحته من جهة اشتماله على ما يجب من اعماله في صحته وحرمته من جهة كونه ماء مغصوبا وهو مثل هذا الوضوء معتبر
في نظر الشرع من حيث اشتماله على موجبات الصحة وقد بسطنا الكلام في هذه المسألة فيما سبق انتهى واقول الدليل يفيد
البطلان بضم مقدمة حقة مطوية في دليل المصنف وهو ان الماء المغصوب لا يرفع النجاسة الحكمية لاحتياجها الى النية والتقرب
والتقرب لا يصح بالمغصوب وتحقيق القول في ذلك ما مرت الاشارة اليه سابقا في المباحث الاصولية ولنقرر الكلام فيه
ههنا بعبارة اخرى فنقول ان الاصوليين قد جعلوا اصلا بنوا عليه بطلان الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في المكان المغصوب
والثوب المغصوب وهو ان المنهي عنه اذا لم يكن جزء المأمور به ولا لازما له بل للمأمور جهة وبين المأمور به باختياره من
غير ضرورة تدعوه اليه صح منه ذلك المأمور به وكان طائعا في ذلك الفعل عاصيا في المنهي عنه كعبد امره مولاه بخياطة ثوب و
نهاه عن دخول دار فدخل الدار وخاط الثوب فيها عد طائعا بخياطة الثوب عاصيا بدخول الدار اما اذا كان جزءا او لازما كما
لو امره بخياطة ثوب ونهاه ان يخيط بخيط غصبها او ان يضم اليه وصلة سرقها فخاطه بتلك الخيوط او ضم تلك الوصلة لم يصح ذلك

اجتماع

الفعل

الفعل اذا عرفت ذلك عرفت ان الوضوء بالماء المغصوب من قبيل الثاني لان استعمال الماء جزء الصلوة اذ لا تحقق لها
بدونه وان استلزم الجزئية فلا يبعد ان الآتي الشرطية والتيمم اصلا فلا يصح الوضوء بالماء المغصوب قال المص رفع الله درجته
لب ذهبت الامامية الى انه يجوز الاجتياز في المساجد عدا المسجدين وقال ابو حنيفة لا يجوز وقد خالف في ذلك
نص القرآن وهو قوله ولا جنبا الا عابري سبيل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول استثناء غير المسجدين من رايه ليس عليه
دليل فان العموم جار مطلقا في كل المساجد واما ما ذكر ان ابا حنيفة خالف النص فهو غير وارد لان الآية ليس نصا
في المساجد بل اكثر المفسرين على ان معناه لا تقربوا الصلوة جنبا قبل الاغتسال الا اذا كنتم مسافرين فيجوز لكم الصلوة
قبل الاغتسال بالتيمم وقال بعضهم معناه لا تقربوا مواضع الصلوة جنبا الا عابري سبيل فان العبور لا باس به وعلى هذا تخصيص
المسجدين يحتاج الى سنة مشهورة ولم يثبت ولا يلزم ابا حنيفة مخالفة النص لاحتمال المعنى الآخر انتهى واقول ليس في كلام
المص استثناء غير المسجدين كما توهمه الناصب اذ لا معنى لذلك كما لا يخفى بل فيه استثناء المسجدين بقوله غير المسجدين نعم
نعترف بان هذا الاستثناء من زيادته واستنباطه من الآية واحاديث اهل البيت عليهم السلم لكن انما ذكره لانه لو لم يذكره
لكان كاذبا في الاخبار عن مذهب الامامية بل انه على وجه الاطلاق لا لانه اراد ان يجعله مناط الاثبات والنفي كما توهم
هذا الناصب الجهول على الوجه الفاسد الفهم واما وجه استنباط التخصيص من الآية فهو ان الظاهر ان عموم الاستثناء انما هو في
الحكم المذكور لما عدا المستثنى من المستثنى منه لا في شمول نقيضه للمستثنى فمعنى الآية عدم جواز الدخول في شيء من المساجد
على صفة الاستقرار وجواز الدخول بطريق الاجتياز فيها في الجملة ولا يلزم من ذلك جواز الدخول في جميعها بطريق الاجتياز
لجواز ان لا يجوز الدخول في بعضها اصلا ففي الآية اشارة الى التخصيص ايضا وهذا كما اذا قلت لا تجيء الامير الا راكبا وما
صليت في المسجد الا يوم الجمعة فان معنى الاول نفي المجيء من كل امير على صفة الركوب واثباته لبعض الامراء على صفة الركوب
لا اثباته لجميعهم على هذه الصفة لان منهم من لا تجيء اصلا ومعنى الثاني نفي الصلوة في شيء من المساجد في غير يوم الجمعة و
اثباتها في بعضها في يوم الجمعة لا اثباتها في جميعها فيجوز ان لا يصلي في بعضها اصلا وكذا قولك ما جاني الا العالم
وما جالست الا العلماء واكرمت القوم الا بعضهم الى غير ذلك كما لا يخفى على المتدرب والحاصل ان العموم المعتبر في الاستثناء
ونظايره من صور التخصيص انما هو في المفهوم لا في المنطوق مع ان عموم المفهوم ايضا مختلف فيه بين الاصوليين والحاصل
ان الآية ليس عامة كما فهمه الناصب موافقا لبعضهم حتى يكون التخصيص خلاف الاصل ويحتاج الى دليل نعم يحتاج تخصيص الحكم
المفهوم من الآية مجملا الى دليل ويمكن ان يستدل عليه بان بعض المساجد الذي فهم من الآية تخصيصه بعدم جواز الدخول
فيه اصلا اولى بان يكون هو المسجدين لزيادة شرفهما شرفهما الله تعالى ويعضده الروايات اهل البيت عليهم السلام كما مر
الاشارة اليه واما ما ذكره في توجيه مذهب ابي حنيفة من ان اكثر المفسرين على ان معنى الآية لا تقربوا الصلوة جنبا الخ ففيه
اولا ان ما ارتكبه من الاستقامة المعنى من تقدير قوله قبل الاغتسال بعد قوله تعالى جنبا وتقدير قوله فيجوز لكم الصلوة قبل
الاغتسال بعد قوله تعالى الا عابري سبيل تكلف لا يليق بظاهر القرآن الكريم وبالجملة حمل النهي في قوله ولا جنبا على النهي
عن قربان الصلوة حال الجنابة كما هو مبنى هذا التفسير وان كان فيه محافظة على ظاهر قوله لا تقربوا الصلوة لكن يتوجه
عليه ان المسافر انما يجوز له ان يقرب الصلوة اذا لم يستطع الغسل والتيمم وان استطاع احدهما فيجوز له قربانها جنبا فكيف



الحق حال السفر وتكلف التقديرات المذكورة لدفع هذا الاشكال كما ترى وثانيا ان عدم قربان الصلوة حالة الجنابة
قبل الاغتسال ليس مختصا بالمسافر بل هو يعم المسافر وغيره ممن لم يستطع استعمال الماء سواء كان لفقدانه او لمرض
او لغيره ولم يجد الصعيد هذا واما من حمل النهي عن قربان مواضع الصلوة وهي المساجد اما على حذف المضاف او اطلاق
الصلوة على مواضعها مجازا من قبيل اطلاق اسم الحال على المحل فقد ارتكب التكلف في تفسيره فظاهر مع افادته نفي العلم بالنهي عن
قربان الصلوة بطريق الاولوية وبالجملة لو سلم ان الآية يحتمل [illegible] المعنى الآخر مع رجحانه عليه بوجوه لا يخفى على من عرف
عرفت فكيف ينبغي له ان يتمسك بالراجح دون المرجوح ولو سلم عدم رجحان احد المعنيين فيحصل التعارض وينبغي التوقف
في الحكم لا الحكم باحدهما من غير مرجح فاذا ظهر ان القول لم يكن له رجوع الى القرآن والسنة بل لم يكن في وسعه الاستنباط
منهما فكان مدار فتاويه على القياس واستحسان رايه ولهذا يخالف الاحاديث الصحيحة المعللة بما لا ينهض حجة عليها من الكتاب
والسنة من جاء بعده من مقلديه فيجوز ان يدفع شناعة ما اشتهر من ابي حنيفة ومذهبه على جمهور [illegible] الناس وطعن
القرآن والسنة عن هو واصحابه باهل الراي فتنبه قال المص رفع الله درجته لج ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمشركين
دخول شيء من المساجد لا باذن ولا بغيره وقال ابو حنيفة يجوز ان يدخلوا جميع المساجد بالاذن وقال الشافعي يجوز
ايضا الا في المسجد الحرام وقد خالفا في ذلك النص قال الله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا
على عدم قربانهم بالنجاسة [illegible] وصفاتهم في النجاسة فلا خلاف في وجوب تجنب المساجد كلها عن النجاسات
باجمعها والعجب ان ابا حنيفة منع المؤمنين من دخول المسجد جنبا وقد سوغه الله تعالى في كتابه وجوز المشركين الدخول
وقد منع الله تعالى منه ولعل هذا الا تحريم بالاصالة تعالى وتحليل ما حرمه نص القرآن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان جملة بلاد الاسلام بالنسبة الى الكفار ثلثة اقسام الاول الحرم فلا يجوز للكافر دخول الحرم بوجه من الوجوه سواء
كان ذميا او معاهدا لانه اذا دخل الحرم فقد قرب المسجد وقال تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام واذا جاء رسول من بلاد الكفر و
الامام في الحرم فيخرج اليه يسمع كلامه او يبعث من يسمع كلامه ولا يدخل الكافر الحرم بالنص وهو قوله تعالى ولا تقربوا المسجد
الحرام بعد عامهم هذا الثاني ممالك الحجاز فلا يجوز للكافر ان يقيم بها فوق ثلث ايام للتجارة فلا باس به ولا يقيم اكثر من ثلثة
ايام الثالث ساير بلاد الاسلام ويجوز للكافر الاقامة بها سواء كان ذميا او معاهدا ولكن لا يجوز ان يدخل مساجد المسلمين
الا باذنهم هذا مذهب الشافعي واما نجاسة الكافر فليس بنجاسة عينية بل هي نجاسة حكمية ويجب تنزيه المساجد عن النجاسة
العينية فلا يفيد القياس عدم دخول الكفار ساير المساجد والعجب انه يمنع من القياس ثم استدل بالقياس الفاسد واما
الدخول بالاذن فوجه جوازه مصالح المسلمين لان الضرورة قد تدعوا الى دخولهم المساجد للعمارة والعمالة وغير ذلك من الضرورة
انتهى واقول التفصيل الذي نقله من الشافعي مجمع وليس عليه دليل يستحق ... واما ما ذكره من ان نجاسة الكافر ليس بنجاسة
عينية بل هي نجاسة حكمية فهو غير مستقيم وحيث كان هذه المقدمة مبنى ما ذهب اليه الخصم ههنا وفي غيره من الفروع لا بد
ان نفصل فيه الكلام ونحقق المرام بعون الله العزيز العلام فنقول اختلفوا في ان المشركين انجاس نجاسة عينية او حكمية
فذهب الامامية من الشيعة الى الاول وعليه قال الزمخشري وغيره وحكم بان اعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير وخالف الفقهاء
الاربعة ومن تبعهم في ذلك واختلفوا في تاويل الآية على الوجه الاول انهم انما سموا انجاسا لانهم لا يغتسلون من الجنابة

ولا يجتنبون النجاسات فنهوا عن دخول المساجد لان الجنب والمتنجس لا يجوز له ان يدخلها الثاني ان الحكم عليهم
بالنجاسة كناية عن خبث اعتقادهم الثالث ان المراد انهم بمنزلة الشيء النجس ولا يخفى ان كل ذلك عدول عن الظاهر بغير
دليل فان صريح الاية شاهد باثبات النجاسة العينية للمشركين على اختلاف اصنافهم اذ المتبادر لغة وعرفا من النجاسة
عند الاطلاق انما هو العينية ولهذا يقيم انا نتبعها الحكمية مع التعارض فيثبت الحكم بنجاسة العين بظاهرها بل بصريحها
لكن ليست نجاسة عينية محضة كنجاسة الكلب والخنزير والا لما طهر بالاسلام مع انه يطهر به اجماعا بل عينية من
وجه لتعديها مع الرطوبة وحكمية من وجه لارتفاعها بالاسلام كارتفاع حدث الجنابة بالغسل نظير ذلك نجاسة بدن
الميت المركبة من العينية والحكمية لتعديها مع الرطوبة وتوقف زوالها على النية كما ذكره السيد المرتضى رضي الله عنه
ويساعده رايه ومحققناه ظهر المسامحة في كلام كثر الاعيان حيث نفى عنه النجاسة الحكمية ولعل مراده انه ليس بحكمية فقط
واندفع ما قاله الكوفي في تفسيره من انهم لو كانوا انجاس العين لما طهرهم الاسلام هذا ويدل على الارادة ما فهمناه من منطوق
الاية قوله تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون فان هذه الاية تدل على ان الرجس مستعمل على من لم يؤمن واستعماله
عليه هو ان يحيط بظاهره وباطنه حسيا وحكميا وكذا يدل عليه ايضا ما رواه الجمهور منهم البخاري عن ابي ثعلبة الخشني قال قلت
يا رسول الله انا بارض قوم اهل كتاب انأكل في انيتهم قال لا تأكلوا فيها الا ان لا تجدوا غيرها فاغسلوها ثم كلوا فيها وقد
اشار بعض شارحي البخاري الى ما ورد في معناه من طرق اخرى ايضا وتقييد كل ذلك بما اذا لاقوها بالنجاسة نظرا الى
ان الغالب مباشرتها يدفعه اطلاق اللفظ المعتضد بالاحتياط والحاصل ان ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة مردود من وجوه
اما اولا فلان بعض تاويلاتهم يقتضي اضمارا في الاية بان يصير التقدير انما المشركون ذو نجاسة وهو على خلاف الاصل
فلا يصار اليه بدون القرينة واما ثانيا فلاستلزام ما ذهبوا اليه حمل النجاسة على خلاف ما يتبادر منه كما مر واما ثالثا فلكونه
مخالفا لما سبق من حديث ابي ثعلبة ونحوه مما حكموا بصحته واما رابعا فلان ما قالوا من ان نجاستهم بواسطة عدم تجنبهم
من النجاسة مردود بان الله تعالى رتب الحكم بالنجاسة على اشراكهم وترتب الحكم على المشتق يدل على ان المشتق منه علة لذلك الحكم
فالاشراك علة النجاسة لا غيره ويلزم من هذا ان لا يزول نجاستهم ما داموا مشركين لان المعلول لا يتخلف عن العلة ان قلت
ان حمل النجاسة في الاية على العينية ينافي عموم قوله تعالى اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم الاية
فان الجمع المعرف باللام يفيد العموم فجميع الطيبات يكون حلالا وكذا ما عطف عليه وهو طعام اهل الكتاب قلنا لا نم عمومه
لان المراد بالطيب على قولهم ما استطابته النفس وليس كلما استطابته النفس حلالا فالمراد هو المراد فيكون الاية ايضا
مما دخله التخصيص لاختصاصها بالحلال فيكون من باب عطف الخاص على الخاص وانما عطف الخاص الثاني على الخاص الاول
ازالة لاحتمال الاشتباه اذا كان مظنة ان يتوهم انه ليس من الطيبات فازال ذلك التوهم بعطفه عليه وايضا نحن قد استدللنا
على وجوب التسمية عند ارسال الة الصيد وعند الذبيحة وان من تركها لا يحل ذبيحته وكل من قال بذلك قال بتحريم ذبايح
اهل الكتاب وان قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب مخصص فلو قلنا بوجوب التسمية عند ارسال الة الصيد ولم نقل
بتحريم ذبايح اهل الكتاب وتخصيص طعام الذين اوتوا الكتاب كان خرقا للاجماع هذا كله على تقدير تسليم العطف
والمعاد نقول لا نم ان الواو في قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب عاطفة للطعام على الطيبات بل هي للاستيناف والمراد

الدم

العطف



العطف لقال وطعام الذين اوتوا الكتاب واقتصر ولم يذكر قوله حل لكم لانا نقول يكفينا في الاستدلال على حلية طعام
اهل الكتاب اخبار الله تعالى بانه حل لكم ولا يمنعنا الاستدلال عليه بكونه عطفا على سابقه لانا نقول ليس كذلك لان الطعام
ليس عاما اصوليا فجاز ان يكون المراد منه بعض الافراد كالحبوبات كما ذكره الخصم ان قلت انه مفرد مضاف فيعم قلت هذا
خلاف ما عليه المحققون من علماء الاصول ثم ان العلامة فخر الدين الرازي قد ذكر في تفسيره توجيه رابع اتكل عليه ما ذهب اليه الفقهاء
الاربعة مما تقدم ذكره وهو ان النجس مصدر يحتاج حمله على المشركين الى التقدير وقد قلنا المراد انما المشركون ذو نجاسة
وهو لا يدل على النجاسة العينية كما في قولنا هذا الثوب ذو نجاسة فان مفاده النجاسة العارضة واقول فيه نظر لا نسلم
كونه مصدرا بل هو صفة مشبهة مشعرة بالنجاسة العينية كما يقتضيه مقام الذم ولو سلم فلا نم ان مفاد قولنا هذا الثوب
ذو نجاسة عروض النجاسة له بل مفاده على ما ذكرنا من ان النجاسة حقيقة في العينية هو انه نجس غاية الامر انه لما علم
من خارج ان ذات الثوب ما جاز ان يصير من الاعيان النجسة ينصرف الذهن الى النجاسة العارضة ولهذا لو اطلق فيما
لم يعلم عروض نجاسته او عينيته لم يفهم منه الا العينية نظير ذلك ان سيد المحققين قدس سره الشريف صرح في شرح
الرسالة بان كلمة في في قولنا المقدمة يجب ان يعلم في المنطق يقتضي جزئية المقدمة للمنطق واورد عليه بان ذلك انما يلزم
ان لو تعلق الجار والمجرور بقوله يعلم لا بقوله يجب فلو تعلق به كان مثل قولنا الطهارة واجبة في الصلوة مع ان الطهارة
ليست جزءا منها واجيب بان المتبادر على المحافظة على الظاهر ولا شك ان قولنا يجب فيه ان يعلم فيه يقتضي الجزئية بحسب
الظاهر وقولهم يجب الطهارة في الصلوة ان حمل على الظاهر من غير تقدير لزم منه جزئية الطهارة للصلوة غاية
الامر ان اشتهار كون الطهارة شرطا لتحقق الصلوة خارجا عنه منع عن فهم الجزئية هذا وبما فصلنا ظهر سقوط ما توهمه
الناصب من ان الفقهاء اعتقدوا نجاسة المشرك حكمية ومع ذلك قاسوه على النجاسة العينية وكذا ما توهم من ان الخصم استدل
بالقياس مع مضمر منضم بالجملة ما ذكره وهم على وهم واما ما ذكره في وجه تجويز الدخول بالاذن فهو ايضا من نسج العنكبوت
ولا ياتي بالتطهير سوى المرء المبهوت قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يكره قضاء الفرايض في شيء
من الاوقات وقال ابو حنيفة يحرم في الاوقات الخمس وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان بعض هذه الاوقات
صالح للاداء فيكون صالحا للقضاء لمساواته اياه ولان المبادرة الى فعل الطاعات والمسارعة اليها وابراء الذمة
امر مطلوب للشارع فان الانسان في معرض الحوادث فربما ادركه الموت قبل القضاء فيكون مواخذا واما النقل فعموم قوله
تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقول رسول الله صلى الله عليه وآله من نسي صلوة او نام عنها فليصلها اذا
ذكرها وقال يا بني عبد مناف من ولي منكم من امر الناس شيئا فلا يمنعن احدا طاف بهذا البيت وصلى اي وقت شاء من
ليل او نهار انتهى وقال الناصب خفضه الله اول مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم ويبطل صلوة لا سبب لها او لها سبب
متاخر عند طلوع الشمس حتى يرتفع قدر رمح وعند اصفرارها حتى يتم غروبها وعند الاستواء وهو نهاية ارتفاع الشمس حتى
يزول الا يوم الجمعة وبعد فعل صلوتين الصبح الى طلوع الشمس وفريضة العصر الى الغروب لا قبلهما والدليل عليه
السنة المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله باسنادهم انه قال لا
يتحرى احدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند غروبها وفي رواية اذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تبرز واذا غاب

حاشية م

اشتهار

الطاعة

حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تغيب ولا تحينوا بصلوتكم طلوع الشمس ولا غروبها فانها تطلع بين قرني الشيطان
وروى مسلم والنسائي والترمذي عن عقبة بن عامر ثلث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وآله ينهانا ان نصلي فيهن
وان نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس وحين تضيف
الشمس للغروب حتى تغرب وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي سعيد الخدري قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله لا صلوة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس ولا صلوة بعد العصر حتى تغيب الشمس وظواهر هذه
الاحاديث تدل على التحريم وحملوه على كراهة التحريم للاحتياط ثم ان المذهب انه لا يكره قضاء الفوايت من السنن والفرايض
والنوافل المتخذة وردا وصلوة الجنازة والكسوف وغيرها من ذوات الاسباب والصلوة المؤقتة والدليل على عدم كراهة قضاء
الفوايت ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن كريب ان ابن عباس والمسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن ازهر
ارسلوه الى عايشة فقالوا اقرا عليها السلام وسلها عن الركعتين بعد العصر قال فدخلت على عايشة فبلغتها ما ارسلوني
به فقالت سل ام سلمة فخرجت اليهم فردوني الى ام سلمة فقالت ام سلمة سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله ينهى عنهما
ثم رايته يصليهما ثم دخل فارسلت اليه الجارية فقلت قولي له تقول لك ام سلمة يا رسول الله سمعتك تنهى عن هاتين واراك
تصليهما قال يا بنت ابي امية سالت عن الركعتين بعد العصر انه اتاني ناس من عبد القيس فشغلوني عن الركعتين
اللتين بعد الظهر فهما هاتان انتهى الحديث وهذا يدل على جواز قضاء الفوايت في وقت الكراهة لانه اذا جاز في
نفل الرتيبة اولى واذا جاز قضاء النوافل مع كونه فضلا في غيره ففي الفرض اولى وكذا في ذي السبب فدل
الحديث على جواز قضاء الصلوة المذكورة من الفوايت والرواتب وما له سبب ثم ان المذهب استثناء وقت استواء
الجمعة فقط الجمع ونحوه لما روى في الصحاح عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن الصلوة نصف النهار
حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة وعن ابي قتادة عن النبي صلى الله عليه وآله انه كره الصلوة نصف النهار الا يوم الجمعة
وقال ان جهنم تسجر الا يوم الجمعة ثم المذهب استثناء حرم مكة من المكان زادها الله شرفا فلا يكره صلوة ولا طواف فيه في
وقت ما والحديث المذكور هذا مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة وصلوة جنازة عند
طلوع الشمس وقيامها وغروبها الا عصر يومه وكره التنفل اذا خرج الامام لخطبة الجمعة وبعد الصبح الا سنته ويصح الفوايت
وصلوة الجنازة وسجدة التلاوة في هذين اعني بعد الصبح وبعد اداء العصر الى اداء المغرب فما نقل من مذهب ابي حنيفة انه
يحرم عنده قضاء الفوايت في الاوقات الخمسة فهو كذب وافترا بل مذهبه عدم جواز ساير الصلوة في الاوقات الثلث و
يصح في الوقتين اما عدم الجواز في الاوقات الثلث فلحديث النهي وهو مطلق في الفرايض وغيرها واما لم يصح عنده حديث
ام سلمة او لم يبلغه فلا حرج عليه واما ما ذكر انه خالف العقل فانما ذا قارض عقله الناقص بصريح نص الحديث هل هو يتبع مقتضى
عقله الناقص او الحديث ثم انه خصص النهي بوقت الطلوع والغروب والاستواء وليس هذه الاوقات تسع ساعات من
الصلوة وما ذكره من الموعظة ان الانسان في معرض الحدثان فينبغي ان يتداركها في غير جامع حط انتهى واقول ما ذكره من ان
مذهب الشافعي انه يكره وذلك كراهة تحريم غير مسلم كيف وقد اضطرب كلام الشافعية على ما يفهم من شرح الينابيع فبعضهم
كالرافعي في العزيز صحح كراهة التحريم وبعضهم كالماوردي صحح كراهة التنزيه وادعى عليه الاجماع وكلام النووي وجده مختلف

ايضا



ايضا وهذا نرى المص لم يجعل الشافعي شاركا مع ابي حنيفة في القول المذكور ثم ان حكم هذا الجاهل المجهول على التحكم
المجهول التهكم بان مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم الخ ثم منا انه علم تقرير المذهب بين الشافعية على عدم كراهة قضاء
الفوايت من السنن والفرايض ولهذا قولهم ان مذهب انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة وصلوة جنازة عند طلوع الشمس وغروبها
الخ فسلم لكن ما ذكره ان المص نسب اليه تحريم قضاء الفوايت في الاوقات الخمسة غير مسلم لان كلام المص في كتاب النقض
صريح في ان مذهب ابي حنيفة هو التحريم في الاوقات الثلثة حيث قال وقال اصحاب الراي لا يقضى فوايت الفرايض في الاوقات
الثلثة المنهي عنها الا وقت العصر يومه يصليها قبل غروب الشمس انتهى نعم وقع لفظ الاوقات الخمسة في كلامه ههنا
من تحريفات الناصب كما يفهم من نظيره في القرآن والحديث او من طغيان قلم الناسخ او لانه اراد بالتحريم في الاوقات
الخمسة التحريم في هذه الجملة كما يشعر به قوله فلان بعض هذه الاوقات صالح للاداء الخ ثم لا يخفى ان القول بان ابا حنيفة
حكم بتحريم القضاء في الاوقات الثلثة دون الخمسة لا يجدي ما دام المص عليه فالتعيير على الناصب كثير فايدة لكن انه
كون التحريم من قبله فقد فعله لتوهم ايراده فايدة اخرى هي سد باب ان يجاب عن الحديث الذي تمسك به ابو حنيفة بانه
مخصوص بالقضاء في الوقتين الاخرين وتخصيصه كما اعترف به ابو حنيفة وقد اجاب المص بهذا في المستعجل بان خبر ان
ابا حنيفة اذا قال لا نخص الا ما يشبه في عموم الثلثة وانه يدعي جواز التخصيص المذكور فلا ينبغي للناصب هذا الخ
وانما جوز عليه هذا التوهم لانه قد كثر عنده امثال هذه التمحلات والاغراض الفاسدة واذا تحققت ما قررنا علمت ان
جواب المص في المستعجل مع ما ذكره ههنا من الادلة العقلية والنقلية المعارضة لما روى مخالفا لها قد درس على مذهب ابي حنيفة
اسقط ادلته عن صلاحية الاحتجاج بها واما ما ذكره الناصب من انه لم يصح عنده حديث ام سلمة او لم يبلغه فلا حرج فغير
مسلم بل يتوجه عليه حرج عظيم وعذاب اليم من الله تعالى ورسوله الكريم في انه ادعى الاجتهاد مع قصوره عن الرجوع الى حقايق
الكتاب والسنة لكونه نبطيا لحانا غير عارف بمتن اللغة وقواعد الاعراب ولا بغير ذلك من العلوم الجمة التي جعلوها من شرايط
الاجتهاد والاستنباط من الكلام والسنة بل كان رجلا مسكينا عاميا متحيرا في دلايله القياسية وتشريعها ثم الاستحسانات
التي اصلها وضعها تسهيلا للامر عليه من غير ان يعرف حدا او يقيم برهانا ولهذا قد احدث في الشريعة النبوية ما احدث
فيه من الرخص الوسيعة والفتاوى الشنيعة ما ادى الى هدم الشريعة واقدام الكفار والملاحدة عليها بالوقيعة لولا ان
تداركها الله تعالى بتنبيه من العلماء الاذكياء وحسبك في هذا ما قاله الغزالي في المسلك الاخير من كتاب المنخول في الاصول
ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها وغير نظامها وبين ذلك بمقدمات اخرى الى ان ذكرها عن ابي حنيفة
اساءة والملال وبالجملة لم يكن الرجل يرجع الى الكتاب والسنة لقلة فهمه واستعداده وما يرى في الكتب الحنفية من الكلام
المشابه بكلام الاعلام والمشبه الشبيهة باحتجاجات اولى الاحلام انما هي من تكلفات متحمليها الرواية وحفظة رجاله
مقلدة اشتهار القاصدين بافشاء اثاره الاحتطاء من شاق الملوك الطالبين للتوسع في السلوك فاعتذار الناصب
لدفع الاحجبه من الفتاوى الباطلة المنسوبة اليه في هذا الكتاب بانه لم يصح عنده الحديث او لم يبلغ اليه خروج عن الصواب
بل فرار عن المطر الى الميزاب واما ما زعمه من ان المص ادعى مخالفة ابي حنيفة للعقل فمخالفته للحسن العقلي المتنازع فيه
فهو من ان زعم الذي اجمعوا على اعتباره عند تحقق شرايطه وصحة مقدماته كما يرشد اليه كلامهم في المبادي الكلامية من

مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد الايجي وتحرير ابن همام الحنفي وغير ذلك حيث مثلوا لذلك في الشرعيات بنحو قولهم
كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج كل وضوء بنية وبقولهم كل غائب مجهول الصفة وكل بائع مبيعه ليس بمجهول
الصفة فكل غائب لا يصح بيعه الى غير ذلك فكذا المص هاهنا استدل بقياس اقتراني من الشكل الاول وهو ان بعض
الاوقات المختصة صالحة للاداء اجماعا وكل ما يصح للاداء صالح للقضاء لمساواته اياه فبعض هذه الاوقات صالحة
للقضاء وكذا الكلام في الدليل العقلي الثاني فان حاصله مبني على الميزان من ان قضاء فوائت الفرائض فعل طاعة وكل
فعل طاعة يحسن بحسب الشرع المبادرة والمسارعة اليها وانما سماه المص دليلا عقليا لابتنائه على صورة الادلة العقلية
او لان بعض مقدماتهما القريبة مما ادرك بالعقل المحض وليس نقليا صرفا كما لا يخفى ويمكن ارجاع الدليل الثاني الى
مسلك الاحتياط فانه طريق آمن من طرق الاصول فقولنا والمعقول بالتواتر حتى قيل فيه ما نقل عن العراط من سلك سبيل
الاحتياط واما ما ذكره من ان ما ذكره المص في بيان حكمه كون الشارع طالبا للمسارعة الى فعل الطاعة موعظة ينبغي ان
يذكرها في منبر جامع حلب فجوابه انه نودي بها في منبر جامع اصفهان بالاعلان والجهر حين قرأ الناصب منها الى
النهر فنعم هو النداء من سيرة شهرهات هذا التشنيع من الدهر كفى انه تعالى من شيعة الحق شر وبشر بذلك كل من
هو مع المجتهد قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان القنوت مستحب ومحله بعد القراءة قبل الركوع وقال ابو
حنيفة انه بدعة وقال الشافعي محله بعد الركوع وقد خالفا ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وآله
قنت في صلاة الغداة بعد القراءة قبل الركوع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان يقنت في
الركعة الاخيرة من الصبح والوتر في النصف الاخير من رمضان وان يجهر به وان يرفع اليدين كما في الدعاء خارج الصلاة
ومحل القنوت بعد الركوع ودليل القنوت وانه بعد الركوع ما رواه البخاري ومسلم والنسائي عن ابي هريرة ان رسول الله
صلعم كان اذا اراد ان يدعو لاحد قنت بعد الركوع وروى البخاري ومسلم وقال عاصم الاحول سالت انس بن مالك عن
القنوت في الصلاة كان قبل الركوع او بعده قال قبله انما قنت رسول الله صلى الله عليه وآله بعد الركوع شهرا انه كان
بعث اناسا يقال لهم القراء سبعون رجلا فاصيبوا فقنت رسول الله صلى الله عليه وآله بعد الركوع شهرا يدعو عليهم
وروى مسلم عن ابن عباس قال قنت رسول الله صلى الله عليه وآله شهرا متتابعا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء و
صلاة الصبح اذا قال سمع الله لمن حمده من الركعة الاخيرة يدعو على احياء من بني سليم على رعل وذكوان وعصية ويؤمن من خلفه
وهذه الاحاديث كلها تدل على ان القنوت سنة بعد الركوع وكانها نصا نقل من الجمع بين الصحيحين انه يخ نقله لان هذه
الاحاديث اثبت واليه لاشتمالها على السؤال في حديث انس بن مالك فانه يفيد زيادة التثبت وهو من جهات الرجحان كما
ثبت في الاصول والعجب انه يستدل على مذهبه باحاديث اهل السنة ويجعل مذهبا له لا يستوعب الاخبار وانه عجز فلم
لا يقتدي بالائمة هذا مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه يجب قنوت الوتر ابدا في رمضان وغيره دون غيره من الصلوات
فما ذكر ان القنوت عند ابي حنيفة بدعة فهو باطل وليس من مذهبه انتهى اقول ان الناصب قد خان في نقل حديث ابي هريرة
فانه على ما في البخاري والمشكوة هكذا ان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اراد ان يدعو على احد او يدعو لاحد قنت بعد
الركوع الخ ولا يخفى ان تقييد البعدية بوقت ارادة الدعاء لاحد او عليه صريح في انه صلى الله عليه وآله في غالب الاوقات

غير



غير ذلك الوقت كان يقنت قبل الركوع وكذا الكلام فيما رواه عن ابن عباس وما رواه عن مسلم وان كان مرويا عن
ابي داود دون مسلم كما يعلم من المشكوة وبالجملة يجوز ان يكون وقوع فعل القنوت عن النبي صلعم بعد الركوع في بعض الاوقات
لخصوصية الدعاء لاحد او عليه كما يدل عليه صريح ما رواه البخاري عن عاصم عن انس حيث قال انس في جوابه انه صلى الله
عليه وآله كان يقنت قبله ثم قال انما قنت بعد الركوع شهرا والقول بانه لم يكن يقنت فيما عدا اوقات الدعاء
لاحد او عليه مخالف لصريح هذا الحديث وللاجماع كما لا يخفى حينئذ الى الترجيح فتنزيل الاحاديث البعض مشتملة على التعارض
لتضمن كل منها ان النبي صلى الله عليه وآله فعل القنوت في بعض الاوقات قبل الركوع وفي بعضها بعده بل لا تعارض بين هذا
وما يفيد ذلك لدلالتها على ان فعله بعد الركوع كان في نادر من الاوقات وقبله في غالبها كما عرفت ويبقى حديث الحميدي سالما
لا دلالة القبلية التي ادعاه المص وايضا مضمون حديث الحميدي موافق لمذهب اهل البيت وقد تقرر في الاصول اعتبار الترجيح بموافقة
عمل اهل المدينة واعلمهم اهل البيت فيكفي به حجة وايضا القايل بذلك اكثر فان القايل بالبعدية هو الشافعي والقايل بالقبلية
على سبيل القطع ابو حنيفة وعلى طريق الجواز احمد كما صرح به الانصاري في شرح الينابيع وقد نقل المص في المنتهى ان القايل بالقبلية
ابي وابن مسعود والبراء وابن عباس وعمر بن عبد العزيز وعبيدة وعبد الرحمن بن ابي ليلى ومالك وابو حنيفة وكونه
مذهبا لاهل البيت عليهم السلم ظاهر من تقرير المص واما ما ذكره الناصب في وجه الترجيح من ان بعض الاحاديث المشتملة
على البعدية يفيد زيادة التثبت ففيه انه لم يقل احد ان الحديث المشتمل على التثبت يقدم على ما لا يشتمل عليه وانما الذي
في شرح اصول ابن الحاجب للعضد الايجي وغيره انه اذا تعارض عامان احدهما وارد على سبب خاص والآخر ليس كذلك
ففي ذلك السبب تقدم العام الوارد عليه لقوته كالتنصيص وفي غير ذلك السبب يقدم العام الآخر لما لا خلاف فيه ولما في العام
الوارد على سبب لغيره على ان القنوت الذي ذكر سبب فعلها بعد الركوع في الاحاديث المذكورة ليس بعام اصولي فيكون
ما ذكره الناصب اجنبيا خارجا عن البحث في هذه الجهة ايضا واما ما تعجب الناصب من استدلال المص بالاحاديث اهل
السنة فقد مر مرارا ان المناقضة بذلك لالزام الخصم ولا يخفى ان الاحاديث المروية بطريق اهل البيت عليهم السلم اضعاف ما في
صحاح اهل السنة وان ما ذكره من انه لم يستوعب الاخبار ففيه انه استوعبها لكن لم يذكرها هاهنا لانه لم يرها الا
على ما ذهب اليه الخصم على ان المذهب اليه الامامية كما ذكرناه واما ما ذكره من ان ابا حنيفة قايل بوجوب قنوت الوتر ابدا
فما ذكره المص ان القنوت عند ابي حنيفة بدعة باطل الخ فباطل لان كلام المص هاهنا في قنوت الصلوات الواجبة والوتر
عنده سنة فما نقل اليها الطلق كون القنوت عند ابي حنيفة بدعة ومكروها والدليل على ذلك انه جعل رواية الحميدي
المشتملة على ذكر القنوت في صلوة الغداة قبل الركوع حجة على كل من الحنفي والشافعي فان فعل القنوت في صلوة الغداة
حجة على ابي حنيفة وفعله قبل الركوع حجة على الشافعي وهذا الناصب لم يتعرض لما هو مناط ايراد المص على ابي حنيفة لعجزه
عن التقصي عنه وطار الى ناحية اخرى ولم يقصدها المص كما عرفت هذا والذي ظهر لي من مطالعة شرح الينابيع للقفال
الشافعي ان حجة القوم على ما ذهبوا اليه في هذا المقام ليس الاحاديث المذكورة في الحقيقة بل مستندهم فيما ذهبوا اليه
مخالفة الشيعة حيث قال وحكى ابو الفضل بن عبدان عن علي بن ابي هريرة ان المستحب ترك القنوت في صلوة الصبح
لانه صار شعارا لقوم من الشيعة لان الاشتغال به تعرض للتهمة انتهى ويويد ما ذكرناه تشنيع المص عليهم في هذا المقام

ذكره ابن حزم ولا انه ليس من اهل سنتهم وجماعتهم حيث قال بعد نقل الخلاف في القنوت اما قول ابي حنيفة فما
نعلمنا عن احد من الصحابة رض نهيه عن القنوت في شيء من الوتر وكذلك قول مالك في تخصيصه الصبح خاصة
بالقنوت ما وجدناه عن احد من الصحابة وكذلك تفريق الشافعي بين القنوت في الصبح [illegible] سائر الصلوات
فهذا مما لا نعلم فيه لكل منهم سلفا في هذا الباب من الصحابة رض انتهى قال المصـ رفع الله درجته لو ذهبت الامامية
الى ان الوتر مستحب وليس واجبا وقال ابو حنيفة انه فرض قال حماد بن زيد قلت لابي حنيفة كم الصلوات قال خمس قلت
فالوتر قال فرض قلت كم الصلوات قال خمس قلت فالوتر قال فرض قلت لا ادري انغلط في الجملة او في التفصيل
وقد خالف في ذلك التواتر المعلوم من دين النبي صلى الله عليه وآله ان الصلوات خمس وجاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه
وآله فسأله عن الاسلام فقال خمس صلوات في اليوم والليلة فقال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع ثم ساله عن
الزكوة فقال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع ثم سأله عن الصوم فقال شهر رمضان فقال هل علي غيره فقال
لا الا ان تطوع فادبر الرجل وهو يقول والله لا ازيد على هذا ولا انقص منه فقال النبي صلى الله عليه وآله افلح ان صدق
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوتر سنة مؤكدة وليست بواجبة اما انها سنة مؤكدة
فللاحاديث الكثيرة الصحيحة الواردة في الوتر منها ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن
ابن عمر انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشي احدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر
له ما قد صلى وقال الوتر ركعة من آخر الليل وروى البخاري ومسلم والنسائي عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله
عليه وآله اجعلوا آخر صلوتكم بالليل وترا وعنه عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال بادروا الصبح بالوتر وروى البخاري
ومسلم والنسائي عن عائشة انها قالت كل الليل اوتر رسول الله صلى الله عليه وآله من اول الليل واوسطه وآخره فهذه
دلت على كون الوتر سنة مؤكدة واما عدم وجوبه فلما روى الترمذي عن خارجة بن حذافة قال خرج علينا رسول الله صلى
الله عليه وآله فقال ان الله تعالى امدكم بصلوة هي خير لكم من حمر النعم الوتر جعله الله فيما بين صلوة العشاء الى ان يطلع
الفجر وقال من نام عن وتره فليصل اذا اصبح وهذا يدل على عدم وجوبه لانه اذن في تركه بالليل والوتر انما يكون
والاجماع على ان الفرايض المكتوبة خمس ومذهب ابي حنيفة ان الوتر ثلث ركعات وجبت فالوتر واجب عنده والدليل
على وجوبه عنده ما روى مسلم والنسائي في صحيحهما عن ابي ايوب قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الوتر حق على كل
مسلم فمن احب ان يوتر بخمس فليفعل ومن احب ان يوتر بثلث فليفعل ومن احب ان يوتر بواحدة فليفعل وروى
النسائي والترمذي عن ابي ايوب انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله تعالى وتر يحب الوتر فاوتروا يا اهل القرآن
ويقتضي الامر الوجوب ولما كان الدليل خبر الآحاد كان واجبا لا فرضا والجواب عن الاجماع ان الاجماع على انحصار الفرايض
في الخمس وهذا واجب لا فرض واما ما نقل عن حماد فهو باطل وافتراء لان ابا حنيفة لم يقل بان الوتر فرض والحديث
قال فالمكتوبة يدل على الجواب فان المراد ان المجمع عليه من الفرايض خمس وما عداها كان مختلف الوتر واما ما ذكر من الحديث
فلا دلالة له على انحصار الفرايض لان الحج والصوم لم يذكرا فيه انتهى واقول يتوجه عليه اولا انه لا طائل في اظهار موافقة الشافعي
للامامية واطالة الكلام بذكر الاحاديث التي تمسك بها الشافعي نعم لو كان تلك الاحاديث صحيحة عند الامامية لكان لها



حيث عن تعاضد الادلة وليس فليس وثانيا ان الحديث الاول مما استدل به ابو حنيفة قد رده المصـ قدس سره
في كتاب المنتهى بانه لا يدل على الوجوب اذ الحق نقيض الباطل وذلك لا يستلزم الوجوب وبعبارة اخرى الحق اعم من
الوجوب ولا دلالة للعام على الخاص ومع هذا يعارضه ما روى صاحب الينابيع من قول النبي صلى الله عليه وآله الوتر
حق مسنون انتهى وايضا فلو كان واجبا لما تطرق اليه الزيادة ولا النقصان كغيره من الواجبات وهذا الحديث يدل
على الزيادة والنقصان فلا يكون واجبا بل يرفع ما ذهب اليه ابو حنيفة من تعيين الركعات الثلث والقول في دفع الاستدلال
بالحديث الثاني ان قوله صلى الله عليه وآله يحب الوتر دليل على ان الامر للاستحباب دون الوجوب سيما اذا لوحظ معه
الاحاديث الصريحة في الاستحباب فافهم وثالثا ان جوابه عن حديث المصـ بالاجماع من عجيب العجاب لكن هذا الناصب
قد استدل به بعينه قبيل ذلك عند تقرير مذهب الشافعي فكيف يدفعه عند استدلال المصـ وهل هذا الا مثل ما قيل
فيه شعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم على ان هذا الاجماع قد انعقد قبل ابي حنيفة و
الفرق بين الفرض والواجب اصطلاح حادث من ابي حنيفة واصحابه فكيف يجوز ان يقال ان الاجماع وقع على انحصار الفرايض
دون الواجبات ورابعا ان ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يقل ان الوتر فرض مردود بان المصـ انما قال في عنوان المسئلة
ان ابا حنيفة قال انه فرض جريا منه على الطريقة المشهورة بين جمهور العلماء من عدم الفرق بين الفرض والواجب وعلى ما
جرى بينه وبين حماد في هذه المسئلة ولان هذا الفرق كما اشرنا اليه مما تكلفه بعض مقلديه لاصلاح مثل هذه الكلمات
السخيفة ولا اثر له في المعنى كما حققه المصـ رفع الله درجته في نهاية الوصول والفاضل التفتازاني في حواشي التلويح وغيرهما
وخامسا ان ما ذكره من ان سكوته يدل على الجواب مدفوع بانه لا دلالة للقصة المذكورة على سكوت ابي حنيفة
وانما يدل على اعراض حماد عنه في المرتبة الثانية والاعتراض عليه بانه لا ادري انغلط في الجملة او في التفصيل فلو فرض ابي
حنيفة سكوت الدال على الجواب ولو سكت الناصب عن مثل هذا الكلام لكان خيرا له كما لا يخفى وسادسا ان ما ذكره
من ان حديث الاعرابي لا دلالة له على انحصار الخ مدخول بان دلالته على ما هو مقصود المصـ من انحصار الصلوات
المفروضة في الخمس صريحة لا يتاتى انكاره عمن له ادنى معرفة بمعاني الالفاظ وعدم ذكر الصوم والحج في الحديث المذكور لا
يقدح في دلالة كلامه صلى الله عليه وآله على حصر الصلوات في الخمس فان النبي صلى الله عليه وآله لم يحصر فيه جميع العبادات
في الصلوة والزكوة حتى يستدل به على بطلان حصر الجميع فيهما مع بطلانه على انه صلى الله عليه وآله تكلم معه بالجواب عما سأله
فيكون من المقاصد بيانا بين من ان ذلك الحصر بمعانيها الحقيقية بل حصر صلى الله عليه وآله ما سأله الاعرابي من الصلوة
الواجبة في الخمس وما سأله من الصدقة الواجبة في الزكوة ولا يلزم من ذلك حصره صلى الله عليه وآله جميع العبادات فيهما كما
اشتبه على الناصب الغبي ولعل الاعرابي لم يسأل عن الصوم والحج والجهاد لعلمه بهما قبل ذلك وكم له نظيره في سؤال الناس
عنه صلى الله عليه وآله كما لا يخفى على المتتبع قال المصنف رفع الله درجته لو ذهبت الامامية الى ان صلوة الضحى بدعة
قال جميع الفقهاء الاربعة انها مستحبة وقد خالفوا في ذلك سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وروى الحميدي في الجمع بين
الصحيحين عن مورق العجلي قال قلت لابن عمر تصلي الضحى قال لا قلت فعمر قال لا قلت فابو بكر قال لا قلت فالنبي صلى
الله عليه وآله قال لا اخاله وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة قالت ما رايت النبي صلعم ما صلى صلوة

الضحى وفيه عن عبد الله بن عمر انه قال في صلوة الضحى انها بدعة وروى احمد بن حنبل في مسنده ان ابا [illegible] الانصاري
وابا سعيد بن نافع رايا رجلا يصلي صلوة الضحى فعابا ذلك عليه ونهياه عنها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان صلوة الضحى سنة مؤكدة واقل الضحى ركعتان واكثرها ثمان ركعات وافضلها ثمان ركعات يسلم من كل ركعتين
ووقتها من ارتفاع الشمس الى الاستواء ووقتها المختار ربع النهار انتهى والدليل على كونها سنة مؤكدة قال في المشكوة
منها ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ام هانئ بنت ابي طالب رض قالت ان النبي صلى الله عليه
وآله دخل بيتها يوم فتح مكة فاغتسل وصلى ثماني ركعات فلم ار صلوة قط اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود وقال
ضحى وروى مسلم والبيهقي عن معاذة قالت سالت عائشة كم كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي صلوة الضحى قالت اربع
ركعات ويزيد ما شاء وروى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه و
آله يصبح على كل سلامى من احدكم صدقة وذكر الحديث الى ان قال ويجزي من ذلك ركعتان يركعهما من الضحى وروى
الترمذي والبيهقي عن ابي ذر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من صلى الضحى ثنتي عشرة ركعة بنى الله له
قصرا في الجنة فهذه الاحاديث المذكورة في الصحاح المعتبرة قد دلت على كون صلوة الضحى سنة مؤكدة ولا يعارضها ما
ذكر من حديث ابن عمر لانه يحتمل انه لم ير صلوة الضحى صلاها رسول الله صلى الله عليه وآله ولا ابو بكر ولا عمر ولم يثبت
عنده دليل فعدم رواية ابن عمر لا يدل على عدم سنيتها وكذا ما روي من مسند احمد بن حنبل فانه لا يعارض ما في الصحاح
انتهى واقول لا دلالة لحديث ام هانئ على ما اصطلحوا عليه من صلوة الضحى اصلا لجواز ان يكون تلك الصلوة شكرا
لله سبحانه على فتح مكة كما يشعر به سوق الحديث على الوجه الذي ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني ويكون ذلك
جملة خصايصه عليه السلام عند ظهور ما يوجب السرور كما اعترف الناصب بانه في مسئلة وجوب وضع اليدين والركبتين
وابهامي القدمين في السجود على الارض غاية ما في الباب ان ذلك قد اتفق في وقت الضحى فوهم الراوي ان تلك كانت صلوة مختصة
بوقت الضحى كما اصطلح القوم عليه مع ان الظاهر ان الضمير المذكور في قوله ضحى راجع الى دخول البيت لا الى الصلوة ولو
سلم فلا ان يكون المراد ان تلك الصلوة كانت واقعا في وقت الضحى وهو اعم من ان يكون صلوة مختصة بالضحى او لا
ان الحديث على الوجه الذي رواه ابن قدامة لا يدل على ان ذلك كان في وقت الضحى فضلا عن كونه ما اصطلحوا عليه من صلوة
الضحى مع ضعف دلالته على ان ام هانئ متفردة برواية ذلك حيث قال قال عبد الرحمن بن ابي ليلى ما احد حدثني انه
راى رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي الضحى الا ام هانئ فانها حدثت ان النبي صلى الله عليه وآله دخل بيتها يوم فتح مكة فصلى
ثماني ركعات ما رايته قط صلى صلوة اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود انتهى واما ما ذكره الناصب من حديث عائشة
فمعارض بما رواه المصنف منها وفي معناه ما رواه ابن قدامة ايضا وقال انه متفق عليه وهو قولها ما رايت رسول الله صلى الله عليه
وآله يصلي الضحى قط انتهى قال الشيخ المحدث اللغوي مجد الدين الفيروزابادي الشافعي في اواخر كتابه الموسوم بسفر السعادة
انه لم يصح في صلوة الضحى حديث وقال النووي في شرح الصحيح بعد ذكر الروايات المتناقضة وتكلف تاويلها وكيف كان
فجمهور العلماء على استحباب الضحى وانما نقل التوقف فيها عن ابن مسعود وابن عمر انتهى فتدبر واما ما ذكره من ان
ابن عمر لم ير صلوة الضحى صلاها رسول الله صلى الله عليه وآله ولا ابو بكر ولا عمر ففيه انه يستبعد عدم رؤيته ذلك عن كل

ووقتها

٣٤١

من النبي صلى الله عليه وآله ولا ابي بكر ولا عمر سيما عن ابيه عمر ولهذا تكلفت شراح الحديث في تاويل كلام ابن عمر بان
مراده ان المواظبة عليها بدعة لان النبي صلى الله عليه وآله لم يواظب عليها كما يرشد اليه النظر في شرح المشكوة للطيبي ايضا
قوله ولم يثبت عنده دليل فدليل على انه كان من قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يأتم القائم
بالقاعد وجوزه الشافعي وقال احمد ان صلى الامام قاعدا صلوا خلفه قعودا مع القدرة على القيام وقد خالفوا في ذلك المعقول
والمنقول اما المعقول فلان القاعد ناقص وهو يكره واما المنقول فقول النبي صلى الله عليه وآله لا يؤمن احد بعدي قاعدا قياما
ومن العجب ان احمد اسقط فرض القيام وهو ركن واوجب المتابعة في القعود مع القدرة على القيام وكيف يترك فرض لاجل نفل انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح اقتداء القائم بالقاعد المعذور ودليله ما روى البخاري ومسلم والترمذي
والبيهقي في صحاحهم عن عائشة انها قالت لما ثقل رسول الله صلى الله عليه وآله جاء بلال يؤذنه بالصلوة فقال مروا ابا بكر ان يصلي
بالناس فصلى ابو بكر تلك الايام ثم ان النبي صلى الله عليه وآله وجد في نفسه خفة فقام يهادى بين رجلين ورجلاه تخطان في
الارض حتى دخل المسجد فلما سمع ابو بكر حسه ذهب يتأخر فاوما اليه رسول الله صلى الله عليه وآله ان لا يتأخر فجاء حتى جلس على يسار ابي بكر
وفي رواية ابو بكر يصلي قائما وكان رسول الله صلى الله عليه وآله قاعدا يقتدي ابو بكر بصلوة رسول الله صلى الله عليه وآله والناس يقتدون ب
صلوة ابي بكر وفي رواية ابو بكر يسمع الناس التكبير وروى البخاري في صحيحه ان رسول الله صلى الله عليه وآله سقط من الفرس فجحش شقه الايمن
فجلس في البيت ودخل الاصحاب يعودونه فدخل وقت الصلوة فصلى رسول الله صلى الله عليه وآله قاعدا وصلى الناس خلفه قياما
فهذا جواز اقتداء القائم بالقاعد وحمله الشافعي على القاعد المعذور لان النبي كان معذورا في الحديثين واما مذهب احمد بن
حنبل فانه اخذ بظاهر ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فاذا كبر فكبروا واذا ركع فاركعوا واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد واذا سجد فاسجدوا واذا صلى
جالسا فصلوا جلوسا اجمعين وظاهر هذا الحديث يدل على جواز اقتداء الجالس القادر على الجالس المعذور لكان اولا وعندنا
انه منسوخ والقرينة ان احمد بن حنبل اخذ بظاهر الخبر فلا اعتراض له الا النقل واما ما ذكره من مخالفة المعقول لان القاعد ناقص فما اراد
من هذا النقصان ان الاركان القائم اطول منه في الحس فينبغي ان لا يكون اقتداء الطويل بالقصير صحيحا بحسب عقله وان اراد
نقصان صلوته فالمعذور اذا ترك القيام فلا نقصان في صلوته لان الصلوة قاعدا كامل في حقه واما ما ذكر من الحديث فلا اسناد
له بالصحة ولا تشنيع على احمد فقد ذكرنا انه عمل بظاهر الحديث فالتشنيع يرجع الى العامل باحمد في زعمه انتهى واقول قد مر القدح في
على روايات عائشة في بحث الامامة العامة خصوصا ما روته من هذا الحديث المرتبط في باب الامامة الخاصة مع ان الناصب
قد زاد فيه زيادة وهي قوله تلك الايام ليشعر بان امامة ابي بكر للصلوة كانت مستمرة في ايام مرض النبي صلى الله عليه وآله واصحابه
طول تلك الايام وعلى تقدير تسليم صحتها وبراءتها عن كل عيب فهي مخصوصة بما رواه المصنف من قوله صلى الله عليه وآله لا يؤمن
بعدي قاعدا بقيام وكذا الكلام في الرواية الاخرى مع ان ما تمسك به احمد غير متصل كما صرح به شارح البخاري
واما ما ذكر من الترديد فنقول نختار ان المراد هو الشق الثاني وما ذكره من ان الصلوة قاعدا كامل في حق من تعذر قيامه لا
يجدي اولا لبحث وهي المتنازع فيه ومصادرة على المطلوب كما لا يخفى واما ما ذكره من ان ما ذكره المصنف من الحديث لا
اسناد له ولا صحة فمدفوع برواية الدارقطني والبيهقي في كتابيهما واستشهاده به واستدلال مالك به وبعض اهل المدينة كما فقهاء

المسجد

فكان ابو بكر

ومواففته لروايات اهل البيت عليهم السلام واما قوله يرجع التشنيع الى احمد فالشناعة فيه ظاهرة لان كلام الله تعالى
ورسوله صلى الله عليه وآله مشتمل على ظاهر ومجمل ومبين ومتشابه ومأول وعام وخاص ومطلق ومقيد وبعضها ناسخ بعضها
ولكل ذلك مصالح وحكم مذكورة في الاصول ثم الظاهر قد يعدل عنه لقيام نحو دليل على ارادة خلافه كمعناه المجازي او بعض
جزئياته والعام يحمل على الخاص والمطلق على المقيد وكذا الكلام في المتشابه والمجمل ولا يلزم من ذلك اعتراض على الله تعالى
ولا على رسوله ولا على من اطلع على حقيقة الحال وحمل عليها الظاهر او المجمل او العام او الخاص من المثال وبالجملة الاعتراض يتجه
بوجود الظاهر ونحوه في كلام الله تعالى بما نقل من الملاحدة ولا يتجه بمثل ما ذكرناه ولا يبعد موافقة الناصب في ذلك مع
ان التسنن الذي انتحله القوم ضرب من الالحاد كما يدل عليه اقاويلهم الباطلة المذكورة في هذا الكتاب قال المصنف رفع الله
درجته لط ذهبت الامامية الى انه لا يجوز امامة الفاسق ولا المخالف في الاعتقاد ولا المبتدع سواء كفر ببدعته او لا وقال
الشافعي اكره امامة الفاسق والمظهر للبدع وان صلى خلفه جاز وقسم اصحابه المختلفين في المذاهب اقساما ثلاثة قسم لا يكفرون
ولا يفسقون وهم المختلفون في الفروع كاصحاب ابي حنيفة ومالك وهؤلاء لا يكرهون الايتمام بهم وقسم يكفرون وهم
فلا يجوز الايتمام بهم وقسم يفسقون ولا يكفرون وهم الذين يسبون السلف كالخطابية وحكم هؤلاء حكم من يفسق بالزنا
وشرب الخمر واللواط ونحو ذلك وهؤلاء يجوز الايتمام بهم على كراهية سواء ادمن عليها ولم يقترب [illegible] وبهذا قال الفقهاء الا
مالكا وقد خالفوا في ذلك القرآن العزيز حيث قال الله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار واي ركون اعظم من الاقتداء
في الصلوة التي هي عمود الدين وقال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التثبت عند اخباره ومن جملة اخباره الطهارة
التي هي شرط الصلوة انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه يكره امامة الفاسق اما وجه الكراهة فظاهر
واما وجه الصحة فلما ورد في الصحاح عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال صلوا الصلوة خلف كل بر وفاجر واما ما ذكر
ان اصحاب الشافعي يكفرون المعتزلة فغير صحيح لان المذهب ان لا يكفر احد من اهل القبلة واما ما ذكر انهم خالفوا القرآن
حيث ركنوا الى الفاسق وهو الظالم بالايتمام به فالجواب ان المراد بالظلم الكفر والاقارب لم يظلم ثم ان المراد بالركون
التودد والمحبة والميل وليس في الايتمام هذا والاستدلال بكون الفاسق يجب التثبت في اخباره لا يوجب ترك الايتمام
به انتهى واقول ان الرواية التي استدل بها على الصحة فاسدة لما ذكره الشيخ مجد الدين الفيروزآبادي الشافعي في كتابه
الموسوم بسفر السعادة من ان جواز الصلوة خلف كل بر وفاجر لم يصح فيه شيء ونقل هو عن الدارقطني والعقيلي ايضا انه ليس
فيه شيء يثبت ونقل انه سئل احمد فقال ما سمعنا بهذا انتهى ثم اقول لو اغمضنا عن عدم صحة الرواية نقول يمكن ان يكون المراد
جواز ان يكون الفاسق امامة لا امام وان يكون الوجه في صدور هذا القول انه لما سمع بعضهم ما روي سابقا من ان
مرور الكلب الاسود والحمار بين يدي المصلي يقطع صلوته بل روي انه اذا مر احد بين يديه جاز له سفوه وزجره فتوهم ان حكم
الفاجر ايضا في ذلك حكم الكلب والحمار فقال له صلى الله عليه وآله ما قال فاجيب بذلك تامل فانه توجيه وجيه واما ما ذكره من انكار تكفير
الشافعي المعتزلة فانكار بارد من طالع كتب التواريخ والسير علم ان الشافعية كفروا الحنفية في زمن السلطان طغرل و[illegible]
كفروا الشافعية بل الاشعري الذي هو شيخ اصولهم على ما بادر الري وانشا [illegible] بتكفيرهم المعتزلة وقد صرح الامام
الحنفي في تفسير قوله تعالى وما اصابكم من مصيبة الآية ان اصحابنا كفروا الاشعري في هذا المقام واما ما ذكره من ان المراد بالظلم

عرض ٣٤٢

في الآية الكفر والاقارب لم يظلم فالظلم فيه نظر وذلك لانه يشكل بحال الخلفاء الثلثة اذ يصدق عليهم الحكم بوقوع
منهم الظلم بمعنى الكفر في الزمان الماضي وان منع الشرع عن اطلاق لفظ الظالم بهذا المعنى من اشاعتهم تعظيما لهم فيلزم
من الناصب واصحابه المحبين لهم والظاهر ان الناصب لا يرضى بذلك وان كان لا يتحاشى عنه في الواقع فلا بد له من القول
بان المراد بالذين ظلموا من كان ظلمهم حادثا عند الركون اليهم وذلك فان صيغة الفعل يدل على الحدوث كما حقق في موضعه
والظالم يقال بحسب ارادته تعالى ولا تركنوا الى الظالمين مع كونه اخصر فان اسم الفاعل يدل على الثبوت كما حقق في محله
ويشير الى ما ذكرنا ما ذكره الفاضل النيشابوري في تفسيره حيث قال قال اهل التحقيق الركون الميل اليسير وقوله الذين ظلموا
اي الذين حدث منهم الظلم فلم يقل ولا تميلوا الى الظالمين ليدل على ان تقليل الميل الى من حدث منه شيء من الظلم يوجب
هذا العقاب واذا كان هذا حال من ركن الى من ظلم فكيف يكون حال الظلم في نفسه انتهى فيتعين ان يكون المراد بالظلم
الحادث المانع عن الركون اما الاثر تعالى ولم يقل به احد قطعا والاعم منه ومن اي ذنب كان وهو مطلوب الخصم كما لا يخفى
واما ما ذكره من ان المراد بالركون التودد والمحبة والميل ففيه اجمال او اخلال لانه كما ذكره امام الناصب فخر الدين الرازي
في تفسيره حيث قال الركون هو السكون الى الشيء والميل اليه بالمحبة ونقيضه النفور عنه فاذا كان نقيض الركون هو النفور
فيرجع معنى قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا الى ايجاب النفور من الظالم والايتمام به خلاف النفرة عنه بل يكون ايضا تحسين
له وترئيس بجاه عند آخرين فيتضح [illegible] هذا التعليق ما اورده [illegible] في كتاب مشكوة الحديث لبعض المحدثين مما
يدل على تحريم الايتمام باهل الفجور وهو انه ذكر في الفصل الثالث من باب المساجد ومواضع الصلوة رواية عن ابي سهلة
باسناده الى السائب بن خلاد وهو رجل من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله ان رجلا ام قوما فبصق في القبلة ورسول الله
صلى الله عليه وآله ينظر فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لقومه حين فرغ لا يصلي لكم فاراد بعد ذلك ان يصلي لهم فاخبروه
بقول رسول الله صلى الله عليه وآله فذكر ذلك لرسول الله فقال نعم وحسبت انه قال انك قد آذيت الله ورسوله انتهى وقال
الشارح الطيبي كان اصل الكلام لا يصل لكم فعدل الى النفي ليؤذن بانه لا يصلح للامامة فان بينه وبينها منافاة وايضا في
الاعراض عنه غضب شديد عليه حيث لم يجعله محلا للخطاب وكان تفله في القبلة سوء ادبه بين يدي ربه انتهى اقول اذا كان المخل
بالآداب المستحبة غير صالح للامامة اصلا حتى كان التوبة عن ذلك ايضا لم يكن مقبولة عند النبي صلى الله عليه وآله ولهذا
اعرض عنه رأسا ولم يأمره بان يتوب ويؤم القوم فكيف يكون حال الفاجر المخل بالواجبات المرتكب للمحرمات واما ما ذكره
من ان الاستدلال بكون الفاسق يجب التثبت في اخباره لا يوجب ترك الايتمام فهو دليل على عدم تثبته لمعنى كلام المصنف
فان المصنف قد دفع هذا الذي ذكره الناصب بقوله ومن جملة اخبار الفاسق الذي يؤم الناس اخباره عن طهارته التي هي شرط
الصلوة فافهم قال المصنف رفع الله درجته مر ذهبت الامامية الى ان الطريق ليس بحائل بين الامام والمأموم وان الجدار
حائل يمنع من الايتمام الا المرأة وقال ابو حنيفة الطريق حائل يمنع من الايتمام الا مع اتصال الصفوف وكذا الماء حائل
والجدار ليس بحائل فيجوز ان يأتم الانسان وهو في داره بامام في المسجد وبينهما جدار المسجد والدار وهذا من اغرب
الاشياء واعجبها واكذبها للعقل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الطريق ليس بحائل حيث يعد الحائل
والحائل مانع للاستطراق والمشاهدة او الاستطراق فالجدار حائل واما ما نقل عن ابي حنيفة انه يجوز فهو راجع الى تعريف الحائل

فان قيل الحايل بما يمنع من العلم بانتقالات الامام فربما يكون الطريق حايلا والجبل ليس بحايل فهذا
انتهى **واقول** وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان فصل الطريق ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في المغني وهو ان الطريق ليست
محلا للصلوة فاشتبه ما يمنع الاتصال واجاب عنه بمنع عدم كون الطريق محلا للصلوة انتهى وهذا الوجه وان كان قياسا
واهيا سخيفا لكنه لا يبلغ في السخف مبلغ ما ذكره الناصب في توجيه مذهبه فان ما ذكره هذا محض سفسطة لا يليق
الله تعالى لو لم يستحي من الناس ثانيا ولا يليق بهذه الفضيحة من بلغ الى هذه المرتبة من المكابرة فقد تكفل خصمه
واعترف بظهور فساد كلامه من تكلف نقضه والامر في ذلك الى الله على سلامة الناس من عظيم ما ابتلوا به من المجاهرة بالباطل
الكلام ومعارضة الحق بامثال ما يكون من الكلام **قال** المصنف رفع الله درجته **ما** ذهبت الامامية الى تحريم القصر في الصلوة في سفر
المعصية وقال الشافعي يجوز وهو مخالف للمعقول والمعهود من قواعد الشريعة فان القصر رخصة والرخص لا تناط بالمعاصي
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول العجب من عدم استحياء هذا الرجل فانه يدعى انه من اهل العلم والامانة ولا يبالي بالكذب
والافتراء وهذا مذهب الشافعي اشهر من الشمس في رابعة النهار وليس بلدة من بلاد الاسلام الا وفيه نسخ متعددة من كتب
مذهب الشافعي ومكتوب في الكل ان من شرايط القصر ان لا يكون السفر معصية فلو هرب العبد من السيد والزوجة من الزوج
والغريم الموسر او الولد بلا اذن الوالد حيث يشترط الاذن او سافر ليزني او يقطع الطريق او يسرق او يظلم او يقتل بريا
لم يقصر ثم ان هذا الرجل يفتري ويشنع وكان يشتغل انه يريد الانتساب بالائمة وهم اهل الحق والصواب ولا يجب
بسيرتهم الكذاب انتهى **واقول** نعم المخالف للامامية في هذه المسئلة هو ابو حنيفة دون الشافعي ومالك فانه لا قصر عندهما
الا في سفر مباح فقط لكن قد تبدل في عبارة المصنف احدهما بالاخر كما يدل عليه كلام المصنف فيما سيأتي في المسئلة المعنونة بجواز
العاصي بسفره الخ وهذا التبديل اما ان وقع من الناسخ عند الهجرة من الحلة بغتة كما وقع منه نظير ذلك واقع منه مرارا او
من قلم الناسخ سهوا وهذا هو الظاهر وليس نظر المصنف قدس سره مقصورا في هذا الباب على نقل ما خالف فيه الشافعي فقط حتى
يحتاج الى الكذب عليه بل يتعرض فيه لما خالف فيه الفقهاء الاربعة كلا او بعضا سواء كان الشافعي او ابو حنيفة او غيرهما
كما لا يخفى فلا وجه للتعيير من الشافعي مع ثبوت الحق كما عرفت ومن الظرايف ان ابن حزم وافق ابا حنيفة في هذه المسئلة ورد
على الشافعي ومالك فقال قد صح ان صلوة السفر قد فرضها الله تعالى ركعتين ثم زيدها في الحضر بعد الهجرة اربعا واقرت
صلوة السفر على ركعتين وصح ان صلوة السفر ركعتان بنقل الامة فاذ قد صح هذا فهي ركعتان لا يجوز ان يتعدى ذلك
ومن تعداه فلم يصل كما امر فلا صلوة له اذا كان عالما بذلك فاذا لم يخص عليه السلام سفرا من سفر فلا يجوز لاحد تخصيص ذلك الا
بنص من رسول الله صلى الله عليه وآله بل ثبت انه تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله لم يبيح لها فيكون من لا يتعد عليها واحتج من خص بعض الاسفار
بان سفر المعصية محرم فلا حكم له فقلنا اما محرم فنعم هو محرم ولكنه سفر فله حكم السفر وانتم تقولون بانه يجوز له
في التيمم عند عدم الماء ويجيزون الصلوة فيه وتربة مغصوبة فاي فرق بين ما اجزتم من الصلوة والتيمم وبين ما منعتم
من تاديتها ركعتين كما فرضها الله تعالى في السفر ولا سبيل الى الفرق وكذا ان ناهم ويفيه من الغسل كالذي في الحلال
لانه اجنب ويجاوزه حائط بغتا ان نفى جيد فحكم عموم الاجناب ومجاوزة الحائط انتهى فعلى اولياء الناصب الخجل
عنه **قال** المصنف رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى وجوب القصر في سفر الطاعة وقال الشافعي هو بالخيار بين القصر والاتمام



وقد خالف قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اوجب الايام الاخر فيحرم صوم الاصل وكل
من اوجب القصر في الصوم اوجبه في الصلوة وقال عمران بن الحصين حججت مع النبي صلى الله عليه وآله فكان يصلي ركعتين
حتى ذهب وكذلك مع ابي بكر وعمر حتى ذهبا وقال ابن عباس رضي الله عنهما ان الله فرض الصلوة على لسان نبيكم في السفر ركعتين وعن
عايشة قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وقال عمر صلوة الصبح ركعتان
وصلوة الجمعة ركعتان وصلوة الفطر ركعتان وصلوة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه يجوز القصر وهو السبب الطول والشرط ولا يجب اما الجواز فالنص
والاجماع واما عدم الوجوب فلان الاية نص على انه رخصة وكل ما يكون رخصة لا يكون واجبا لان العزيمة يقتضي الوجوب
والرخصة يقتضي الجواز اما انه رخصة فلقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان
خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا فهذه الاية تدل بصريحها على ان القصر رخصة
لا يخفى ويدل على كونه رخصة ما روى مسلم والنسائي والبيهقي عن يعلى بن امية قال قلت لعمر بن الخطاب انما قال
تعالى ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقد امن الناس فقال عمر عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله صلى الله عليه وآله
فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا صريح في انه رخصة وان صلوة السفر لم يفرض ركعتين واما ما
من فعل النبي صلى الله عليه وآله في السفر وابي بكر وعمر فانه يدل على انه افضل ولا يدل على فرضية القصر واما ما نقله عن
ابن عباس وعمر فهو قول للصحابي ويعارضه ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن حفص بن عاصم قال
صحبت ابن عمر في طريق مكة فصلى لنا الظهر ركعتين ثم جاء رحله وجلس فرأى ناسا قياما فقال ما يصنع هؤلاء قلت يسبحون
قال لو كنت مسبحا لاتممت الصلوة وهذا يدل على ان القصر رخصة وان الاتمام جائز وانه لم يفرض صلوة السفر ركعتين
كما في قول الاصحاب واذا تعارض قول الصحابي حصل الترجيح بدلالة النص والنص هيهنا صريح في ترجيح القول بكون القصر
غير واجب في السفر وهو المطلوب انتهى **واقول** ان الجواب مع ما نتكلم عليه ولا يتاتى دعوى الاجماع مع مخالفة ابي حنيفة
والشيعة وغيرهم وبالجملة كل ما ذكره هيهنا لا يصلح لتصحيح مذهبه من ان القصر جائز لا واجب لان الاستدلال بعدم الوجوب بلفظ
القرآن الذي ذكر على ان القصر رخصة فمقصوره ظاهر لان العمر فيه من الوجوب بنفي الجناح لتطييب الخواطر
والاطمينان به ودفعا للتوهم النقصية في القصر وايضا هذا الاستدلال لو تم انما هو في صلوة الخوف لا لما في الاية
هذه الاية واما قصر صلوة السفر في حالة الامن فانما هو ثابت بالاية التي استدل بها المصنف اعني قوله تعالى ومن كان
منكم مريضا او على سفر الاية فان في هذه الاية اضمارا اعني فافطر فالتقدير فالواجب او المكتوب عدة من ايام اخر
ويدل تعالى مفطرين لا تعارض وبالسنة التي ذكرها المصنف ويقول صلى الله عليه وآله ليس من البر الصيام في السفر والا
التي استدل بها امام الناصب انما يدل على الوجوب فلا يدل على عدم الوجوب فلا يتم الاستدلال على الجواز بيد
من الكتب والاحاديث واما استدلاله بالحديث مسلم واخويه بان ما صدرات الصدقة كما يجب قبولها في الا يجب قبولها
الخ ثم علم كونها التي على جهة التسليم وعلم صلاحيتها لمعارضة ما دفع بان الصدقة التي لا يتصور فيها تمليك
ابناء بعض ساقطة لا تحتمل الرد وان كانت ممن لا يجب طاعته كولي القصاص اذا عفى فيحببها من يجب طاعته الا

علم به بالقصر

انما استدل به لما ذكره المصنف من ان كل من اوجب القصر في الصوم اوجب القصر في الصلوة فافهم ١٢ منه

على ان الامر في قوله فاقبلوها دال على حيثية وهي الوجوب وهذا القدر كفاية في هدم ما ذهب اليه الشافعي الى فرق
الشيخ على ما استدل به عليه فكان الاولى ان تضرب صفحا عن التعرض للتعارض التي توهم الناصب بين اقوال الصحابة
في ذلك فان تلك الاقوال مما لا يتوقف عليه الاستدلال وانما ذكرت للتأييد والاستظهار لكن لما خالف الناصب في
نقل الرواية التي توهم معارضة فليتعرض لها ولبيان عدم صلاحيتها للتعارض فنقول الرواية التي ذكرها متروكة دالة على
كون القصر عزيمة على قول ابن عمر صحبت رسول الله صلى الله عليه وآله فكان لا يزيد في السفر على ركعتين وابا بكر وعمر وعثمان
كذلك انتهى ووجه الدلالة ان مواظبة النبي واصحابه الثلاثة على الركعتين في السفر صريح في العزيمة وعدم التخيير كما لا يخفى
مع قول ابن عمر سابقا لو كنت مسبحا لاتممت الصلوة انه لو جاز التنفل في السفر لحكم الشارع باتمام الصلوة فانه
الصلوة السلام [illegible] كلام وآخره وليسلم عن المخالفة التي لا يليق بكلام حافظ العلم قال المصنف رفع الله درجته ع فذهب الامامية
المعتبر بالقصر في الصوم على المسافر طاعة وقال الفقهاء الاربعة ان شاء صام وان شاء افطر وقد خالفوا في ذلك النقل
الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وعبيدة ايام اخر وهو يدل على وجوب الصوم اجماعا وروى
الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وآله خرج من المدينة ومعه عشرة آلاف وذلك على راس ثمان سنين و
نصف من مقدمه المدينة فصار ومن معه من المسلمين الى مكة يصوم ويصومون حتى بلغ الكديد وهو ما بين عسفان
وقديد افطر وقال الزهري وانما يؤخذ من امر رسول الله صلى الله عليه وآله بالآخر فالآخر وفيه عن ابن عباس قال خرج النبي
صلى الله عليه وآله في رمضان الى حنين والناس مختلفون فصائم ومفطر فلما استوى على راحلته دعا باناء من لبن او
ماء فوضعه على راحلته حتى رآه الناس ثم شرب وشرب الناس بعده في رمضان وفيه عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى
الله عليه وآله خرج عام الفتح الى مكة في رمضان فصام حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس ثم دعا بقدح من ماء فرفعه ثم
افطر ثم شرب فقيل له بعد ذلك ان بعض الناس قد صام فقال اولئك العصاة وهذا نص في تحريم الصوم وقال البر ليس من
البر الصيام في السفر وقال عليه السلام الصائم في السفر كالمفطر في الحضر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
الصوم في السفر وهو افضل لمن اطاقه على خلاف الصلوة فان الافضل فيها القصر اما جواز القصر فللنص والاجماع واما عدم
وجوب الفطر فلما روى البخاري ومسلم والثلاث في صحاحهم عن عائشة انها قالت ان حمزة بن عمرو الاسلمي قال للنبي
اصوم في السفر وكان كثير الصيام فقال ان شئت فصم وان شئت فافطر وروى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي
سعيد الخدري قال غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وآله لست عشرة مضت من شهر رمضان فمنا من صام ومنا من افطر فلم
يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم وهذه الاحاديث يدل على الجواز وما استدل به من الاحاديث فكلها دالة
على جواز الصوم وليس هو محل النزاع انما النزاع في الوجوب ولا دلالة لما رواها عليه واما قوله انه مخالفة للقرآن حيث
اوجب عدة ايام اخر وهو ينافي جواز الصوم فغير وارد لان التقدير فعدة من ايام اخر ان افطر والمراد به بيان وجوب القضاء
وان سلمنا الدلالة فتخصيص الحديث نفيه انتهى واقول ما ذكره في اكثر من جواز القصر بالصوم بالنص والاجماع لا يخلو عن
مغالطة لان النص القرآني يدل على الجواز في ضمن الوجوب والاجماع انما انعقد على الجواز لا في ضمنه واما ما ذكره من
حمزة ففيه دلالة صريحة على انه انما سأل النبي عليه السلام عن صوم التطوع لان في اوله رواية رواها البخاري عن حمزة زيادة هي

قوله قال لهم رسول الله اي امرا اسرعوا الصوم تحريكا علامة التحويل من سند الى سند او هو صورة ح وعقيبها نقله الناصب
ههنا ولا يخفى ان السرد هو المتابعة على الشيء وهو صريح في التطوع كما ذكرناه وكذا في قوله وكان كثير الصيام دلالة على ذلك
كما لا يخفى واما ما ذكره من حديث ابي سعيد الخدري فقد طعن ابن حزم على سنده ولو صح فلا يدل على اباحة الصوم في
السفر لجواز ان يكون تطوعا او قضاء لغير رمضان ويؤيده بل يعينه ان الاكل ابن تيم ساق في رمضان بعد عام الفتح واما ما ذكره
من ان ما استدل به المصنف من الاحاديث كلها دالة على الجواز دون الوجوب فباطل لان حديث جابر الذي حكم فيه النبي
صلى الله عليه وآله على الصائم بكونه عاصيا نص على وجوب الافطار وتحريم الصوم كما صرح به المصنف ايضا وكذا ما رواه المصنف من قوله
عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر فانه قد رواه البخاري عن جابر ايضا وهو ايضا صريح في عدم جواز الصوم حيث نفي فيه
البر عن الصيام في السفر واما منعه للزوم مخالفة الآية للنص متمسكا بان تقدير الآية فعدة من ايام اخر ان افطر فتقدير
بعيد لا يليق تحمله بكلام النبي فضلا عن افصح الكلام والاصل خلاف التقدير ولا ضرورة لهم الى ارتكابه سوى ترويج
المذهب وجعل معنى الآية تابعا للمذهب وفساده مما لا يخفى ولنعم ما قال ابن حزم في هذا المقام حيث قال ان هذه الآية محكمة
باجماع اهل الاسلام لا منسوخة ولا مخصوصة فصح انه تعالى لم يفرض صوم الشهر الا على من شهده ولا فرض على المريض و
المسافر الا اياما اخر غير رمضان وهذا نص جلي لا حيلة فيه ولا يجوز القول بان معنى ذلك ان افطر فيه لانها دعوى
بلا برهان قال الله تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وقال ايضا انه احتجاجهم بجواز المحذوف قيل وانه نقض ما اجمعوا
فقد الف كبيرة من الكبائر ومكتب كذبا فاحشا ان احتج بها في اباحة الصوم في السفر لانه حرف كلام الله تعالى عن مواضعه
نعوذ بالله من مثل هذا وهذا ما لا يرضى به محقق ثم نقل الآية كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم
تتقون اياما معدودات فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن
تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم ولما نزلت هذه الآية في حال الصوم المنسوخة ومثلنا انه كان الحكم في اول
نزول صوم رمضان ان من شاء صامه ومن شاء افطر واطعم مكان كل يوم مسكينا وكان الصوم افضل هذا نص الآية ليس
السفر فيهما مدخل اصلا ولا الطعام مدخل في الافطار في السفر اصلا فكيف استجاز وا هذه الطامة انتهى ثم قال ابن حزم وان
في التعرض لما ذكرنا الاستناد عن قلد المسعيد حجة وتجرؤها على الجنة وما ان ذلك امر عظيم لانهم لا يحرمون الصوم
في رمضان الى المعطلة في يوم التراب ابتداء صيامه واتفقوا على انه عظيم ما يجد عليهم الالتقاء المعصية عليه الصلوة
يوجب عليه الكفارة فلينظر ناظر الى اقوالهم فيما اذا يدخل في احتجاجه بهذين الخبرين من اطلاق اسم الخطاء والمعصية على رسول الله صلى
الله عليه وآله وايجاب الكفارة عليه في الفطار وهذا خروج عن الاسلام ممن اقدم عليه انتهى قال المصنف رفع الله درجته ص ذهبت الامامية
الى ان المسافر لا يتخير فرضه بالايتمام بالمقيم خلافا للفقهاء وقد خالفوا عموم القرآن الدال على وجوب التقصير على المسافر
ولان الزيادة كالنقصان في الابطال وكما لا يتغير فرض الحاضر اذا صلى خلف المسافر فكذا العكس انتهى وقال الناصب خفضه
الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان المسافر لو اقتدى بمقيم لحظة اتم لان الاصل في الصلوة صلوة المقيم كما ذكرنا وصلوة المسافر
رخصة لا عزيمة فاذا اقتدى المسافر بالمقيم جذبه الاقتداء الى حكم العزيمة اليها لقوة العزيمة وتعيين متابعة الامام فتعين
الاتمام واما قوله خالفوا عموم القرآن الدال على وجوب القصر فهذا باطل لما علمت ان القصر ليس بواجب واما قوله لان الزيادة

كالنقصان فالجواب المستحب في هذا ليس الزيادة والنقصان بل الرخصة والعزيمة انتهى واقول لا نزاع ان الاصل في
الصلوة صلوة المقيم بمعنى ان الاصل بل الاصل عدم وجوب الزائد فافهم وكذا لا نزاع ان صلوة المسافر رخصة لا عزيمة
بل لها جهة عزيمة من اقتضاء الجمهور عزيمة لا الاتمام في الحضر الا الاكثر على انها ليست بقصر عن عمر بل فرضت
ركعتين في السفر واربعا وثلثا في الحضر وقد صحت الرواية عن عمر وعايشة انها قالت صلوة السفر ركعتان غير قصر على
لسان نبيكم وعن عايشة اول ما فرض ركعتان ركعتان فاقرت في السفر وزيدت في الحضر وانما ذهب الشافعي ومن تبعه
الى انها رخصة متمسكا بان نفي الجناح في الاية للاباحة لا للوجوب كما مر وقد بينا فساده فتذكر ولو سلمنا الرخصة
فلا منافاة بينها وبين الوجوب لاجتماعهما في زيادة وجوب اكل الميتة عند خوف التلف وعلى هذا يسقط جميع ما
فرعه على الاصل المهدوم بقوله فاذا اقتدى المسافر بالمقيم حينئذ على ان القول بان الاقتداء يجلب حكم العزيمة الا
مما لا يظهر له محصل فان خاصية الجذب بلا انما اودعها الله تعالى في حجر المغناطيس ونحوه واما في غيره سيما في
الذي لا وجود لها بالاصالة فلم نطلع عليه ولعل ما بتبوع العزيمة من قوت وجوب متابعة الامام اهون من
الظهور ان وجوب متحقق في جانب العكس ايضا كما اشار اليه المص مع انهم لا يقولون به قال ابن حزم والعجب من
الحنفيين والشافعيين القائلين بان المقيم خلف المسافر يتم ولا ينتقل الى حكم امامه في التقصير وان المسافر خلف المقيم
ينتقل الى حكم امامه في الاتمام وهم يدعون انهم اصحاب قياس بزعمهم ولو صح قياس في العالم لكان هذا اصح قياس
ولكن هذا مما تركوا فيه القران والسنن والقياس وما تعلقت لهم حجة الا ان بعضهم قال لان المسافر اذا نوى في صلوته
لم يقصرها قال فاذا خرج بيقين الى الاتمام فلا يجوز ان يخرج الى الاقتصار بحكم امامه وهذا قياس في غاية الفساد لانه لا
شبه بين خروجه من سفر الى اقامة وبين الايتمام بامام مقيم بل الشبه بينهما واحتج بعضهم بقول النبي صلى
عليه وآله انما جعل الامام ليؤتم به فقلنا لهم فتولوا المقيم خلف المسافر ان يأتم به اذا فقال قايلهم قد جاء اتموا صلوتكم فانا
قوم سفر فقلنا لو صح هذا لكان عليكم لا لكم لانه انما لم يفرق بين ماموم ولا امام فالواجب على هذا ان
جملة تقصر والمقيم جملة يتم ولا يلتفت احد منهما حال امامه وبالله تعالى التوفيق انتهى قال المص رفع الله درجته مه ذهب
الامامية الى ان من فاتته صلوة سفر فانه يقضيها في الحضر قصرا وكذا يقضيها في السفر قصرا سواء كان فوات السفر او غيره
وقال الشافعي عليه التمام فيهما وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها ولانه
الحضر لم يغير صلوة السفر انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي وجوب اتمام صلوة السفر اذا قضاها
في الحضر لان القصر عنده رخصة لمشقة السفر وانتفى موجب الرخصة لمشقة الحضر انتفى موجب الرخصة فانتفت
الرخصة واما الاستدلال بالحديث فمن غرائب استدلالاته لان الحديث يدل على وجوب القضاء عند التذكر ولا
يدل على وجوب القضاء بتلك الصورة التي كانت واين الدلالة على هذا انتهى واقول ان اراد بقوله وانتفى موجب الرخصة
انتفاء موجب الرخصة في حال السفر فبطلانه ظ وان اراد انتفاء موجبها في ذلك الحال فهو مسلم لكن لا يوجب انتفاء
الرخصة لانها قد حصلت سابقا فيكون الاتيان بدلها عارض فيه لانه انما استقر الوجوب بغيره والاصل في المساواة
عدم الزيادة وبهذا يندفع ما استغربه من استدلال المص بالحديث فان الضمير في فليصلها يعود



الى الصلوة الفائتة واذا كان الفائت صلوة قصر كان المراد بقوله فليصلها فعلها قصرا لانها التي فاتت و
الاصل عدم الزيادة كما عرفت قال المص رفع الله درجته مو ذهبت الامامية الى ان من صلى في السفينة وتمكن من القيام
وجب عليه ان يصلي قائما وقال ابو حنيفة هو بالخيار بين الصلوة قائما او جالسا وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على
وجوب القيام ولا سبب يقتضي جواز الجلوس مع القدرة واي فرق بين السفينة وغيرها انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى
اقول مذهب الشافعي وجوب القيام للقادر المتمكن منه واما تخيير ابي حنيفة ان صح فلان الاصل عدم تمكنه من القيام في
الجلوس فهو بالخيار بينه وبين القيام انتهى واقول اعتذاره عن فتوى ابي حنيفة هيهنا بان الاصل عدم تمكن راكب السفينة
القيام يدل على خطائه اصله وعدم تمهره بالاصول وذلك لظهور ان ما ذكره من الاصل لا اصل له وكون الاصل في الاشياء
الاباحة او الاصل في الاشياء الطهارة ولا اصل غيره في الحكم به من ركب السفن فان كل من ركبها في بعض الايام يعلم ان
الغالب فيها القدرة على القيام نعم الاصل في سفينة اهل البيت عليهم السلام ان لا يتمكن الناصب وامثاله على ركوبها فضلا
عن القيام لكن ليس الكلام فيها في هذا المقام والذي يظهر من كلام ابن حزم في كتاب المحلى ان ابا حنيفة افتى بذلك تمسكا
بفعل انس حيث قال وقال ابو حنيفة يصلي قاعدا وان قدر على القيام وهذا خلاف امر الله تعالى بالقيام في الصلوة واحتج
بان انسا صلى في سفينة قاعدا فقلنا وما يدريكم انه كان قادرا على القيام حاشى انس ان يظن به انه صلى قاعدا وهو قادر
على القيام انتهى ويظهر من هذا صحة ما نسبه المص هيهنا الى ابي حنيفة وان اشارة الناصب الى عدم صحة تلك النسبة بقوله
ان صح لا يصح قال المص رفع الله درجته مز ذهبت الامامية الى ان العاصي بسفره كالخارج لقطع الطريق او لسعاية في قتل
او لطلب الصيد لهوا وشبهه لا يجوز له التقصير في الصلوة ولا في الصوم وقال ابو حنيفة واصحابه والثوري والاوزاعي
لا فرق بين سفر الطاعة والمعصية وقد خالفوا المعقول والمنقول اما المعقول فلان القصر رخصة فلا يناط بالمعاصي
واما المنقول فقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد ولانه حرم على العادي الرخصة فالقصر كذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله
تعالى اقول قد ذهب بيان هذه المسئلة وقد نسب هذا الى الشافعي فيما مضى ونسبناه الى الكذب ومذهب ابي حنيفة ان
العاصي والمطيع في سفرهما في الرخصة سواء وعليه اطلاق النصوص ولان نفس السفر ليس بمعصية وانما المعصية
ما يكون سببه او يجاوره فيصلح متعلق الرخصة فلا يكون مخالفة للمعقول والفرق بين جواز القصر واكل الميتة لان اكل
الميتة هو ارتكاب حرام ابيح للضرورة فلا يجوز للعاصي لعدم الضرورة في حقه بخلاف القصر فانه لطف شامل للمسافر
عاصيا او مطيعا فلا مخالفة للنقل انتهى واقول ما نسبه المص فيما مضى الى الشافعي هو جواز القصر في سفر المعصية و المسئلة
المنسوبة هيهنا الى ابي حنيفة واصحابه عدم الفرق بين سفر الطاعة والمعصية والفرق بين المسئلتين فرق ما بين الفرقدين
والقيم واما ما استدل به من اطلاق النصوص فتقييده بما ذكره المص من الدليل العقلي والنقلي ظاهر واما ما ذكره من ان
نفس السفر ليس بمعصية فهو ممنوع ومخالف لاطلاقات اهل الشرع حيث وصفوا نفس السفر ليس بمعصية بالاصالة
لكنه معصية بتبعية ما يؤدي اليه من الحرام كالسفر من بلد الى بلد لقتل نفس بغير الحق وما يتوصل به الى المعصية معصية
كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته مح ذهبت الامامية الى جواز الجمع بين الظهرين والعشائين سفرا وحضرا من غير عذر
في وقت الاولى والثانية وقال الشافعي كل من جاز له التقصير جاز له الجمع وبه قال مالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفة

فان نفس السفر ح

يجوز الجمع لاجل السفر لكن يجب الجمع بينهما بعرفات فكل من احرم بالحج قبل الزوال من يوم عرفة فاذا زالت
الشمس جمع بين الظهرين ويجمع بين العشائين بمزدلفة وقد خالفوا بذلك قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق
الليل وما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين وقال صلى رسول الله صلى الله عليه وآله الظهر والعصر جميعا والمغرب والعشاء جميعا
من غير خوف ولا سفر قال ابن عباس اراد ان لا يحرج امته وفي صحيح مسلم من غير خوف ولا مطر انتهى وقال الناصب خفضه الله
تعالى اقول مذهب الشافعي جواز الجمع بين العصرين والعشائين تقديما وتأخيرا في السفر الجامع لشرائط القصر ولا يجوز
الجمع في الحضر لانه رخصة للمسافر فلا يشمل المقيم واما الاستدلال على جوازه في السفر بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس
الى غسق الليل فبما لا ربط له بالمدعى لانه يدل على مشروعية الصلوة في هذا الوقت المعين والسنة تدل على ان كل صلوة يؤدى
في وقتها وما ذكر من الحديث فقد قال الشافعي ان ذلك لعذر المطر ولم يثبت عنده من غير خوف ولا مطر ثم ان الاخبار
والضروريات توجب اداء كل صلوة في وقتها ولو كان الجمع جائزا بلا عذر من الاعذار لم يكن الصلوة مخصوصة بالاوقات
فوجب اداء كل صلوة في وقتها اذا لم يكن عذر انتهى واقول دعوى كون الجمع رخصة اول النزاع فلا بد لاثباته من دليل واما
ما ذكره من ان الاستدلال المصنف بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الاية مما لا ربط له بالمدعى فانما نشأ من عدم ربطه
بفهم المعاني العلمية وقصوره عن درك الحقائق القرآنية وذلك لان عموم الآية تدل على اشتراك وقت صلوتي دلوك
الشمس وصلوتي غسق الليل كما مر فيلزم جواز الجمع بين كل من الظهرين والعشائين لزوما لا سترة به وما ذكره من ان السنة
تدل على ان كل صلوة يؤدى في وقتها فان اراد به وجود السنة الدالة على حصر ادائها في ذلك فهو غير مسلم ولو سلم وجود
ذلك فلا نم صلاحيتها لمعارضة الاحاديث التي ذكرها المص لان هذه الاحاديث مما اتفق عليها اهل الاسلام وذكر
ذلك فلا تصلح معارضا ومخصصا لعموم القرآن وان اراد وجود السنة الدالة على ذلك من غير حصر فهو مسلم لكن لا
يجديه نفعا كما لا يخفى واما اعتذاره للشافعي مع اشتهاره بكونه من اصحاب الحديث بانه لم يثبت عنده الاحاديث الصحيحة
المذكورة في صحاحهم الدالة على جواز الجمع من غير عذر فهو هذيان من الذئب كما لا يخفى على ان ذلك افتراء على الشافعي لان
المفهوم من شرح النووي لصحيح مسلم ان الشافعي يأول الاحاديث المذكورة ويجعلها تابعا لمذهبه الذي سبق على لسانه في
ما قاله قبل اطلاعه على الاحاديث لا يرجع عنه ويجعل مذهبه تابعا لها فيجعل القضية منعكسة كما هو دابهم في اكثر
المسائل ولنذكر كلام النووي هنا ليظهر ان الناصب يفتري على امامه ايضا فنقول قال عنه وفي رواية مسلم في حديث
ابن عباس رض صلى رسول الله صلى الله عليه وآله الظهر والعصر جميعا بالمدينة من غير خوف ولا سفر وقال ابن عباس رض
حين سئل لم فعل ذلك اراد ان لا يحرج احدا من امته وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس رض ان رسول الله جمع بين الصلوة
في سفرة سافرها في غزوة تبوك فجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال سعيد بن جبير فقلت لابن عباس ما حمله على ذلك
قال اراد ان لا يحرج امته وفي رواية معاذ بن جبل مثله سواء وانه في غزوة تبوك وقال مثل كلام ابن عباس رض وفي الرواية الاخرى
عن ابن عباس رض جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف ولا مطر قلت لابن عباس لم فعل ذلك قال
كي لا يحرج امته وفي رواية عمرو بن دينار عن ابي الشعثاء جابر بن زيد عن ابن عباس قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وآله
ثمانيا جميعا وسبعا جميعا قلت يا ابا الشعثاء اظنه اخر الظهر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء قال وانا اظن ذلك

الاحاديث صح



وفي رواية عن عبد الله بن شقيق قال خطبنا ابن عباس يوما بعد العصر حتى غربت الشمس وبدت النجوم وجعل الناس
يقولون الصلوة الصلوة فجاء رجل من بني تميم لا يفتر ولا ينثني الصلوة الصلوة فقال ابن عباس اتعلمني بالسنة لا ام لك
ثم قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال عبد الله بن شقيق فحاك في صدري من
ذلك شيء فاتيت ابا هريرة فسألته فصدق مقالته هذه الروايات ثابتة في مسلم كما تراها وللعلماء فيها تأويلات ومذاهب
فمنهم من تأولها على انه جمع بعذر المطر وهذا مشهور عن جماعة من الكبار المتقدمين وهو ضعيف بالرواية الاخرى من غير
خوف ولا مطر ومنهم من تأوله على انه كان في غيم فصلى الظهر ثم انكشف الغيم وبان ان وقت العصر دخل فصلاها وهذا باطل
لانه وان كان فيه ادنى احتمال في الظهر والعصر فلا احتمال فيه في المغرب والعشاء ومنهم من تأوله على تأخير الاولى الى آخر
وقتها فصلاها فيه فلما فرغ منها دخلت الثانية فصلاها فصارت صورة جمع وهذا ايضا ضعيف او باطل لانه مخالف
الظاهر مخالفة لا تحتمل وفعل ابن عباس الذي ذكرناه حين خطب واستدلاله بالحديث لتصويب فعله وتصديق ابي هريرة له
وعدم انكاره صريح في رد هذا التأويل ومنهم من قال هو محمول على الجمع بعذر المرض او نحوه مما هو في معناه من الاعذار وهو
قول احمد بن حنبل والقاضي حسين من اصحابنا واختاره الخطابي والمتولي والروياني من اصحابنا وهو المختار في تأويله
لظاهر الحديث ولفعل ابن عباس وموافقة ابي هريرة ولان المشقة فيه اشد من المطر وذهب جماعة من الائمة الى جواز الجمع
في الحضر للحاجة لمن لا يتخذه عادة وهو قول ابن سيرين واشهب من اصحاب مالك وحكاه الخطابي عن القفال الشاشي الكبير من
اصحاب الشافعي عن ابي اسحق المروزي عن جماعة من اصحاب الحديث واختاره ابن المنذر ويؤيده ظاهر قول ابن عباس رض اراد
ان لا يحرج امته فلم يعلله بمرض ولا غيره انتهى وظهر مما ذكر من انتهاء وجوب اداء كل صلوة في وقتها فان اراد به الاشهاد
وجوب ادائها في وقتها المختص فغير مسلم الشهادة ذلك عنده من يجوز الجمع وان اراد في الاعم من وقتها المختص والمشترك
فمسلم لكن لا يمنع ذلك في تجويز الجمع فان عندنا معاشر الامامية ان من اول الدلوك مقدار اربع ركعات يكون وقتا مختصا
بالظهر ثم يشترك الوقت بينه وبين العصر الى ان يبقى من النهار مقدار اداء اربع ركعات فيختص بالعصر ويصير الظهر ان
لم يصلها قبل ذلك قضاء لكن كما اراد المكلف ان يصلي الظهر والعصر في وقتهما المشترك يجب عليه ان يقدم الظهر على العصر
والله اعلم وقال المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى وجوب تقديم الظهر على العصر حالة الجمع وجوز الشافعي وقد
خالف في ذلك الاجماع وفعل النبي صلى الله عليه وآله وامر الله تعالى من وجوب تقديم البداءة بالعصر والظهر على العصر انتهى
وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان المسافر اذا اراد الجمع في العصرين فلا بد ان يصلي الظهر اولا لانه
حقه التقديم من جهة انه متقدم حسا ولا يمكن ان يقدم العصر لان الوقت له فالظهر في حكم الغائب ويجوز قضاء الفائتة
بعد اداء فرض الوقت واما دعوى الاجماع على وجوب التقديم فباطل وفعل النبي في السفر يدل على الندب لانه ثبت انه اما
امر الله تعالى فهو في الاداء في وقته لا في الجمع او الفوت انتهى واقول اراد بقوله وله ان يقدم العصر لان الوقت له ان ما عدا
وقت اداء ركعات الظهر مختص بالعصر وهو غير مسلم كما بيناه في المسئلة السابقة القائلة بجواز الجمع في الحضر
فبالطريق الاولى لانه لا اثم في الجمع حالة السفر فان دعوى اختصاص ما عدا الوقت المذكور بالعصر اول المنع حينئذ
كما لا يخفى ويدل على ان الناصب يموه في دعوى ذلك ولم يجاهر بها تفريعه على ذلك الدعوى الفاسدة بقوله فالظهر في حكم

قال العلامة في التذكرة ومنع باقي الجمهور من ذلك لان الاخبار الناسخة معلوم ويمكن نقل ابن ... لا اشكال بين الوقتين معلوم التقدير

الغايات الخ حيث لم يبين ان يصرح بفوات الظهر بالخروج بلفظ الحكم وبالجملة اذا شرع الله تعالى جواز الجمع بين
الصلوتين كان ذلك اعلاما بوقوعهما جميعا اداء فالقول بكون ذلك الوقت مختصا بالعصر وكون الظهر فائتا
او في حكم الفائت باطل جدا كما لا يخفى واما حكمه ببطلان دعوى المص للاجماع فيما ذكر فباطل لان الاجماع المنقول بخبر
الواحد حجة كما تقرر في الاصول وقد نقل الاجماع على ذلك جماعة من الجمهور ايضا كما يرشد اليه مطالعة هذا المقام من كتبهم
واما ما ذكره من ان فعل النبي صلى الله عليه وآله يدل على الندب ففيه ما مر نقله عن الانصاري الشافعي شارح البخاري
وغيره في غيره ان مواظبة النبي صلى الله عليه وآله على فعل يدل على وجوبه واما ما ذكره من ان امر الله تعالى في الاداء في وقته
لا في الجمع او الفوت فمدفوع بان امر الله تعالى عام شامل للكل والتخصيص والتقييد بحال الاداء في وقته خلاف
الاصل بل هو تحكم بارد قال المص رفع الله درجته ت ذهبت الامامية الى ان المقيم في بلد التجارة او طلب علم او غير
ذلك اذا نوى مقام عشرة ينعقد به الجمعة وخالفت الشافعية وقد خالفوا عموم الامر بوجوب صلوة الجمعة [illegible]
وقال الناصب خفضه الله اقول الجمعة عبادة للمقيم لا للمسافر ونية اقامة عشرة ايام لا يوجب الاقامة وهذا لان
بعض السلف يتصورون فيه بقاء حكم السفر ولو نوى الاقامة المطلقة فله الجمعة وما ذكر من مخالفة عموم الامر في
الجمعة فلا ثبات في حق المسافر ومن لم ينو الاقامة المطلقة فهو مسافر انتهى واقول الذي يظهر من كتب تذكرة الفقهاء
للمص وكتب الحنفية والشافعية انه ليس في التقدير بعشرة ايام واقل واكثر نص عن رسول الله صلعم وانما المستند في ذلك
اقوال الصحابة والظاهر المرجع في ذلك الى العرف والمقام هل يحكم بكون ناوي اقامة العشرة مقيما او لا واما التقدير
بنية العشرة كما ذهب اليه الامامية مستدلا بروايات اهل البيت عليهم السلام فان الشافعي فرط في ذلك فاعتبر نية الاربعة
والحنفي افرط فاعتبر نية خمسة عشر فالذي يقوله الناصب من منع كون نية اقامة العشرة موجبا للاقامة مع قول امامه
الشافعي بان نية اقامة الاربعة موجب لذلك كما ترى قال المص رفع الله درجته نا ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة
على اهل السواد كوجوبها على اهل المدن وقال ابو حنيفة لا جمعة على اهل السواد وخالف في ذلك القرآن حيث قال اذا
نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من بلغه النداء من اهل السواد
لزمه حضور الجمعة لان السعي مترتب على النداء فمن بلغه النداء وجب عليه حضور الجمعة واما ابو حنيفة فانه
يجعل المصر محلا للجمعة واهل السواد ليسوا من المصر والنداء لا يتعلق بهم فلا مخالفة للنص انتهى واقول يكفي في رد ما ذكره
الناصب ههنا ما قاله ابن حزم الاندلسي من اهل نحلته بل فيه زيادة عليه اذ قال بعد ما نقله المص فليس من الشنيع على كل من
والشافعي وابي حنيفة حيث قال قال مالك والليث يجب الجمعة على كل من كان من المصر على ثلثة اميال ولا يجب على من كان
على اكثر وقال الشافعي يجب الجمعة على اهل المصر وان عظم فاما من كان من خارج المصر فمن كان بحيث يسمع النداء فعليه
ان يجيب ومن كان بحيث لا يسمع النداء لا يلزمه الجمعة وقال ابو حنيفة واصحابه يلزم الجمعة جميع اهل المصر سمعوا النداء
ام لم يسمعوا ولا يلزم من كان خارج المصر سمع النداء او لم يسمع وكل هذه الاقوال لا حجة لقائليها لا من قرآن ولا من سنة
صحيحة ولا سقيمة ولا قول صاحب لا مخالف له ولا اجماع ولا قياس لا سيما قول ابي حنيفة فان تعلق من يحد بثلثة
اميال بان اهل العوالي كانوا يجمعون مع رسول الله صلى الله عليه وآله قلنا وقد روي ان اهل ذي الحليفة كانوا يجمعون مع رسول الله
صلى الله عليه وآله وهذا على اكثر من ثلثة اميال وليس في ذلك دليل على انه صلى الله عليه وآله اوجب ذلك عليهم وقد

قد روي انه صلى الله عليه وآله اذن لهم في ان لا يصلوها معه وصح ذلك عن عثمان واما من قال يجب على من سمع
النداء فان النداء قد لا يسمعه لخفاء صوت المؤذن او لحمل الريح له الى جهة اخرى او لعوارض [illegible] من الارض ويكون من
كان بعيدا جدا قد يسمعه على اميال كثيرة كالمؤذن على المنار والقرية في جبل والمؤذن صيتا والريح يحمل صوته اليه ونحو ذلك
ثم ان قول الرسول صلى الله عليه وآله في بعض الاخبار اتسمع النداء قال نعم قال اجب انما امره بالاجابة لحضور الصلوة
المفروض اليها الذي لا يدرك منها شيئا هذا نعلمه يقينا ويبين ذلك اخباره صلى الله عليه وآله بانه يهم باحراق
المتخلفين عن الصلوة في الجماعة بغير عذر فاذ قد اختلفوا هذا الاختلاف فالرجوع اليه ما افترض الله تعالى السعي
اذا نودي لها لا قبل ذلك ولم يشترط تعالى من سمع النداء ممن لم يسمع والنداء لها انما هو اذا زالت الشمس فمن امره بالرواح
قبل ذلك فرضا فقد افترض ما لم يفرضه الله تعالى في الاية ولا رسوله صلى الله عليه وآله فقد صح يقينا ان الله تعالى امر بالرواح اليها
اثر زوال الشمس لا قبل ذلك فصح انه قبل ذلك فضيلة لا فريضة كمن قرب بدنة او بقرة او كبشا او ما ذكر [illegible]
صح امر رسول الله صلى الله عليه وآله من اتى الى الصلوة بالسكينة والوقار والسعي المذكور في القرآن انما هو المشي لا الجري
وقد صح ان السعي المامور به انما هو لادراك الصلوة لا لما قبلها ودون ادراكها وقد قال عليه السلام فما ادركتم فصلوا وما فاتكم
فالمراد به تعالى التوفيق انتهى كلامه قال المص رفع الله درجته نب ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على من بعد عن البلد
على فرسخين فما دون فان كان فيهم العدد وجب عليهم الحضور او الصلوة عندهم وان كان اقل من العدد وجب عليهم الحضور
وكذا ان كانوا على اقل من فرسخ وقال ابو حنيفة اذا كان خارج البلد لا يجب عليه الحضور اذا كانوا اقل من العدد وان كان
على قرب الكوفة قال محمد قلت لابي حنيفة يجب الجمعة على اهل زرارة والكوفة فقال لا وبين زرارة والكوفة الخندق
وهي قرية بقرب الكوفة وقال الشافعي لا يجب الحضور الا اذا كانوا بحيث يسمعون الاذان وقد خالفوا في ذلك القرآن
وهو قوله تعالى فاسعوا انتهى وقال الناصب خفضه الله معنى هذه المسئلة الا تعيين الفرسخين ولا نعلم ماخذه ومذهب
الشافعي حق لترتب السعي على الاذان فسامع الاذان يجب عليه الحضور ولا دخل للقرب والبعد واما ابو حنيفة ففرض التجميع على
اهل المصر الجامع فلا يدخل فيه من هو خارج منه قريبا كان او بعيدا انتهى واقول الفرق بين ما ذكره المص ههنا وبين ما مضى
ظاهر جدا اذ الكلام فيما مضى كان في حكم سواد البلد وههنا فيما بعد عن البلد بما قد يعتبر من القرى ونحوها واما
ما ذكره من عدم علمه بماخذ ما اتى به المص في تقرير مذهبه من تعيين الفرسخين فهو مسلم لان ماخذه فيه روايات
اهل البيت عليهم السلام والمص انما ذكره عند الاخبار عن مذهبه لضرورة كون ذلك معتبرا في مذهبه لا لان يجعله حجة على
قال المص في تذكرة الفقهاء لا ينعقد جمعتان بينهما اقل من فرسخ سواء كانتا في مصر واحد او مصرين فصل بينهما نهر
عظيم كدجلة او لا [illegible] لقول الباقر ع لا يكون بين الجمعتين اقل من ثلثة اميال فلا باس ان يجمع هؤلاء وهؤلاء
ولانها لو صحت مع التقارب لصحت في كل مسجد مع ان النبي عليه السلام لم يجمع الا في مسجد وكذا الخلفاء بعده ولم يعطلوا
المساجد بل كان اقامتها في موضعين اوله من موضع واحد ومع بعد المسافة يشق الاتيان فلا بد من تعدد يرفع المشقة
والتقدير الذي يمكن تكلفه لاكثر الناس فرسخ فكان الاعتبار به ولا اعتبار باتحاد البلد فقد يكثر عن فرسخ
فيحصل المشقة بالحضور وقال الشافعي لا يقام الجمعة في المصر الواحد الا في موضع واحد وان تباعدت اقطاره وقال

مالان كان النبي صلى الله عليه وآله كذا فعل ونحن نقول بموجبه لان المدينة لم تبلغ اقطارها فرسخا ولهذا الحديث
الجمعة وقال ابو يوسف اذا كان للبلد جانبان ليس بينهما جسر كانا كالبلدين فجاز ان يقام في كل جانب جمعة والا
فلا وعنه جواز ذلك في بغداد خاصة لان الحدود تقام فيها في موضعين والجمعة حيث تقام الحدود فلو وجد بلد
تقام فيه الحدود في موضعين جاز اقامة الجمعة فيها بمقتضى قوله وهو قول ابن المبارك واليه ذهب ابو الطيب بن سلم
وقال الجمعة تقام في جمعات سواء كان جانبا واحدا او اكثر لان عليا كان يخرج يصلي العيد في الجبان ويستخلف
ابا مسعود البدري يصلي بضعفة الناس وحكم الجبان حكم البلد والجمعة عنده كالعيد ويحمل على بعيد على
وليس عن ابي حنيفة فيه شيء وقال احمد اذا كبر وعظم كبغداد والبصرة جاز ان يقام فيه جمعتان واكثر مع الحاجة
ولا يجوز مع عدمها فان حصل الغنا باثنين لم يجز الثالثة وكذا ما زاد دفعا للمشقة وهي مشقة يسيرة فلا يكون
عذرا وقال داود وعطا يجوز ان يصلوا الجمعة في مساجدهم كما يصلون سائر الصلوات لان عمر كتب الى ابي موسى
بالبحرين ان جمعوا حيث كنتم وليس حجة ويحمل على اي بلد كنتم واعتذر اصحاب الشافعي لدخول بغداد في
جامع المهدي بكبره فحصلت المشقة وهو يصير الى قول احمد او بانها كانت قرى متفرقة فاتصلت العمارة
او بانها ذات جانبين فصارت كالبلدين وهو قول ابي يوسف او لانها اجتهادية ولا يجوز التقليد انتهى فيما
ادعاه الناصب من حقية مذهب الشافعي بما ذكره فقد عرفت بطلانه بما نقلنا ههنا من كلام التذكرة وما سلف
في المسئلة السابقة من كلام ابن حزم واما ما ذكره من ان ابا حنيفة فرض التجميع على اهل المصر الخ فمحل احتجاج عليه
بقوله فلا يفيد وكثيرا ما يفعل الناصب مثل هذا فلا تغفل قال المص رفع الله درجته المتن ذهبت الامامية الى وجوب
الجمعة على خمسة نفر احدهم الامام وقال الشافعي واحمد واسحق لا يجب على اقل من اربعين وخالفوا في ذلك عموم
القرآن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب حضور اربعين غير الامام لان الجماعة فرض في
الجمعة وكانت الجماعة من عدد واعتبار عدده بفعل النبي صلى الله عليه وآله وهو ما روي في الصحاح ان اول جمعة اقيمت
في الاسلام كانوا اربعين رجلا فاعتبر ذلك العدد للاحتياط دون غيره ولا مخالفة لعموم القرآن والسنة المشهورة
انتهى واقول يتوجه عليه ان ما روي في الصحاح على تقدير تسليم صحته لا دلالة على ما ذهب اليه الشافعي لان النبي صلى الله
عليه وآله لم يقل انه لا يجوز الجمعة باقل من عدد الاربعين وانما وقع ذلك العدد في تلك الجمعة على سبيل الاتفاق فجاز
واما قوله فاعتبر ذلك العدد للاحتياط فمخالف لما نقل عن الشافعي من انه قال تارة لا جمعة الا باربعين رجلا
انه لا يجب على اقل من اربعين فان الاحتياط لا يقتضي عدم وجوب الاقل بل عدم جوازه كما لا يخفى على من علم
على ان هذا الاحتياط معارض بمثله لجواز ان يكون الجمعة منعقدة بالاقل عند الشارع فيلزم من عدم اعتبار الاقل
فوت صلوة الجمعة في نفس الامر فيكون ذلك مخالفا للاحتياط وبالجملة القول باعتبار الاقل يستلزم تفويت ما
ان يكون واجبا في نفس الامر من صلوة الظهر والقول باعتبار الاكثر يستلزم تفويت صلوة الجمعة في نفس الامر فاذا تعارضا
تساقطا مع رجحان صلوة الجمعة على اصل الظهر واما مخالفة الشافعي لعموم القرآن فظاهر لان صيغة الجمع في آية الجمعة
يتحقق الوجوب باقل من عدد الاربعين الى الثلثة التي هي اقل مراتب الجمع والشافعي حصر الوجوب في الاربعين
هذا مخالفة صريحة لا يخفى على احد واما مخالفة السنة فلم يدعها المص ههنا لكن ابن حزم بين في كتابه مخالفة

كنتم
المهدي بجامع

السنة



للسنة ايضا فليطالع ثمة قال المصنف رفع الله درجته المتن ذهبت الامامية الى ان العدد شرط في الابتداء لا الاستدامة
فلو انفضوا بعد التكبير اتمها جمعة وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا بذلك نص القرآن وقول النبي صلى الله عليه وآله
الصلوة على ما افتتحت عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول العدد شرط الجماعة فمن لم يدرك الجماعة فليس معه من
عدد الجمعة والانفضاض يوجب بطلان العدد فلا يمكن اتمام الجمعة ولا مخالفة للنص والحديث حيث اوجبنا في الجمعة العدد انتهى
واقول مراد المص بالنص قوله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما الآية فان البخاري روى في سببه
عن جابر انه قال اقبلت عير ونحن نصلي مع رسول الله صلى الله عليه وآله الجمعة فانفض الناس الا اثني عشر رجلا فنزلت الآية
وفي روايات اهل البيت عليهم السلام انهم انفضوا عنه صلى الله عليه وآله الا علي بن ابي طالب عليه السلام فقد دلت الآية مع ما روي
في سبب نزولها على ان الجماعة في الجمعة شرط في الابتداء لا في الاستدامة بمعنى انه لو انفض الجماعة بعد عقد النية والتحريم لم يبطل صلوة
الامام واتمها جمعة والحاصل ان الناصب ان اراد بقوله لا مخالفة للنص والحديث حيث اوجبنا في الجمعة العدد ان اجتهاده
المبني على المستند الى وجه اللغة اوجب في الجمعة العدد ابتداء وانتهاء وبطلانه ظهر مما تحقق وان اراد ان النص والحديث
اوجب ذلك فهو ممنوع لان النص القرآن والحديث صريحان في عدم بطلان الصلوة بالانفضاض بعد العقد وان الصلوة
على ما افتتحت عليه لا على ما انتهت اليه فتدبر قال المص رفع الله درجته المتن ذهبت الامامية الى انعقاد الوقت ليس شرطا في
الجمعة فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها اتمها جمعة وقال ابو حنيفة والشافعي انه شرط وخالفا بذلك كلام الله وكلام رسوله سبقا
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من الغرايب فان من ضروريات الدين ان وقت الجمعة وقت الظهر فاذا خرج من وقت
الظهر قبل ادراك الركعة فقد بطل الجمعة لخروجها عن وقتها وهو قايل بخلاف ما هو معلوم من ضرورة الدين ومع ذلك ينسب
القايل بمخالفة النصوص وهذا من اغرب الاشياء انتهى واقول لم يرد المص بما ذكره انه اذا خرج وقت الجمعة كلا يصح صلوة الجمعة بل انه
اذا شرع في صلوة الجمعة وكبر ثم خرج من اجل انها كالتكبير في وقتها ثم ظهر عدم بقاء وقت تتمة الصلوة اتمها جمعة وقوله فلو
خرج الوقت قبل الفراغ منها دون ان يقول قبل الشروع فيها صريح فيما ذكرناه وكذا يدل عليه قوله اتمها جمعة فالقرب الاشياء
من قلب الناصب وسوء فهمه حيث لم يهتد الى المعنى الظاهر من الشيء كما هو الموضوع كما دل عليه انما الدليل على ما ذكره المص
من طريق الجمهور ما رواه ابن حزم باسناده الى ابي قتادة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اتيتم الصلوة فعليكم السكينة
فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا امره صلى الله عليه وآله بان يصلي مع الامام ما ادرك وحتم صلى الله عليه وآله ولم يخص وقتا
دون وقت وما ادرك من الصلوة وقوله صلى الله عليه وآله من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة لا ايقاع على من ادرك اقل من
ركعة لم يدرك الصلوة فتدبر قال المص رفع الله درجته المتن ذهبت الامامية الى ان الواجب الجمعة فان صلى الظهر لم يجزه وقد
عليه السعي فان ادرك الجمعة وجب عليه فعلها ولا اعادة الظهر وقال ابو حنيفة لو صلى الظهر في داره اجزاه وخالف في ذلك
القرآن انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي وجوب حضور الجمعة والسعي اليها فان فاته صلى الظهر وهذا قول
ابو حنيفة ان من صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلوة الامام ولا عذر له ذلك وجازت صلوته وقال زفر لا يجزيه لان
الجمعة عنده هي الفريضة اصالة والظهر كالبدل عنها فلا يصير الى البدل مع القدرة على الاصل ومذهب ابي حنيفة ان اصل الفرض هو
الظهر في حق الكافة وهذا هو الظاهر لانه مامور باسقاطه باداء الجمعة وهذا لانه يتمكن من اداء الظهر بنفسه دون الجمعة

لتوقفها على شرايط لا يتم بدونها وعلى التمكن بدون التكليف فاذا تمكن من الظهر وصلى سقط عنه الفرض هذا والحق ان ابا حنيفة
فهو قايل بالكراهية مع الجواز لما ذكرنا من الدليل ولا مخالفة للنص حيث نص على الحاضر بالتحريم وبهذا قال ابو حنيفة فان بدا له
بحضورها فتوجه والامام فيها بطل ظهره عند ابي حنيفة بالسعي انتهى واقول يتوجه عليه اولا انه لا وجه لحمل مذهب ذي وجهين الا على
السواد وتصحيح القرطاس والمداديل لا حرية فتعطيل مذهب الشافعي ايضا ههنا وفي كثير من المسايل السابقة واللاحقة كذلك كما لا يخفى
وثانيا ان ما ذكره في تقرير مذهب ابي حنيفة من المقدمات المخترعة الواهية لوقت لما صلى الجمعة احد وخلص من تكلف السعي
من منزله الى المسجد لاجل صلوة الجمعة فلا تتم هذه الصلوة بالكلية فالبناء عليها منهدم كما لا يخفى وثالثا ان ما حكى بان مذهب
ابي حنيفة هو الظاهر عليه منع ظاهر والاستدلال عليه بقوله وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه الخ ظاهر البطلان ورابعا ان ما
ذكره من انه لا مخالفة للنص حيث نص على الحاضر بالتحريم مدخول بان من وجب عليه الجمعة وصلى الظهر في منزله كان في حكم الحاضر
ايضا بل كالحاضر حقيقة بمقتضى القرآن لان المراد بالحاضر من سمع النداء لا من حضر المسجد فتجويز ابي حنيفة اجزاء صلوة الظهر
في منزله عن صلوة الجمعة يكون خلاف النص كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته نه ذهبت الامامية الى تحريم السفر بعد الزوال
قبل صلوة الجمعة وخالف فيه الحنفية فجوزوا السفر قبلها وقد خالفوا في ذلك القرآن انتهى واقول قد مر ان المصنف ذكر
هذا الفصل بعينه من غير تغيير الجواب كما فصله في موضع آخر من الكتاب قال المصنف رفع الله درجته غ ذهبت الامامية الى وجوب
القيام في الخطبة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله وفعله فان النبي صلعم لم يخطب الا قايما وقال
صلوا كما رايتموني اصلي ولانها بدل من الركعتين فساوتهما في الحكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من
شرط صحة خطبة الجمعة ان يكون الامام قايما فيهما فيقراهما في حال القيام ان قدر والا فالاستنابة اولى ومذهب ابي حنيفة
انه ان خطب قايما لان القيام فيهما متوارث فان خطب قاعدا جاز لحصول المقصود الا انه يكره لمخالفة التوارث والقيام عند
ابي حنيفة سنة لا فرض ومواظبة النبي صلى الله عليه وآله عليه يفيد تاكد السنة لا الوجوب واما قوله صلوا كما رايتموني اصلي
فليس بحجة عليه في القيام في الخطبة لان الصلوة غير الخطبة واما وجوب المساواة فباطل لان استقبال القبلة ليس بشرط في
الخطبة وشرط في الصلوة فلا يكون الحكم بالتساوي بينهما ممكنا انتهى واقول قد مر ان العنوانات غير معتبرة عند الاحتجاج
على الخصم فقوله القيام عند ابي حنيفة سنة يكون لغوا محضا واما قوله ان مواظبة النبي صلى الله عليه وآله يفيد تاكد السنة لا
الوجوب فقصور بيان مفاده من كلام الفضلاء الشافعية في شرح المصابيح وغيره في غيره واما ما ذكره من ان قوله صلى الله عليه
وآله صلوا كما رايتموني اصلي ليس بحجة في القيام في الخطبة لان الصلوة غير الخطبة فمدفوع بان الصلوة وان كان غير الخطبة
لكن الخطبة من شرايط صلوة الجمعة بل من اجزائها او قوله صلى الله عليه وآله صلوا كما رايتموني يشمل الشرايط والاركان وقد
اتى النبي صلى الله عليه وآله في صلوة الجمعة بالخطبة قايما فيجب علينا الاتيان بها قايما واما ما ذكره من ان استقبال القبلة ليس
بشرط في الخطبة وشرط في الصلوة فلا يمكن الحكم بالتساوي بينهما فمدفوع بان مقتضى البدلية التساوي في جميع الاحكام خرج
المساواة في القبلة بالاجماع فيبقى الباقي بحاله كما لا يخفى على المتدرب في الاصول ثم اقول ومما يزيد في تشنيع الفقهاء الثلثة
وتفنيدهم بعض ما ذكره الناصب ههنا ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال قال ابو حنيفة ومالك فقالا الخطبة
فرض لا تجزي صلوة الجمعة الا بها او الوقوف في الخطبة فرض واحتجا بفعل رسول الله صلعم ثم تناقضا فقالا ان خطب جالسا اجزأ

ولا

في سواسته

تاكد

عنده



وان خطب خطبة واحدة اجزأه وان لم يخطب لم يجزيه فقد صح عن جابر انه قال من اخبرك ان رسول الله صلى الله عليه
وآله خطب جالسا فقد كذب وايضا من الباطل ان يكون بعض فعله عليه السلام فرضا وبعضه غير فرض وقال الشافعي ان خطب
خطبة واحدة لم تجزه اصلا ثم تناقض فاجاز الجمعة لمن خطب قاعدا والقول عليه في ذلك كالقول على ابي حنيفة و
مالك في اجازتهما الجمعة بخطبة واحدة ولا فرق وقد روينا من طريق عبد الرزاق عن الاوزاعي عن عمرو بن شعيب
ان عمر بن الخطاب قال الخطبة موضع الركعتين فمن فاتته الخطبة صلى اربعا والحنفيون والمالكيون يقولون المرسل
كالمسند واقوى فليت شعري لم لا يأخذون بقوله ههنا والا فقد تناقضوا انتهى كلامه قال المصنف رفع الله درجته ظ ذهبت
الامامية الى وجوب اربعة اشياء في الخطبة حمد الله تعالى والثناء عليه والصلوة على النبي وآله والوعظ وقراءة شيء من القرآن
وقال ابو حنيفة يجب في الخطبة كلمة واحدة من الحمد لله او الله اكبر او سبحان الله او لا اله الا الله او غير ذلك وقد خالف في ذلك
فعل النبي صلى الله عليه وآله وفعل الصحابة باسرهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اركان الخطبة
خمسة حمد الله والصلوة على رسول الله والوصية بالطاعة والدعاء للمسلمين والقراءة في احديهما لاشتمال الخطب النبي
على هذه الامور ومذهب ابي حنيفة ان اقتصر على ذكر الله جاز وقال ابو يوسف ومحمد لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة لان الخطبة
هي الواجبة والتسمية بالتحميد لا يسمى خطبة ودليل ابي حنيفة قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل بين القليل و
الكثير وفعل النبي عنده محمول على الندب انتهى واقول اولا ان استدلال ابي حنيفة بعموم الآية انما يفيد لو لم يكن فعل النبي
صلى الله عليه وآله مخصصا له بالخطبة على الوجه المأثور واكثر عمومات القرآن واطلاقاته قد بين بقول الرسول وفعله
فلو تخصيص الآية المذكورة بما نقله المص من فعل النبي صلى الله عليه وآله وفعل اصحابه لا وجه للاستدلال بعمومها كما لا
يخفى وثانيا ان ما ذكره من ان فعل النبي صلى الله عليه وآله عند ابي حنيفة محمول على الندب مردود بما تقرر من انه لا عتاب
بمندوبات ابي حنيفة والشافعي مع ما ترى ايضا من اعتراف اكثر الجمهور بان ما واظب عليه الرسول صلى الله عليه وآله يحمل على
الوجوب سيما وقد واظب الصحابة ايضا على ذلك كما ذكره المص وسلمه الناصب وثالثا انه لا قايلية في تقليد مذهب الا
ابي يوسف ومحمد في هذا المقام مع انه توجه على ما ذهب اليه اختيار ما اورده ابن حزم على تعريف مالك الخطبة بكل
كلام ذي بال وهو انهما ذهبا الى فرضية الخطبة ومن اوجب فرضا يجب عليه تحديدها حتى يعلمه متبوعه على الاشتباه فيه و
الا فقد جهلوا فرضهم وايضا يرد قولهما ما رواه ابن حزم باسناده الى واصل بن حيان قال قال ابو وايل خطبنا عمار بن
ياسر فاوجز وابلغ فلما نزل قلنا يا ابا اليقظان لقد اوجزت وابلغت فلو كنت تنفست فقال اني سمعت رسول الله
صلى الله عليه وآله يقول ان طول صلوة الرجل وقصر خطبته مئنة من فقهه فاطيلوا الصلوة واقصروا الخطبة فان من البيان
سحرا وروى باسناده الى ابن مسعود انه قال احسنوا هذه الصلوة واقصروا هذه الخطبة ثم قال شاهدت ابن حمدان
في جامع قرطبة قد اطال الخطبة حتى اخبرني بعض وجوه الناس بانه بال في ثيابه وكان قد نشب في المقصورة انتهى واقول الدليل
انه لا يجب تطويل الخطبة ايضا ما قد خطب معوية بن ابي سفيان خطبة طويلة على المنبر فلما راى تضجر الناس من ذلك ترك الخطبة
واعتذر عنهم باسناده فنبه الى الله تعالى فقال الحمد لله الذي خلق ابداننا واسكنها ارواحنا وجعل فيها رياحا وجعل مخرجها
النفس براحة فربما انحبس في غير اوانها وانفلتت في غير وقتها فالحاج على صاحبها وبه ذلك فقام من الحاضرين صعصعة

خطيب بال على المنبر

اخطبت م

بن صوحان العبدي رحمه الله تعالى وقال صدقت يا صعصعة ان الله خلق ابداننا واسكن فيها ارواحنا وجعل فيها
ربائجا واستبدل خروجها التنفس بلحية ولكن جعل ارسالها في الكنيف راحة وعلى المنبر بدعة ثم قال يا اهل الشام قوموا
فقد ابيركم فلا صلوة لكم انتهى والظاهر من حال معاوية انه انما فعل ذلك استهزاء بالشرع المطهر وتعزية على
المحراب والمنبر وقد حمله اولياؤه على ما سمعت وهو قد احاله على الله تعالى كما عرفت فالله تعالى خصيمهم في الآخرة والاولى
قال المصنف رفع الله درجته س ذهبت الامامية الى استحباب الجهر في الاولى مع الحمد الجمعة وفي الثانية المنافقين وقال
ابو حنيفة ليس في القرآن شيء معين يقرأ ما شاء وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله فقد روى الحميدي في الجمع
بين الصحيحين فقال ان النبي صلى الله عليه وآله كان يقرء في صلوة الجمعة سورة الجمعة والمنافقين وكذا في مسند احمد
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان السنة ان يقرء في الاولى الفاتحة وسورة الجمعة وفي الثانية بالفاتحة
بالمنافقين وذلك لان الجمعة يناسب الصلوة واما قراءة سورة المنافقين فلحضورهم ذلك اليوم فكان المناسب اسماعهم ما
عليهم هذا مذهب الشافعي واما عدم مسنونيته عند ابي حنيفة فلزوال هذا السبب اليوم انتهى واقول قوله لان الجمعة يناسب
الصلوة اي سورة الجمعة يناسب صلوة الجمعة يدل على ان الشافعي انما استحب ذلك للمناسبة لا للتأسي بفعل النبي صلى الله عليه
وآله فلولا المناسبة لما حكم باستحبابه وهو كما ترى ثم لا يخفى ان الناصب قد هرب من توجيه مخالفة ابي حنيفة لفعل
النبي صلى الله عليه وآله في قراءة سورة الجمعة واقتصر على توجيه مخالفته لسنة قراءة سورة المنافقين بانه زال هذا السبب
اليوم وفيه ما فيه اذ قد سبق الاثر الصحيح عن بعض الصحابة بما حاصله انا كنا نعرف المنافقين ببغض علي بن ابي طالب ع
المنافقون ما زالوا وما انقضوا بل كانوا لا يزالون في الازدياد الى اليوم كما بينا سابقا بما ذكره القاضي ابن خلكان في
كتابه في ترجمة علي بن جهم القرشي لعنه الله حيث قال انه كان يبغض علي بن ابي طالب لا يجتمع مع التسنن واذا دليل على
وجود الناصب الشقي الذي ظهر عنه في تأليفه هذا غاية النفاق ونهاية الشقاق قال المصنف رفع الله درجته سا
ذهبت الامامية الى ان الجمعة يدرك بادراك ركعة لا بدونها وقال عمر بن الخطاب ان لم يدرك الخطبتين والركعتين
معا لم يدرك الجمعة وبه قال عطا وطاوس ومجاهد وقال ابو حنيفة يدركها بادراك اليسير ولو سجود السهو بعد
التسليم وقد خالفوا في ذلك نص رسول الله صلى الله عليه وآله وهو قوله من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة
دل على عدم ادراكها بعدم ادراك الركعة وعدم اشتراط الازيد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان
شرط الجمعة ان يقع الركعتان بتمامهما في وقت الظهر حتى لو وقعت تسليمة الامام في وقت العصر فاتت الجمعة ووجب
الظهر ومذهب ابي حنيفة ان شرط الجمعة الوقت فيصح في وقت الظهر ولا يصح بعده وعنده انه لو خرج الوقت وهو فيها
استقبل الظهر ولا يبنيها عليها لاختلافهما ودليل المذهبين قول النبي صلى الله عليه وآله لمصعب بن عمير حين بعثه
الى المدينة اذا مالت الشمس وصل بالناس الجمعة جعل اول وقت الظهر وقته فيشمل سائر الوقت لا الخارج من الوقت
فخرج من حكمه عامة الصلوة فان ادراك الركعة يكون كافيا في ادراكها زيادة في السنة فلا حجة على المذهبين بالحديث
واما الادراك مع الامام فمذهب الشافعي ان ادراك الركعة كاف والدليل الحديث ومذهب ابي حنيفة ان من ادرك الامام
يوم الجمعة صلى معه ما ادرك ويبني عليها الجمعة لقوله ع ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وان كان ادرك في التشهد



آخره في سجود السهو بنى عليها الجمعة عندهما وقال محمد ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان
ادرك اقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط في حقه فيصلي اربعا اعتبارا للظهر
ودليل ابي حنيفة وابي يوسف انه صادق عليه انه يدرك الجمعة ان شرط الجمعة الوقت في هذه الحالة حتى يشترط في الجمعة
وهي ركعتان انتهى واقول ما ذكره من ان مذهب ابي حنيفة ان شرط الجمعة الوقت ان اراد به ان شرط انعقاد صلوة الجمعة
بقاء الوقت فمسلم لكن لا يفيده فيما نحن فيه وان اراد ان شرط الجمعة ادراك المأموم الامام في صلوة الجمعة هو ادراك
الوقت دون ادراك شيء من صلوة الامام فهو مفيد لكنه دعوى كاذبة ليس في ما رأينا من كتب الحنفية عنه عين ولا اثر
ولا يدل عليه ايضا ما تمسك به لابي حنيفة من حديث مصعب وما ذكره في تقريب الحديث من دلالته على خروج صلوة الجمعة
من عامة الصلوات في الحكم المذكور وعلى زيادة في السنة شبيه بكلام المبرسمين بل يظهر من كلام الطيبي ان دلالة
صلوة الجمعة عند ميل الشمس لم يكن في عموم الاحوال حيث قال في شرح ما روي عن البخاري عن انس ان النبي صلى الله عليه
وآله كان يصلي الجمعة حين تميل الشمس الحديث دلالة على انه في فصل دون فصل ولم يرد بقوله كان عموم الاحوال
انتهى على ان الحديث المذكور غير مذكور في الصحاح المشهورة عند اهل السنة وعلى تقدير صحته انما يدل على ان
اول وقت صلوة الجمعة وقت ميل الشمس كما ان اول وقت الظهر ايضا كذلك فلا يتفرع عليه ما ذكره من الخروج عن الحكم
والزيادة في السنة كما ذكرنا واما قوله ودليل ابي حنيفة وابي يوسف انه صادق عليه انه يدرك الجمعة في هذه الحالة الخ
فمع انه مكرر لما سبق من قوله ومذهب ابي حنيفة ان من ادرك الامام يوم الجمعة الى آخره فمردود بانا لا نم انه يصدق على
مدرك سجود السهو بعد التسليم انه مدرك صلوة الجمعة مع الامام كما هو المطلوب نعم ربما يصدق عليه انه مدرك وقت صلوة
الجمعة وهو غير مفيد فيما نحن فيه كما مر قال المصنف رفع الله درجته سب ذهبت الامامية الى ان من لا يجب عليه الجمعة لا يحرم
عليه البيع كالعبد وقال مالك يحرم وقد خالف بذلك عموم القرآن وهو قوله تعالى واحل الله البيع والمقتضي للتحريم هو السعي كما
قال فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ليس ثابتا في حقه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا مخالفة للقرآن لان تحريم البيع
بعد النداء ثابت بالنص وهو معطوف بالواو على السعي وهو يقتضي الجمع لا العلية فلا مخالفة للنص انتهى واقول قد استمرت
المرة على الناصب من تقرير المسئلة السابقة الى هيهنا فاوهم هيهنا بما هو اسخف من سابقه فان الكلام في ان العبد ونحوه
خارج عن المكلفين بصلوة الجمعة فلا يتوجه اليهم الامر بالسعي ولا النهي عن البيع ولا دخل في اثبات توجه النهي عن البيع اليه
لكون عطف حرمة البيع على السعي مفيدا للجمع او العلية وهل هذا الا ... باصلاح ... قال المصنف رفع الله قدره
سج ذهبت الامامية الى تسويغ صلوة شدة الخوف بحسب الامكان ماشيا وراكبا وقال ابو حنيفة لا يجوز ان يصلي ماشيا
بل يؤخر الصلوة حتى ينفصل القتال ويقضيها وقد خالف قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا انتهى وقال الناصب خفضه الله
تعالى اقول مذهب الشافعي ان الخوف اذا كان بحيث لم يتأت لاحد ترك القتال فيصلون ركبانا ومشاة مستقبلا وغير مستقبل
ومذهب ابي حنيفة انه اذا اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى يومئون بالركوع والسجود الى اي جهة شاؤا اذا لم يقدروا على
التوجه الى القبلة واستدلوا بقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا واسقط التوجه للضرورة وفي الهداية انه لا يصلون في حال
المشي والركوب ولا حجة عليه في النص لان كون المصلي رجالا لا يستلزم كونه ماشيا فهذا غلط انتهى واقول هذا الاستدلال

(هامش: خراء — وان — والسعي الى ذكر الله تم — حرمة)

افترا على ابي حنيفة اذ كل من تحرك من الناس بعلامات الحركة لا دفعه عند الخوف من العدو سواء كان راكبا او راجلا سيما
عند التحام القتال كما نزل به هذه الآية على ما في تفسير النيشابوري وغيره فيلزم جواز الحركة والمشي عن الآية كما لا يخفى
نعم قد استدل ابو حنيفة على ما في تفسير النيشابوري بما رواه الدارمي والبيهقي من انه صلى الله عليه وآله اخر الصلوة يوم
الخندق لانه قد اضطر هناك الى المشي واجيب بان الآية قد نسخت ذلك وهذا الجواب ايضا مذكور في ذلك التفسير فليطالع
ثم من لم يحصل له اليقين من نقلناه حتى ياتيه اليقين قال المص رفع الله درجته صح ذهبت الامامية الى ان صلوة الجمعة
يجوز فعلها في الصحراء مطلقا وقال ابو حنيفة لا يجوز الا في مصر او في موضع متصل فيه العمران وقال الشافعي لا يجوز
الا في جوف المصر وقد خالفا عموم القرآن وقد ظهر من هذه المسائل للعاقل المنصف ان الامامية اكثر اقامة للجمعة من
الجمهور ومع ذلك يشنعون عليهم تركها حيث انهم لم يجوزوا الائتمام بالفاسق ومرتكب الكبائر والمخالف في العقيدة الصحيحة
وانه لا يجوز الزيادة في الخطبة التي خطبها النبي صلى الله عليه وآله واصحابه والتابعين الى زمن المنصور ثم قال الناصب
خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان الجمعة يجمع في خطة الساكنين ويشترطان لا يتفادى بيوتها فلا يجب الجمعة
على اهل الخيام لان الجمعة فرضت على جماعة اجتمعوا في مكان فما نقل من الشافعي انها تكون في جوف المصر فباطل الا نفي
لا اهل الخيام في زمانهم اذ كان مجتمعة الدور والمنازل واما الجمعة في الصحراء فغير وارد ولا هو مما عمل به رسول الله
صلى الله عليه وآله ولا احد من الخلفاء وهو مناف لخصوصية التجميع والمخالفة لعموم القرآن شيء لا يظهر لان التراخي في
حضرة الجمعة سعي من السنة واقول ما نقله المص عن الشافعي هو انه لا يجوز لاهل المصر الا ان يصلون الجمعة في جوف المصر
ولا يخرجون باهل الصحراء كما في العيدين ولم ينسب اليه القول بعدم جواز اتيان اهل الخيام في الصحراء كثير ولو ورد في
الشرع فنيا المص بين ان النص القرآني وارد عليه فلا وجه للانكار بعد ذلك واما ما ذكره من انه لم يعمل به رسول الله صلى الله
احد من الخلفاء فعلى تقدير تسليمه لا يدل على بطلان ذلك فانا نعلم قطعا ان النبي صلى الله عليه وآله ولا احد من صحابه
لم يصلوا شيئا من الصلوة اليومية على فرش كالاكاسرة والقياصرة ولا على الحجر المرمر والسماق الى غير ذلك مع جواز ذلك
اتفاقا واما ما ذكر من ان فعل الجمعة في الصحراء مناف لخصوصية التجميع ففي غاية البطلان كيف ولو صح ذلك لزم بطلان
صلوة العيدين جماعة في الصحراء مع ان المشروع فعلهما في الصحراء اتفاقا واما دفعه لزوم مخالفة عموم القرآن بان التراخي
صلوة من السنة فان اراد بالسنة النبوية فدون اثباته خرط القتاد وان اراد سنة الشافعي وشيعته انظر فعل
الخصم لا يلتفت اليه نكير قال المص رفع الله درجته صح ذهبت الامامية الى وجوب صلوة العيدين على من يجب عليه الجمعة
وقال الفقهاء الاربعة انها مستحبة وقد خالفوا في ذلك قوله تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى اراد صلوة
العيد وهو يدل على عدم الفلاح بتركها وخالفوا مداومة النبي صلى الله عليه وآله وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول صلوة
العيدين عند الشافعي سنة مؤكدة وليست بواجبة لعدم ورود الامر به ومداومة النبي صلى الله عليه وآله تفيد تاكيد
السنية لا الوجوب والاستدلال بالآية لا يتم لان انحصار ارادة صلوة العيد من الذكر والصلوة الواردة فيها ممنوع لعدم
الاجماع عليه وان سلم فلا يدل على الوجوب لامكان حمل الفلاح على زيادة الثواب ولا يلزم عدم الفلاح بتركها لان في
سورة المؤمنين قال والذين هم عن اللغو معرضون والاعراض عن اللغو ليس بواجب بل مندوب انتهى واقول قوله بعدم ورود



الامر به مردود بقوله تعالى فصل لربك وانحر اما تضمنه للامر فظاهر واما ان المراد بالصلوة فيه صلوة العيد فلما
المفسرين عليه ذلك واما ما ذكره من ان مداومة النبي صلى الله عليه وآله يفيد تاكد السنية لا الوجوب مدفوع بما مر
سابقا دليل الوجوب باعتراف الشافعي الانصاري في شرح الينابيع والقول بانه تاكد السنية خلاف الظاهر كما لا يخفى
واما ما ذكره من امكان حمل الفلاح على زيادة الثواب فمدخول بان الفلاح هو الفوز والنجاة فهو اعم من زيادة الثواب
شامل لكل مطلب من مطالب الدنيا والآخرة وتخصيص الكتاب بلا دليل مخصص صالح لذلك غير جائز قال المص رفع الله
درجته سر ذهبت الامامية الى وجوب صلوة الكسوف وقال الفقهاء الاربعة انها سنة وقد خالفوا في ذلك قول النبي
صلى الله عليه وآله لما كسفت الشمس ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله يخوف بهما عباده فاذا رأيتم ذلك فصلوا وروى
ابو مسعود البدري قال كسفت الشمس يوم مات ابراهيم ولد رسول الله صلى الله عليه وآله ان الشمس والقمر آيتان من آيات
الله لا ينكسفان لموت احد ولا لحياته فاذا رأيتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله والى الصلوة انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان صلوة الكسوفين سنة مؤكدة والامر محمول على الاستحباب لاستعمال الامر على ان تاركه لا يلام ولا
يذم عليه وذلك بالاجماع انتهى واقول قد قدمنا البرهان على ان الامر للوجوب بحيث ان الحمل على الاستحباب بلا دليل غير جائز
وما ذكر من استمرار الامر على انه لا يلام ولا يذم معلوم منه وكذا دعوى الاجماع وكيف ينعقد الاجماع على ذلك مع مخالفة
علماء اهل البيت عليهم السلام قال المص رفع الله درجته سر ذهبت الامامية الى استحباب صلوة الاستسقاء وقال ابو حنيفة
لا صلوة لها وقد خالف بذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله وروى ابو هريرة قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله يوما
يستسقي فصلى بنا ركعتين وروى ابن عباس انه صلى ركعتين كما صلى في العيدين وفعل ذلك ابو بكر وعمر انتهى وقال
الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان الصلوة في الاستسقاء سنة لفعل النبي صلى الله عليه وآله والخلفاء
بعده ومذهب ابي حنيفة ان ليس في الاستسقاء صلوة مسنونة في جماعة فانما الاستسقاء الدعاء والاستغفار
لقوله تعالى استغفروا ربكم انه كان غفارا وروي ان النبي صلى الله عليه وآله لم يرو عنه الصلوة وذهب ابو محمد وابو يوسف
الى انه يصلي الامام بالناس ركعتين لما روي انه عليه السلام صلى فيه ركعتين كصلوة العيد رواه ابن عباس واجاب ابو حنيفة بانه
فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة انتهى واقول من امارات اختلال راي الناصب انه نسب هنا الى اصحاب ابي حنيفة انهم
يقولون لم يرو عن النبي صلى الله عليه وآله صلوة الاستسقاء ثم نقل عن صاحبيه انهما رويا انه صلى الله عليه وآله صلى فيه
ركعتين كصلوة العيد وبالجملة اما ان يلزم كذب ابي حنيفة او كذب صاحبيه او كذب هذا الناصب الناقل لمذهبهما
تذنيب قال المص رفع الله درجته صح ذهبت الامامية الى سنة تسطيح القبور وبه قال الشافعي واصحابه الا ان بعضهم
قال المستحب التسطيح لكن لما صار شعارا للرافضة عدلنا عنه الى التسنيم قاله الغزالي وهل يحل لمن يؤمن بالله واليوم
الآخر ان يغير الشرع لاجل عمل بعض المسلمين به وهلا تركوا الصلوة لان الرافضة يفعلونها انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي التسطيح سنة في القبور وما ذكره من عمل الرافضة فهو غير معلوم عندنا لكون مذهبهم مجهولا لا
يعرف لانهم يخفون الاعمال بالتقية فلا يطلع على مذهبهم وقد يجوزون اظهار الكفر للانبياء بالتقية فكيف لا يكون الفعل
الا للاطلاع على مذهبهم انتهى واقول قد علم امام الناصب حجة الاسلام الغزالي ذلك كما صرح به المص فانكار العلم

بذلك مطلقا اما لجهل منه او تجهيل للامامية وكذا فيه تكذيب شيخه ابن الاثير الجزري حيث قال في جامع
الاصول انه مجدد مذهب الامامية في المائة الثانية علي بن موسى الرضا عليه السلم فان هذا الحكم منه يتوقف على علمه بمذهب
الامامية ولو على الاجمال ومن اوضح الدلايل على عدم مبالاة هذا الناصب بالكذب انه قد علم من اول هذا الكتاب
الى ههنا جملة صالحة من مذهب الامامية قطعا وسيصرح عن قريب في مسئلة الجريدتين بكمال اطلاعه على مذهب الامامية
ومع هذا قال ههنا ان مذهبهم مجهول واما ما ذكره من انهم يخفون الاعمال التقية فليس على اطلاقه وانما يخفون
الاعمال التي انفردوا بها عن الجمهور قاطبة وتسطيح القبور ليس كذلك ولو سلم اخفاؤهم للاعمال كلها فلا يلزم
من اخفائهم للاقوال ولو سلم اخفاء الاقوال ايضا في بعض الازمنة والاحوال لكن هذا الكتاب قد صنف في ايام السلطان
المؤيد الذي رفع التقية وعدل عن مذهب اهل السنة الى مذهب الامامية فلا مجال فيه لاحتمال التقية فلو احتمل ذلك
فقد خاب الناصب فيما قصده من الرد على هذا الكتاب لاحتمال ان يكون ما نسب فيه الى الامامية لم يكن مذهبا و
قولا لهم بل كان من اقوال بعض المجهولين المتحيرين في الاتجاه دون اهل السنة واما ما ذكره من انهم جوزوا اظهار
الكفر للانبياء تقية فمن افتراء الناصب وهو مسئلة من ذوي الاذناب كما اوضحناه في مسئلة عصمة الانبياء فتذكر
ثم لا يخفى ان عدول المتسمين باهل السنة عن حكم القرآن وسنة النبي صلى الله عليه وآله لاجل عمل الشيعة بهما بغير مخصص
فيما ذكره المص ههنا بل قال الزمخشري وهو من ائمة الحنفية في الفروع في تفسير قوله تعالى هو الذي يصلي عليكم و
ملائكته مقتضى هذه الاية ان يصلى على آحاد المسلمين لكن لما اتخذ الرافضة ذلك في ائمتهم منعناه وذكر ابن الحجر
شارح البخاري مثل هذا في منع توجيه السلم الى الا النبي عليه الصلوة والسلم وقال بعضهم عب الفضل بكلمة علي بن البني
عند الصلوة عليهم نعتا الشيعة وقال مولف الهداية في فقه الحنفية ان المشروع هو التختم في اليمين لكن لما اتخذته الرافضة
عادة جعلنا التختم في اليسار وقال الانصاري الشافعي في شرح المنهاج حكى ابو الفضل بن عبدان عن شيخه ابي علي بن ابي
هريرة ان المستحب ترك القنوت في صلوة الصبح اذ صار شعارا لقوم من الشيعة وقال الغزالي في الوسيط منع ابنا
استحببت في زماننا لكونها قد صارت شعارا للرافضة منها الجهر بالبسملة وتسطيح القبور والتختم باليمين وقال
بعض شراح صحيح مسلم انما ترك القول بالتكبيرات الخمس في صلوة الجنازة لانه صار علما للتشيع وهذا ينبغي ان ينبه عليه
ان المتسمين باهل السنة والجماعة لما كانوا من اهل سنة معوية وجماعته كما مر بيانه سابقا ومن كان سنة معوية ان
يعمل بقدر الامكان خلاف ما عمل به اهل بيت النبي عليهم السلم لعداوته الظاهرة اياهم فكلما رأى العلماء شيئا اهتم بها اهل
اقتداء بالنبي واهل بيته عليهم السلم عدلوا عنه الى غيره اقتداء بسنة معوية وعللوا فعلهم لدفع ملام العوام عن انفسهم بانها
مخالفة الشيعة وانما العلة الاصلية والسبب الحقيقي في ذلك متابعتهم لمعوية ومخالفة الشيعة انما وقع مقصودا بالتبع
ويرشدك الى ذلك ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره من ترك معوية الجهر في البسملة في صلوته بالمدينة عداوة لعلي
علي ع وما قال الراغب في كتاب المحاضرات من ان خاتم النبي صلى الله عليه وآله كان حلقة فضة وعليه فص عقيق وكان
يتختم به في يمينه وسبب اتخاذه انه عليه السلم كتب الى ملك الروم فقيل انه لا يقبل كتابا الا مختوما فاتخذ خاتما و
كان عليه السلم واصحابه يتختمون في ايمانهم واول من تختم في يساره معوية وهذا لما انكر الناصب على المطهر والعيدين في

ولو

بشقش

التختم

نختم



تختمه باليمين قال في بعضهم شعر قالوا تختم في اليمين وانما ٭ ما رمت ذلك تشبها بالصادق ٭ وتقربا
مني لاهل البيت ٭ وتباعدا عني لكل منافق ٭ الماسحين فروجهم بخواتم ٭ اسم النبي وصي واسم الخالق قال المص رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان الشهيد يصلى عليه وقال الشافعي ومالك واحمد لا يصلى عليه وهو مخالف لفعل النبي صلى
الله عليه وآله فانه صلى على حمزة وعلى شهداء احد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز غسل
الشهيد والصلوة عليه لان الصلوة شفاعة والسيف محاء الذنوب فلا يحتاج الى الشفاعة واما صلوة رسول الله صلى الله
عليه وآله على شهداء احد فلم يثبت عند الشافعي وثبت من حديث جابر ان رسول الله صلى الله عليه وآله لما حضر شهداء
احد قال انا شهيد على هؤلاء يوم القيمة وامر بدفنهم بدمائهم ولم يصل عليهم ولم يغسلوا انتهى واقول ما ذكره من ان الصلوة
شفاعة ممنوعة لا بد له من بيان وكذا ما ذكره من ان السيف محاء الذنوب وانما يسلم كونه محاء الذنوب حاصلا من
الاخلال في حقوق الله واما في حقوق العباد فلا كما لا يخفى ثم ان حديث جابر مما رواه البخاري وهو على تقدير تسليم صحته
معارض بما رواه هو ايضا عن عقبة بن عامر ان النبي صلى الله عليه وآله خرج يوما فصلى على اهل احد صلوته على الميت ثم انصرف الى
المنبر الحديث والمتاخرون لما لم يتمكنوا من الجمع بين الحديثين بانه لم يسع النبي صلى الله عليه وآله اتيان ما يجب من الصلوة على
شهداء احد عند شهادتهم لشدة ما اصاب النبي صلى الله عليه وآله واصحابه في تلك الواقعة فقضاها بعد ذلك كما يدل عليه
حديث عقبة ويويد ذلك قول صاحب الكافي من الحنفية انه روي انه صلى الله عليه وآله صلى على شهداء احد بعد ثمان سنين
انتهى على ان الترجيح للحديث الثاني لما تقرر في الاصول من تقديم الوجوب على الندب وتقديم المثبت على النافي لان غفلة
الانسان عن الفعل كثير ولان المثبت يثبت امرا زائدا على ما اطلع عليه وهو اطلاعه على ما اثبته فقول الناصب ان صلوة
النبي صلى الله عليه وآله على شهداء احد لم يثبت عند الشافعي غير مسموع كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ع ذهبت
الامامية الى ان المشي خلف الجنازة او عن احد جانبيها افضل وقال الشافعي ومالك واحمد المشي قدامها افضل وقد
خالفوا في ذلك النص فان المستحب هو التشييع وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال امرنا رسول الله صلى الله عليه
وآله باتباع الجنازة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المشي امام الجنازة قريبا منها بحيث لو التفت رآها
افضل والدليل عليه ما روى الزهري عن سالم عن ابيه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وابا بكر وعمر يمشون امام الجنازة
ورواه بعضهم مرسلا فهذا دليل الشافعي انتهى واقول يتوجه عليه ان رواية الزهري على تقدير كونه مسندا لا يعارض ما في صحيحي
مسلم والبخاري المشتملين على النص بوجوب اتباع الجنازة كما لا يخفى على المتامل قال المص رفع الله درجته ع ذهبت الامامية
الى ان القيام شرط في صلوة الجنازة وقال ابو حنيفة يجوز الصلوة قاعدا مع القدرة وقد خالف فعل النبي صلى الله عليه وآله
والصحابة والتابعين ومن بعدهم فان احدا لم يصل قاعدا انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان
من اركان صلوة الميت القيام فيها ولا يجزي القعود مع القدرة على القيام ومذهب ابي حنيفة على ما في الهداية انه يجوز الصلوة
على الميت راكبا في القياس لانه دعاء وفي الاستحسان لا يجزيهم لانها صلوة من وجه لوجود التحريمة فلا يجوز تركه من غير عذر
احتياطا هذا مذهبه وهو غير ما نقل عنه انتهى واقول نعم ما نقله الناصب عن ابي حنيفة غير ما نقله المص عنه لكنه اشد قبحا مما نقله
المص عنه وابعد من ذلك استحسانه لما دل عليه القياس وهل اهلك ابليس الا القياس وهو اول من قاس وتبعه بعض الناس وقد سبق

مشتملين

بيان بطلان القياس ودفع ما استدلوا به على حجيته من الشبهة والوسواس وانكار الناصب لما نقله المص عن ابي حنيفة اذا قد
يجوز انه لم ير ذلك في شرح الوقاية والاقتصار […] لا يحتج على المتتبع قال المص رفع الله درجته عب ذهبت الامامية
الى وجوب التكبير خمسا وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعا وانه كبر على جنازة خمسا فسألته فقال كان رسول الله يكبرها وكبر امير المؤمنين
على سهل بن حنيف خمسا ورواه الخطيب في تاريخه وابن شيرويه الديلمي ان النبي صلى الله عليه وآله كان يصلي على الميت بخمس تكبيرات
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التكبيرات اربع ولو زاد خامسة لم يبطل لكن لا يتابعه المأموم بل يسلم
في الحال او ينتظر ليسلم معه ولا يدخل سجود السهو في هذه الصلوة والدليل على ان التكبيرات اربع ما رواه البخاري ومسلم
والترمذي والنسائي في صحاحهم عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وآله نعى النجاشي اليوم الذي مات فيه وخرج بهم الى المصلى فصف
بهم فكبر اربع تكبيرات وقد ثبت في الناسخ والمنسوخ ان آخر صلوة صلاها رسول الله صلى الله عليه وآله على الميت كبر فيها اربعا
فنسخ ما قبلها انتهى واقول قد مر بيان ان الحديث المنقول في البخاري ونحوه سيما المروي عن ابي هريرة المرمي بالكذب
لا يصلح دليلا وحجة على الخصم وما ذكره من ان آخر صلوة صلاها رسول الله صلى الله عليه وآله على الميت كبر فيها اربعا لو
سلم صحته فلا يدل على ما توهمه من نسخ ما فعل قبل ذلك من التكبير فيها خمسا غاية الامر ان يكون دليلا على التخيير بين الخمس
والاربع وهذا ظاهر جدا قال المص في تذكرة الفقهاء ذهب الى التكبيرات الخمس علماؤنا اجمع وبه قال زيد بن ارقم وحذيفة
بن اليمان كان زيد بن ارقم يكبر على جنازة خمسا وقال كان النبي صلى الله عليه وآله يكبرها وعن حذيفة ان النبي صلى الله عليه وآله
فعل ذلك وكبر علي ع على سهل بن حنيف خمسا وكان اصحاب معاذ يكبرون على الجنازة خمسا ومن طريق الخاصة قول الباقر ع
كبر رسول الله صلى الله عليه وآله خمسا وسئل الصادق ع عن التكبيرات على الميت فقال خمس وروي عن الصادق ع
ان الله عز وجل فرض على الناس خمس صلوات فجعل للميت من كل صلوة تكبيرة فمن قبل الولاية كبر خمسا ومن لم يقبل الولاية كبر
اربعا وفي اخرى ان الله تعالى فرض على الناس خمس فرائض الصلوة والزكوة والصوم والحج والولاية فجعل للميت من كل فريضة تكبيرة
وقال الفقهاء الاربعة والثوري والاوزاعي وداود وابو ثور التكبير اربع وروي عن الحسن بن علي ع واخيه محمد
الحنفية وعمر بن […] وزيد وجابر وابي هريرة والبراء بن عازب وعقبة بن عامر وعطاء بن ابي رباح لان رسول الله صلى الله
عليه وآله نعى النجاشي للناس وكبر بهم اربعا والجواب قد بينا انه صلى لعلمه […] ولو سلمنا انه عليه السلام فعل ذلك ببعض
الاموات لكن تلك لا تخرج الميت عن الحق فانه قد روي عن اهل البيت عليهم السلام ان الصلوة بالاربع للمتهم في دينه قال الصادق
عليه السلام كان رسول الله صلى الله عليه وآله يكبر على قوم خمسا وعلى آخرين اربعا فاذا كبر اربعا اتهم يعني الميت وحكي عن محمد بن […]
وابي الشعثاء جابر بن زيد انهما قالا الا اكبر ثلثا وروي عن ابن عباس وعن علي عليه السلام انه كان يكبر على اهل بدر خمسا وعلى
سائر الناس اربعا وهو يناسب ما قلناه من تخصيص الاربع بمن اتهم انتهى وبه يظهر فساد مقال الناصب واسلافه ومن […]
ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال ويكبر الامام والمأمومون بتكبير الامام على الجنازة خمس تكبيرات لا اكثر فان كبروا
اربعا فحسن ولا اقل ولا ترفع الايدي الا في اول تكبيرة فقط فاذا انقضى التكبير المذكور سلم تسليمتين وان كبر […]
سبعا كرهناه واتبعناه وكذلك ان كبر ثلثا فان كبر اكثر لم نتبعه وان كبر اقل من ثلث لم نتم سلام […] التكبير ناعبد الله

[margin, beside the lines on Hudhayfa and Sahl ibn Hunayf:] بكرها

[margin:] ولنعم ما قال شيخنا الشهيد في الذكرى من ان هذا مع حسنه […] العامة لو كانوا يعقلون صح



الامر برزود به […] تعالى فصل الرابع […] انما تقضيه الامر فظاهر ولما […] المراد بالصلوة فيه صلوة العيد
فالاجماع المنصوص على ذلك واما ما ذكره من ان […] صح النبي صلى الله عليه وآله فحدثنا يوسف بن يوسف نا احمد بن فتح نا عبد
الوهاب بن عيسى نا احمد بن علي نا مسلم بن الحجاج نا ابو بكر بن ابي شيبة ومحمد بن المثنى قالا نا محمد بن جعفر عن شعبة عن عمرو
بن مرة عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعا وانه كبر على جنازة خمسا فسألته فقال كان
رسول الله صلى الله عليه وآله كان يكبرها وصح عن النبي صلى الله عليه وآله انه كبر ايضا اربعا فلا ننكر نحن هذا […]
تعالى وصح عن […] من اكثر من اربع […] من طريق وكيع عن سفيان الثوري عن عامر بن شقيق عن ابي وائل قال جمع
عمر بن الخطاب الناس فاستشارهم في التكبير على الجنازة فقالوا كبر النبي صلى الله عليه وآله سبعا وخمسا واربعا فجمعهم
على اربع تكبيرات كاطول الصلوة قالوا فهذا اجماع فلا يجوز خلافه وهذا في غاية الفساد اول ذلك ان الخبر لا يصح لانه
عن عامر بن شقيق وهو ضعيف ومعاذ الله ان يستشير عمر في احداث فريضة على خلاف ما فعل فيها رسول الله صلى الله عليه
وآله او المنع من بعض ما فعله صلى الله عليه وآله ومات وهو مباح فيحرم بعده لا يظن هذا بعمر الا جاهل […] من الدين
الاسلام طاعن على السلف انتهى ثم بعد ذكر الروايات الكثيرة عن جماعة من الصحابة بعضها يدل على فعل الثلث وبعضها
على الاربع وبعضها على الخمس قال اين كان اجماع يخرج عنه علي بن ابي طالب وعبد الله بن مسعود وانس بن مالك وابن عباس
والصحابة بالشام والتابعين بالشام وابن سيرين وجابر بن زيد وغيرهم باسانيد في غاية الصحة ويدعى الاجماع على
هؤلاء باسانيد واهية […] سعيد […] في غفلتنا ان اجماعا عرفه ابو حنيفة ومالك
والشافعي ويخفى علمه على علي وابن مسعود وزيد بن ارقم وانس بن مالك وابن عباس حتى خالفوا الاجماع حاش لله من هذا
ولا تصلح لهم بما روينا ان عمر كبر اربعا وزيد بن ارقم كبر اربعا وعليا كبر على ابن المكفف اربعا وعلى سهل بن حنيف
ستا ثم التفت وقال انه بدري ومن بين ثابت كبر على امه اربعا وان كبر اربعا فكل هذا حق وصواب وليس احد
من هؤلاء صح عنه ان التكبيرات خمس اصلا […] لو وجد لكان معارضا […] وتعجب الرجوع الى ما افترض
الله الرد اليه عند التنازع من القرآن والسنة وقد صح انه عليه السلام كبر خمسا واربعا فلا يجوز ترك احد عمليه الا الاخر ولم نجد
عن احد من الائمة تكبير اكثر من سبع ولا اقل من ثلث فمن زاد على خمس بلغ ستا او سبعا فقد عمل عملا لم يصح عن
[…] فلم نكرهناه […] علم […] عليه السلام […] فمن كبر ثلثا وما دون الثلث وفوق السبع
بفعل النبي صلى الله عليه وآله ولا على احد قال به فهو تكلف فقد نهينا ان نكون من المتكلفين […]
ان يقيه عليه وهو انه رسول الله صلى الله عليه وآله صلى على حمزة رض يوم احد سبعين صلوة وهذا باطل بلا شك هذا
آخر كلام ابن حزم وقد علم مما رواه عن زيد بن ارقم انه قد عمل بما ذهب اليه الامامية من الاتيان بالتكبيرات الاربع
للناقضين والمخالفين الذين لم يعتقدوا الركن الخامس من الايمان وهو امامة علي بن ابي طالب عليه السلام بلا فصل عن النبي
صلى الله عليه وآله والاتيان بالخمس لمن اعتقده وايضا علم مما رواه من جمع عمر الناس على تكبيرات اربع […] كان
[…] جواز اكثر من تكبيرات اربع اقتدى بسنة […] على سنة النبي صلى الله عليه وآله فلا تغفل قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى استحباب وضع الجريدتين في الكفن وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك فعل النبي ع

صلى الله عليه وآله روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال مرّ رسول الله صلى الله عليه وآله على قبرين فقال انهما ليعذبان
وما يعذبان في كبير بل اما احدهما فكان يمشي بالنميمة واما الآخر فكان لا يتنزه من البول فدعا بعسيب رطب فشقه
باثنين ثم غرس على هذا واحدا وعلى هذا واحدا ثم قال لعله ان يخفف عنهما ما لم ييبسا وفي حديث سفيان الثوري
قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال للانصار احضروا اصحابكم فنا اقل المحتضرين يوم القيمة قالوا وما المحتضر قال
جريدتان خضراوان توضعان من اصل اليدين الى اصل الترقوة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اما الجهل والاستبعاد
بمعاني الحديث فان حديث الجريدتين اجمع العلماء ان المراد من الغرس فيهما ان بقيا رطبين نابتين ليكونا مسبحتين
فعلى ان يخفف عن الميت العذاب لذكرهما وتسبيحهما واذا دفن الجريدتان مع الميت فاين التسبيح واين النمو والحيوة
بعد بعيد يدل على هذا حيث قال لم ييبسا فدل على ان بعد اليبس لا يبقى لهما فائدة في رفع العذاب عن الميتين فما فائدة دفنهما
مع الميت وهذا غاية الكودنة والتصرف في دين الله بالقياس الفاسد بعدم الاهتداء الى وجوه الاحكام وما ذكر من حديث
الثوري فاين اسناده ومن ذكره من ارباب الصحاح وكيف يجوز الاستدلال برواية احد من العلماء وهو صحابي ولا
تابعي وهل هذا الا الشرع بما لم ياذن به الله حيث يقول ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم ياذن به الله وقد اطلعنا
على فقه الامامية وكنا نحسب قبل كمال الاطلاع ان لهم ادلة من رواية الائمة ثم انا رأينا انهم يستدلون بادلتنا المتروكة
لاشتمالها على المعايب ويتركون دلايلنا الصحيحة نعوذ بالله من مثل هذا المذهب انتهى واقول العجب من ان الناصب الشقي انه
في غاية الجهل بمعنى الحديث وبما ذكره اصحابه وفيمع هذا يشنع على المصنف بانه لا يعرف معنى الحديث وكان في مثل هذا قيل
ليت الكحل بعض نفسه وذلك لان الجريدة على ما ذكره الطيبي في شرح المشكوة السعفة التي جردت عنها الخوص ومع
في الدنيا ان سعفة النخل تنموا عند غرسه في الارض فضلا عن نمو سعفة بعد الخوص عنها وشقها نصفين كما وقع
التصريح به في الحديث وان المذكور في شرح الحديث كالمشكوة للطيبي انهما يسبحان ما داما رطبين لا ما داما
نابتين واما النمو فمن اختراعات الناصب لنموه في جهل الكذب على الله ورسوله وان ما ذكره من ان بعد اليبس لا يبقى لهما
نفع لهم ولهذا وقع في متن الحديث ان يخفف بذلك العذاب فلم يقل يدفع العذاب فليميز اولياء الناصب الكودن
والتصرف في دين الله هل وقع منه ومن امثاله او من المصنف قدس سره واما ما ذكره من ان حديث الثوري ليس بسند فجوابه
ان الدليل في الحقيقة ما رواه المصنف عن الحميدي واورد حديث الثوري تاييدا له ويكفي في التاييد كونه مرسلا وقد عمل
الشافعي بمراسيل سعيد بن المسيب والثوري ليس بادون منه وقال ابن حزم الحنفيون والمالكيون يقولون ان المرسل
اقوى او مثل فيحكم ان المصنف اورد الحديث لكونه حجة على جميع الفقهاء الاربعة وحديث الثوري حجة على اثنين منهما
هذا مع ما روي في البخاري والمشكوة ان بريدة بن الحصيب الصحابي اوصى ان يجعل في قبره جريدتان واما ما ذكره
من انا كنا نحسب قبل كمال الاطلاع ان لهم ادلة من رواية الائمة الخ ففيه ما اشرنا اليه سابقا ان لهم من رواية الائمة عليهم
السلم المنتهية الى النبي صلى الله عليه وآله روايات تزيد على ما في الصحاح اهل السنة مذكورة باسانيدها في كتب معتبرة منها
جامع الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني الرازي ره والتهذيب والاستبصار كلاهما للشيخ ابي جعفر الطوسي طاب الله مشهده وكتاب
من لا يحضره الفقيه للشيخ الاجل ابن بابويه القمي قدس سره وغير ذلك لكن المصنف قدس سره انما استدل في هذا الكتاب برواياتنا

يبتل

في نموه



بدليل اهل السنة عليهم لان التمسك بكلام الخصم اوكد في الاحتجاج واقوى في سد باب اللجاج والاعوجاج كما
مر مرارا واما ما فعله الناصب من تقسيمه ستة لان اصحابه ربما ينتمون الى الضعيفة والصحيحة فتقسيم سقيم اذ ذلك
الكل عندنا غير مستقيم لكن نحتج بها عليكم لما ذكرنا من التاكيد والالزام الوكيد وبالله التاييد قال المصنف رفع الله درجته
الفصل الثالث في الزكوة وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين ففي كل اربعين بنت
لبون وفي كل خمسين حقة وقال ابو حنيفة يستانف الفريضة في كل خمس شاة الى مائة واربعين ففيها حقتان واربع شياه الى مائة
وخمس واربعين ففيها حقتان وبنت مخاض الى مائة وخمسين ففيها ثلث حقاق ثم يستانف الفريضة بالغنم ثم بنت مخاض ثم
بنت لبون ثم حقة فيكون في كل خمس شاة الى مائة وسبعين فيكون فيها ثلث حقاق واربع شياه فاذا بلغت مائة وخمسا وسبعين
ففيها ثلث حقاق وبنت مخاض الى خمس وثمانين فاذا صارت ستا وثمانين ففيها ثلث حقاق وبنت لبون الى خمس وتسعين
فاذا صارت مائة وستا وتسعين ففيها اربع حقاق الى مائتين ثم يعمل في كل من الخمسين ما عمل في الخمسين التي بعد المائة و
خمسين الى ان ينتهي الى الحقاق فاذا انتهى اليها انتقل الى الغنم ثم بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة على هذا ابدا وقد خالف في
ذلك نص رسول الله صلى الله عليه وآله في الصحاح عن انس فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلث بنات لبون حتى يبلغ
مائة وثلثين ففيها حقة وبنتا لبون ثم يدار الحساب على الاربعينات والخمسينات فيجب في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين
حقة ودليله ما روي في السنة المشهورة في كتاب الصدقات انها اذا زادت الابل على مائة وعشرين ففي كل خمسين حقة وفي كل
اربعين بنت لبون من غير شرط عود ما دونها انتهى دليل الشافعي وذهب ابو حنيفة الى الاستيناف كما ذكره ودليله ان النبي صلى الله
عليه وآله كتب في آخر ذلك الحديث كتاب عمرو بن حزم فما كان اقل من ذلك ففي كل خمس ذود شاة فيعمل ابو حنيفة بالزيادة
العمل بالنصين فلا مخالفة للنص انتهى واقول كتاب عمرو بن حزم غير متصل الى صاحب العزم عليه السلام فلا يكون ما فيه حجة قال
محمد علي بن حزم الاندلسي صحيفة عمرو بن حزم منقطعة لا تقوم بها حجة وسليمان بن داود الجزري الذي رواها متفق على تركه
وانه لا يحتج به انتهى فلا اعتداد باحتجاج الشافعي باولها ولا باحتجاج الحنفي باخرها وقال ابن قدامة الحنبلي في المغني
ان الحديث على دليل ابي حنيفة ان في حديث الصدقات الذي كتبه ابو بكر لانس والذي عند آل عمر مثل مذهبنا وهما صحاح
وقد رواه ابو بكر عن النبي صلى الله عليه وآله بقوله هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على المسلمين
واما كتاب عمرو بن حزم فقد اختلف في صفته فرواه الاثرم في سننه مثل مذهبنا والاخذ بذلك اولى لموافقته الاحاديث الصحاح
ولموافقته القياس فان المال اذا وجب فيه من جنسه لم يجب من غير جنسه كسائر بهيمة الانعام ولانه انما احتمل المواساة من جنسه
لم يجب من غير جنسه كالبقر والغنم وانما وجب في الابتداء من غير جنسه لانه ما احتمل المواساة من جنسه فعدلنا الى غير الجنس
ضرورة وقد زال ذلك بزيادة المال وكثرته انتهى قال المصنف رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى التخيير للمالك بين اخراج الحقاق
وبنات اللبون في مائتين وقال ابو حنيفة يجب الحقاق لا غير وهو مخالف للنقل لان النبي صلى الله عليه وآله خير بينهما
وايجاب احدهما عينا مخالف انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول عبارة الحديث في كتاب الصدقات هكذا فاذا زادت على عشرين
ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وهذا يدل على التخيير اذا كان الحساب بالاربعينات والخمسينات

حقق وبنت مخاض الى مائة وخمس وثمانين
فاذا صارت مائة وستا وثمانين ففيها ثلث ح

ذود بالتنوين

اما اذا اختص بالخمسينات فلا يكون الا الحقة وابو حنيفة اعتبر الخمسينات فلا يلزم الا الحقاق كما تقرر في بيان مذهبه
فلم اوجب احدهما اجيب بالخلاف للحديث لجواز التخصيص بالحقة في الخمسينات انتهى واقول قد مر ان ما في كتاب الصدقات
غير موثوق به وقال الطيبي في شرح المشكوة احتج الحنفية بما روي عن عاصم بن ضمرة عن علي عليه السلام في صدقات الصدقة
فاذا زادت الابل على عشرين ومائة يرد الفرائض الى اولها فيما روي انه صلى الله عليه وآله كتب كتابا لعمرو بن حزم في الصدقات
والديات وغيرها وذكر فيه ان الابل اذا زادت على عشرين ومائة استونفت الفريضة ولا يبعد لان حديث انس فالذي يشتمل على
محمد النقي قال المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى وجوب الاخراج من اول الحول وقال ابو حنيفة لا يجب الا بالمطالبة
ولا مطالبة عنده في الاموال الباطنة وقد خالف في ذلك قول الله تعالى واتوا الزكوة انتهى واقول اي الناصب لم يذكر هذا الفصل
لعجزه عن الجواب والله اعلم بالصواب قال المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه لا يجب عن المراض الا صحيحة وقال
مالك يجب وقد خالف في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وآله اياكم وكرائم اموالكم فاذا نهاه عن اخذ الكريمة مع وجودها
فالنهي عن اخذ صحيحة مع عدمها اولى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتصدق لا ياخذ مريضة ولا
معيبة الا اذا كانت كلها مراضا او معيبة وان صح ما نقل عن مالك فلعله يكون مخصوصا باخراج الصحيحة والمراد بالامر
اذا لجا الى ان لا يشتري صاحب المال المريضة فالمخالفة ممنوع لان تمام الحديث وعندنا من حواشي ابو الحسن بن ...
انتهى واقول على تقدير تسليم صحة ما نقل عن مالك لا مجال لحمل العبارة المنقولة على ما ذكره وقبول الاعتراض اسلم واولى
بما يدل على قصور النقاب ... التفسير الحواشي بالوسط لا تصدير من حيث ... الحواشي والاطراف
عن الاسقاط فافهم قال المصنف رفع الله درجته م ذهبت الامامية الى ان الزكوة تجب في العين وقال الشافعي تجب في الذمة
وقد خالف نص النبي صلى الله عليه وآله حيث قال فاذا بلغت خمسا ففيها شاة ... وفي الغنم اذا بلغت اربعين ففيها
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان تجب الزكوة على الفور ويعصي بالتاخير بعد التمكن ويضمن ان تلف بعد
فاذا باع مال الزكوة او رهن بعد الوجوب وقبل الاخراج بطل في قدر الزكوة لان المستحق شريك فيه وان جاز الاخراج
من موضع آخر فالزكوة وان كانت واجبة في الذمة ولهذا يصح الاخراج من موضع آخر لكنه تعلق بالعين لثبوت الشركة
والنظر فيه المستفادة من الحديث السابق حيث قال فاذا بلغت خمسا ففيها شاة لهذا التعلق لا لكونه متعلقا بالعين فقط
انتهى واقول ان ما ذكره الناصب في تقرير مذهب امامه الشافعي وتطبيق الحديث عليه تكلف بل تعسف ظاهر مع ما فيه من شائبة
الجمع بين النقيضين لان شركة المستحق كما ذكره اقتضى كون الزكوة في العين وجواز الاخراج من موضع آخر اقتضى كونها
في الذمة فيكون امر واحد متعلقا بالعين والذمة معا الا ان ...الجهة المعتبرة فالتناقض متحقق هنا الا ان كون
الزكوة متعلقة بالعين من حيث استحقاق الشركة وكونها متعلقا بالذمة من حيث جواز الاخراج من موضع آخر لا ان نقل الامر
الى الجهتين والحيثيتين ونقول هاتان الحيثيتان متنافيتان لا يجوز اجتماعهما فلا تخلص الا بان يقال ان جواز الاخراج
من موضع آخر من حيث ارفاق الشارع بالمالك فكانه قال له الشارع انه يجب الزكوة في عين مالك لكن جوزت لك الاخراج
عن غيره ارفاقا بك اقول وبهذا يندفع ما ذكره ابن حزم في هذا المقام من كتاب الملل حيث قال لا خلاف بين الامة من
زماننا الى زمن رسول الله صلى الله عليه وآله ان من وجبت عليه زكوة برا وشعيرا وتمرا او فضة او ذهبا او ابلا او بقرا او غنما فاخرج

الابل

زكوة

زكوة الواجبة من غير تلك الابل ومن غير تلك البقر ومن غير تلك الغنم فانه لا يمنع ولا يكره له
ذلك بل سواء اعطى من تلك العين او مما عنده من غيرها او مما يشتري او مما يوهب او مما يستقرض فصح يقينا ان الزكوة
في الذمة لا في العين اذ لو كانت في العين لم يجز له البتة ان يعطي من غيرها ولوجب منعه من ذلك كما يمنع من كان شريك في شيء من
كل ذلك ان يعطي شريكه من غير العين التي هم فيها شركاء الا بتراضيهما وعلى حكم البيع وايضا فلو كانت الزكوة في عين المال
لكانت لا تخلو من وجهين لا ثالث لهما اما ان يكون في كل جزء من اجزاء ذلك المال او يكون في شيء منه بغير عينه فلو كان في كل جزء
منه لحرم عليه ان يبيع منه رغيفا او حبة فما فوقها لان اهل الصدقات في ذلك الجزء شركاء ولحرم عليه ان ياكل منه شيئا لما
ذكرنا وهذا باطل بلا خلاف ولزمه ايضا ان لا يخرج الشاة الا بقيمة مصححة مما بقي كما يفعل في المشتركات ولا بد وان
كانت الزكوة في شيء منه بغير عينه فهذا باطل وكان يلزم ايضا مثل ذلك سواء بسواء لانه كان لا يدري لعله يبيع او ياكل الذي هو
حق اهل الصدقة انتهى وقد يستدل على كون الزكوة في الذمة بانتقال حصة الفقراء لما عدم استقرار ملك المساكين ولهذا كان
لهم انتزاع العين المدفوعة من ... وقد يستدل على تعلقها بالعين بالاجماع على جواز تتبع الساعي العين لو باعها المكلف
قبل اداء حق الزكوة فلو تمحض التعلق بالذمة امتنع وقيل يحتمل ان يتوهم تعلق الزكوة في نصب الابل الخمسة بالذمة لان الواجب
شاة وليست من جنس المال ويجاب بان الواجب في عين المال قيمة الشاة والاصحاب ههنا تتمة تحقيق وتدقيق مذكورة
في كتبهم فليطالع ثمة قال المصنف رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى ان من غيب ماله او بعضه حتى لا يوخذ منه الزكوة اخذ
منه الصدقة لا غير وقال مالك واحمد يوخذ منه الزكوة ويوخذ نصف ماله وقد خالفا في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله ليس
في المال حق سوى الزكوة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الاخذ نصف المال بناء على تجويز التعزير بالمال حيث احتال في
دفع الزكوة عن ماله والحديث اشارة الى بيان حق الزكوة في المال فلا مخالفة انتهى واقول نقل شمس الدين القهستاني في شرح مختصر
الوقاية ان التعزير بالمال صار منسوخا حيث قال وعن ابي يوسف انه يجوز التعزير باخذ المال لكنه صار منسوخا انتهى
والظاهر ان من يفعل هذا التغيير انما يفعله قبل حلول الحول ولو بايام معدودة فكان تصرفا في خالص ماله فلا يستحق
التعزير بناء على كلام مالك واحمد ههنا على تجويز ذلك كالبناء على الهواء او الرقم على الماء قال المصنف رفع الله درجته ز ذهبت
الامامية الى ان الزكوة لا تجب على الطفل والمجنون وقال الشافعي تجب وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله رفع القلم
عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجب الزكوة في مال الصبي والمجنون ويجب على الولي الاخراج فان لم يخرج عليهما الاخراج بعد البلوغ والافاقة ودليله
ما روى الترمذي عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وآله من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تاكله الصدقة وهذا
يدل على وجوب الزكوة في مال الصبي والمجنون ناقص بالعرض فاذا وجب في النقصان الذاتي فلان يجب في النقصان العرضي
يكون من باب الاولى ولان الزكوة غرامة مالية فيعتبر بسائر المؤن كنفقة الزوجات وصار كالعشر والخراج هذا الدليل
المسئلة واما الاستدلال بالحديث فلا يتم حجة عليه لان المطالب الطفل بالاداء ولا المجنون فالقلم عنهما مرفوع انتهى
واقول لو سلم صحة ما استدل به من رواية الترمذي فالمراد من الصدقة المذكورة فيها النفقة الواجبة لصاحب المال
العشر كما للاغلب الصدقة في الاصل يقال للتطوع والزكوة الواجب وربما يسمى الواجب صدقة اذا تحرى صاحبها الصدق في فعله

انتهى ولولا ان المراد في الحديث هذا المعنى لكان الظاهر ان يقال حتى يأكلها الصدقة والنفقة لان نسبة اكل المال
وافنائه الى نفقة الصبي اولى واظهر كما لا يخفى واما ما ذكره من ان الزكوة غرامة مالية فهي غرامة وملامة لا يخفى كما
الكلام في قياسها بسائر المؤن فتامل واما ما ذكره في دفع استدلال المص بالحديث بقوله لانا لا نطالب الطفل بها الا
الخ فاقول في جوابه ان التكليف لا يستلزم الطلب على نهج الخطاب الشفاهي كما يفهم من كلام الناصب حتى تمنع التكليف
بمجرد الطلب على هذا الوجه من اولي دون الصبي ولو صح ذلك لزم ان لا يكون الطلب من وكيل مخصوص طلبا من الوكيل
وبطلانه ظ واما ما اجاب به بوجه آخر بهوانه ليس في سقوط القلم سقوط حقوق الاموال وانما فيه سقوط الملا
وسقوط فرايض الابدان انتهى فتامل فيه قال المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى ان الفضة انما يجب فيها
الزكوة اذا بلغت صافية مائتي درهم وقال ابو حنيفة لو كانت مغشوشة بل اقل من النصف وجبت ولو كان عليه دين
مائتا درهم خالصة فاعطى مائتين من المغشوشة باقل من النصف ولو تجزيه ذلك دينه وقد خالف في ذلك الشرع
قوله عليه السلم على اليد ما اخذت حتى تؤدي وانما اخذ دراهم خالصة فكيف تجزي عنها المغشوشة بادون من النصف
وقال عليه السلم ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة والمغشوش ليس بورق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب ابي حنيفة انه اذا كان الغالب على الورق الفضة فهو في حكم الفضة واذا كان الغالب الغش فهو في حكم
العروض يعتبر قيمته ان يبلغ نصابا لان الدراهم لا يخلو عن قليل غش لانها لا تنطبع الا به ويخلو عن الكثير فجعلنا
الغلبة فاصلة وهو امر مبني على النقد اعتبار الحقيقة فالذي عليه الفضة الخالصة اذا ادى عنها المغشوشة يصدق
عليه انه ادى الفضة ولا يكون الفضة الا مغشوشة لامتناع خلوها عن الغش فالذي يجب عليه الفضة لا يجب عليه الا
المغشوشة فالمغشوشة يؤدى بالمغشوشة فهو ادى ما عليه فلا مخالفة للنص انتهى واقول ما لفقه الناصب من الكلام
الواهية اشبه بكلام المبرسم المبهوت واوهن من نسج العنكبوت وهل هذا الا مثل ان يقال اذا كان الغالب في قدح
الماء الذي صب فيه نجاسة الماء فهو في حكم الماء وان كان الغالب عليه النجاسة فهو في حكم النجاسة او يقال ان كان الغالب
في السفوف المعجون المسكر والحشيش هو السكر فهو في حكم السكر وان كان بالعكس فبالعكس والحال ان صدق الفضة
على المغشوش الذي غلب عليه الفضة ممنوع وكذا مانع عليه من صدق اداء الفضة على اداء ما فيه غش وكذا المقدمة القائلة
الفضة لا يكون الا مغشوشة وكذا دعوى امتناع خلو الفضة عن الغش وما فرعه عليها بقوله فالذي يجب عليه الخ
كان هذه المقدمات مما تنظيها عبيد الزكاة لنصحك الثكلى مع القائلين بالقياس قال المص رفع الله درجته
ط ذهبت الامامية الى ان العروض لا تجزي عن الخالصة وقال ابو حنيفة يجزي وقد خالف قوله عليه السلم في الرقة ربع العشر انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول قد علمت من مذهب ابي حنيفة ان الفضة عنده لا يخلو عن الغش فالمزيف عنده في حكم الخالصة
انتهى واقول قد مر ما بيان ان مذهب ابي حنيفة في ذلك مزيف مغشوش فيجب العدول عنه الى الحق الخالص قال المص رفع
درجته ي ذهبت الامامية الى انه ليس في الزايد على المائتين شيء حتى يبلغ اربعين درهما ففيها درهم وقال ابو حنيفة ما زاد على
المائتين فيه ربع العشر وان قل وقد خالف في ذلك قول رسول الله صلعم هاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهما
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان نصاب الفضة مائتا درهم وزنا وفيه خمسة دراهم وما زاد فبحسابه

نصابها



فقل او كثر ومذهب ابي حنيفة ان لا شيء في الزيادة حتى يبلغ اربعين فيكون فيها درهم ثم في كل اربعين درهما درهم والعجب
انه موافق لمذهب ابي حنيفة ثم يعترض عليه واما دليل الشافعي فلقوله صلى الله عليه وآله في حديث علي عليه السلم وما زاد على المائتين
فبحسابه ولان الزكوة شكر النعمة المال واشتراط النصاب في الابتداء ليتحقق الغنى وبعد النصاب في السوائم تحرزا عن التشقيص
انتهى واقول المذهب الذي نسبه المص الى ابي حنيفة ثم اعترض عليه لا يوافق مذهب المص كما لا يخفى وانما يوافق المذهب الذي
افترى الناصب في نسبته اليه فلا عجب بل العجب ان الناصب الشقي يزعم كل ما رآه في شيء من كتب الحنفية انه فتوى ابي حنيفة
ولم يعلم ان اكثر ما ذكر فيها هو المفتى به بين المتأخرين من اصحابه واما ما ذكره من دليل الشافعي ففيه اولا ان الحديث
الموضوع على علي عليه السلم قد اختصره الناصب عن اصل ما رووه في كتبهم وهو انه روي في جامع الاصول عن علي عليه السلم عن
النبي صلى الله عليه وآله انه قال هاتوا ربع العشر من كل اربعين درهما درهم وليس عليكم شيء حتى يتم مائتين واذا كانت مائتي درهم
ففيها خمسة دراهم فما زاد فبحساب ذلك ولا دلالة فيه على ما قصدوه لان ما زاد على المائتين بحساب المائتين في كل
اربعين درهم وليس في الناقص عنها شيء اذ لا يتحمل بعين فهو حجة لنا وثانيا ان ما ذكره من الوجه لا استحسان في معارضة
مدفوع بان الشارع المعتبر في الابتداء فكان العفو بعد النصاب والله الموفق للصواب قال المص رفع الله درجته يا
ذهبت الامامية الى انه لا يجب الزكوة في الخيل وقال ابو حنيفة يجب وقد خالف في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وآله عفوت عن الخيل
والرقيق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الزكوة في الخيل والرقيق وغيرهما الا اذا اخذ للتجارة
بشروطها ودليله ما رواه النسائي في صحيحه عن علي عليه السلم انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله قد عفوت عن الخيل والرقيق
فهاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهم ومذهب ابي حنيفة ان الخيل اذا كانت سائمة ذكورا واناثا فصاحبها بالخيار
ان شاء اعطى عن كل فرس دينارا وان شاء قومها واعطى من كل مائتي درهم خمسة دراهم وذهب ابو يوسف ومحمد الى ان لا
زكوة في الخيل ودليلهما ما ورد في الحديث انه قال ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة ودليل ابي حنيفة قوله
في كل فرس سائمة دينارا وعشرة دراهم وقد يدل ما رواه زيد الغفاري وهو المنقول عن زيد بن ثابت والتخيير بين الدينار والتقويم
ماثور عن عمر فلا مخالفة للنص حيث عمل بالحديث انتهى واقول ما ذكره الناصب دليلا لابي حنيفة ليس بحديث ولا اثر
ولم نره في شيء من الكتب المعتبرة المتداولة بين الجمهور وانما هو كلام مشتمل على مذهب ابي حنيفة جعله الناصب دليلا
عليه وفساده اظهر من ان يخفى ولعله جمع فيما ذكره بين حديث النبي صلى الله عليه وآله وما روي من فعل عمر بان جعل مضمونها
حديثا واحدا لرغبته استواء كلام عمر مع كلام النبي صلى الله عليه وآله فكانه رعى من فعل عمر بان جعل مضمونهما حديثا واحدا
الحجية وتوضيح ذلك ان ما روي في هذا المعنى عن النبي صلى الله عليه وآله هو ما رواه ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني عن علي
انه قال في الخيل السائمة في كل فرس دينار انتهى وليس فيه ذكر عشرة دراهم والذي فيه ذكر هذا هو حديث عمر كما
ذكره ابن قدامة ايضا حيث قال وروي عن عمر انه كان يأخذ من الراس عشرة ومن الفرس عشرة ومن البرذون خمسة ثم
اجاب عن الاول بانه يرويه غورك السعدي وهو ضعيف وعن الثاني بان عمر انما اخذ منهم شيئا تبرعوا به وسألوه
اخذه وعوضهم عنه برزق عبيدهم فروى احمد باسناده عن حارثة قال جاء ناس من اهل الشام الى عمر فقالوا انا اصبنا
مالا وخيلا ورقيقا نحب ان يكون لنا فيها زكوة وطهور قال ما فعله صاحباي قبلي فافعله فاستشار اصحاب النبي صلى

الدينار

عليه وآله وفيهم علي فقال علي هو حسن ان لم يكن جزية يؤخذون بها من بعدك قال احمد فكان عمر يأخذ منهم
ثم يرزق عبيدهم فصار حديث عمر حجة عليهم من وجوه احدها قوله ما فعله صاحباي من قبلي يعني النبي صلى الله عليه وآله
وابا بكر ولو كان واجبا لما تركا فعله الثاني ان عمر امتنع من اخذها ولا يجوز ان يمتنع من الواجب الثالث قول علي هو حسن ان
لم يكن جزية يؤخذون بها من بعدك فسماه جزية ان اخذوا بها وجعل حسنه مشروطا بعدم اخذهم فدل على ان اخذهم
بذلك غير جائز الرابع استشارة عمر اصحابه في اخذه ولو كان واجبا لما احتاج الى الاستشارة الخامس انه لم يشر عليه
باخذه سوى علي عليه السلام بهذا الشرط الذي ذكره ولو كان واجبا لاشار به السادس ان عمر عوضهم عنه رزق عبيدهم والزكوة
لا يؤخذ عنها عوض ولا يصح قياسها على النعم لانها يكمل نماؤها وينتفع بدرها ولحمها وتضحي بجنسها ويكون هديا وفدية
عن محظورات الاحرام وتجب الزكوة في عينها ويعتبر كمال نصابها ولا يعتبر قيمتها والخيل بخلاف ذلك انتهى وقال ابن
حزم قد يستدل على ما ذهب اليه ابو حنيفة بقول الله تعالى خذ من اموالهم صدقة والخيل اموال وبما رواه ابو هريرة عن النبي
صلى الله عليه وآله من ان الخيل لرجل اجر ولرجل ستر فذكر الحديث وفيه ورجل ربطها تغنيا وتعففا ولم ينس حق الله
في رقابها فهي له ستر ثم قال ابن حزم في رد ما احتج به ابو حنيفة ما هذا عبارته هذا ما موه به الحنفيون من الاحتجاج
بالقرآن والسنة وفعل الصحابة وهم مخالفون لكل ذلك اما الآية فليس فيها ان في كل صنف صدقة بل اصناف
الاموال مطلقة وانما فيها خذ من اموالهم صدقة فلو لم يرد الا هذا النص وحده لكان فيه الدلالة على اخذ من الجميع ثم في
الآية ان في كل صنف من اصناف الاموال الصدقة وليس ذكر فيها الاخذ ولا كيل لما كان لهم فيها حجة لانه لم يحد
مقدار المال المأخوذ ولا مقدار المال المأخوذ منه ولا متى تؤخذ تلك الصدقة ومثل هذا لا يجوز العمل فيه بقول احد دون
رسول الله صلى الله عليه وآله المأمور بالبيان قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم واما الحديث فليس فيه الا ان لله تعالى حقا
في رقابها وظهورها غير معين ولا مبين المقدار ولا مدخل للزكوة في ظهور الخيل باجماع منا ومنهم فصح ان هذا الحق انما هو
على ظاهر الحديث وهو حمل على ما طابت نفسه منها في سبيل الله تعالى وعارية ظهورها للمضطر واما فعل عمر وعثمان فقد
خالفوهما في ذلك لان قول ابي حنيفة انه لا زكوة في الخيل الذكور وان كثرت وبلغت الف فرس فان كانت اناثا او ذكورا
سائمة غير معلوفة فحينئذ تجب فيها الزكوة وصفة تلك الزكوة ان صاحب الخيل مخير ان شاء اعطى عن كل فرس منها دينارا
او عشرة دراهم وان شاء قومها فاعطى عن كل مائتي درهم خمسة دراهم وهذا خلاف فعل عمر وايضا فقد خالفوا عمر في اخذه
الزكوة من الرقيق عشرة دراهم من كل راس فكيف يجيز الذي عقل ودين ان يجعل بعض فعل عمر حجة وبعضه ليس بحجة انتهى
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يضم الذهب الى الفضة ولو نقص كل منهما عن النصاب وقال الشافعي
ومالك [illegible] وقد خالفا في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وآله ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة وليس فيما
دون عشرين مثقالا من الذهب صدقة انتهى اقول الناصب خفضه الله قال [illegible] مذهب الشافعي انه لا يكمل الورق بالذهب
وبالعكس لان صدقة كل نوع فرضت على حدة فلا يكمل النوع من النوعين بالآخر ومذهب ابي حنيفة انه يضم الفضة فيها
مائتي درهم صدقة لقوله عليه السلام ليس فيما دون خمس اواق صدقة والاوقية اربعون درهما وكذا في الذهب ليس فيما
دون عشرين مثقالا من ذهب صدقة فاذا كان عشرين ففيها نصف مثقال الحديث وما ذكره عن ابي حنيفة ومالك ما

[illegible]



رايناه في كتبهم انتهى واقول نسبة القول المذكور الى ابي حنيفة اولا ثم رجع ولنذكر عبارته في تقرير مذهبهما مع ما اورد
عليهما ونتبعه اولياء الناصب بان اسلافهم قد خربوا بيوتهم بايديهم فانظروا في آثامهم واشنع في ادعائهم قال
ابن حزم واما الجمع بين الفضة والذهب فان مالكا وابا يوسف ومحمد بن الحسن قالوا من كان معه من الدنانير و
الدراهم مالا اجتمعا على ان كل دينار بازاء عشرة دراهم فاجتمع من ذلك عشرون دينارا او مائتا درهم زكى الجميع زكوة واحدة
مثل ان يكون له دينار ومائة وتسعون درهما او عشرة دراهم وتسعة عشر دينارا او عشرة دنانير والدراهم او نحوها
وهو قول ابي حنيفة الاول ثم رجع فقال يجمع بينهما بالقيمة فاذا بلغ قيمة ما عنده منهما جميعا عشرين دينارا او مائتي درهم
فعليه فيه الزكوة والا فلا فيرى على من له دينار واحد يساوي لغلاء الذهب مائتي درهم غير درهم وعنده درهم واحد ان الزكوة
واجبة عليه ولم ير على من عنده تسعة عشر دينارا او مائتا درهم غير درهم لا يساوي لرخصها وغلاء الذهب دينارا زكوة
وقال ابن ابي ليلى وشريك والحسن بن حي والشافعي وابو سليمان لا يضم ذهب الى ورق اصلا لا بقيمة ولا على
الاجزاء فمن عنده مائتا درهم غير حبة وعشرون دينارا غير حبة فلا زكوة عليه فيهما فان كمل احدهما نصابا زكاه و
لم يزك الآخر واحتج من راى الجمع بينهما بانهما اثمان الاشياء وفيهما تقع جنايات العاقلة وقد يكون اثمانا للابضاع قلنا
هذا الرأي الفاسد والاشياء كلها قد تباع بعضها ببعض فتكون اثمانا وقد تكون المعروض فهذه العلة وايضا فمن لكم بانهما
لما كانا اثمانا للاشياء وجب ضمهما في بعض الزكوة فهذه علة لم يصححها قرآن ولا سنة ولا رواية فاسدة ولا اجماع و
لا قول صاحب ولا قياس يعقل ولا رأي سديد وانما هو دعوى في غاية الفساد وايضا فاذا صححوها فاجمعوا بين الابل و
البقر في الزكوة لانهما انعام وكلاهما يجري كل منهما عن سبعة في الهدي نعم واجمعوا بينهما وبين الغنم في
الزكوة لانها كلها بهيمة الانعام يجب فيها الزكوة فان قيل النص فرق بينهما قلنا والنص فرق بين الفضة والذهب
في الزكوة ولا تخلو الفضة والذهب من ان يكونا جنسا واحدا او جنسين فان كانا جنسا واحدا فحرم بيع احدهما
بالآخر متفاضلا وان كانا جنسين فالجمع بين الجنسين لا يجوز الا بنص وارد في ذلك وليضموا الجمع بين التمر والزبيب
في الزكوة وهم لا يقولون به مع انهما قوتان حلوان فظهر فساد هذا القول بيقين وايضا فيلزم من راى الجمع بينهما بالقيمة
ان يزكي في بعض الاوقات دينارا او درهما فقد شاهدنا الدينار يبلغ بالاندلس ازيد من مائتي درهم وهذا باطل
جدا ويلزم من راى الجمع بينهما بتكامل الاجزاء انه اذا كانت الذهب رخيصا او غاليا فانه يخرج الذهب عن الذهب
والفضة بالقيمة وقد يخرج الفضة عن الذهب والفضة بالقيمة وهذا ضد ما جمع بينهما لاجله لانه راعى القيمة لا الاجزاء
مرة وراعى الاجزاء لا القيمة في زكوة واحدة وهذا خطأ بيقين ولا فرق بين هذا القول وبين من قال بل اجمع
الذهب مع الفضة بالقيمة ويخرج عنهما احدهما بمراعاة الاجزاء وكلاهما تحكم بالباطل فيلزم اذا اجتمع له ذهب و فضة
يجب ضمهما عنده في الزكوة وكان الدينار قيمته اكثر من عشرة دراهم فانه ان اخرج ذهبا عن كليهما فانه يخرج ربع
دينار واقل من زكوة عشرين دينارا وهذا باطل عندهم وان اخرج دراهم عن كليهما وكان الدينار لا يساوي الا اقل من عشرة
دراهم وجب ان يخرج اكثر من عشرة دراهم عن مائتي درهم وهذا باطل بالاجماع فان قالوا انكم تجمعون بين الضان والماعز
في الزكوة وهما نوعان مختلفان قلنا نعم لان الزكوة فيهما جاءت باسم يجمعهما وهو لفظ الغنم والشاة ولم يأت الزكوة

في الضان الا باسم الضان ولا في الماعز الا باسم الماعز لما جمعنا بينهما كما لم نجمع بين الابل والبقر ولو جاءت الزكوة
في الذهب والفضة بلفظ واسم جامع بينهما لجمعناهما فكيف وهم مجمعون على ان الذهب غير الفضة وانه يجوز بيع درهم
من احدهما بدرهمين من الاخر وان احدهما حلال للنساء والرجال والاخر حلال للنساء حرام على الرجال وهم مقرون ان الزكوة
لا تجب في اقل من مائتي درهم ولا في اقل من عشرين دينارا ثم يوجبونها في عشرة دنانير ومائة درهم وهذا تناقض لا خفاء
بهذا وحجتنا في انه لا يحل الجمع بينهما في الزكوة هو قول رسول الله صلى الله عليه وآله ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة
فكان من جمع بين الذهب والفضة فقد اوجب الزكوة في اقل من خمس اواق وهذا خلاف مجرد لامر رسول الله صلعم وشرع لم
ياذن الله تعالى به وهم يصححون الخبر في اسقاط الزكوة في اقل من عشرين دينارا ثم يوجبونها في اقل وهذا عظيم جدا
وقد صح عن علي وعمر وابن عمر اسقاط الزكوة في اقل من مائتي درهم ولا مخالف لهم من الصحابة رض واما اخراج الذهب
عن الورق والورق عن الذهب فان مالكا وابا حنيفة اجازاه ومنع منه الشافعي وابو سليمان وبه نأخذ لان رسول الله
صلى الله عليه وآله قال في الرقة ربع العشر وفي مائتي درهم خمسة دراهم فمن اخرج غير ما امر رسول الله صلعم باخراجه فقد
تعدى حدود الله ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ولم يات بما امر ومن لم يات بما
امر فلم يؤد واما الذهب فالامة كلها مجمعة على ان من اخرج في زكوة الذهب ذهبا فقد ادى ما عليه ووافق ما امر به رسول الله
صلى الله عليه وآله واختلفوا فيمن اخرج فضة عن ذهب او عرضا عن احدهما او غير ما جاء به النص فيما عداهما
فلا يجوز ان ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وآله حكما بغير نص ولا اجماع وبالله تعالى التوفيق انتهى قال المص
رفع الله درجته ع ذهبت الامامية الى اعتبار الحول في جميع النصاب وقال ابو حنيفة يكفي وجوده في طرفيه فلو ملك
اربعين شاة ثم هلكت الا واحدة ثم تم عليها احد عشر شهرا الا لحظة ثم ملك تمام النصاب اخرج زكوة الكل وقد خالف
في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وهذا لم يحل عليه الحول بل على بعضه انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه شرط وجوب الزكوة استمرار الملك جميع الحول فلو زال ولو لحظة انقطع
الحول واستانف انعقاد ولو بالرد بالعيب او الاقالة او نحوها ودليله الحديث ومذهب ابي حنيفة انه لا بد
من الحول لانه لا بد من مدة يتحقق فيها النماء وقدرها الشرع بالحول لقوله لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ولانه
الممكن منه لاشتماله على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار فيها فادير الحكم عليه هكذا في الهداية
ويفهم من الدليل ان ما نسبه الى ابي حنيفة افتراء انتهى واقول لو سلم دلالة ما في الهداية على ما فهمه لكن صريح عبارة
الوقاية ونقصان النصاب في الحول هدر هذا عند ابي حنيفة وقال شارحه اي لو كان في اول الحول عشرون دينارا
ثم نقص في اثناء الحول ثم تم في اخر الحول يجب الزكوة انتهى فعلم ان ما في الهداية مسوق على طريق المتفق برفعها بينهم
من مذهب صاحبه او مبني على المسامحة في كون النصاب في الحول باعم اخذا عم من ان يكون عينا او بدله فتدبر قال
المص رفع الله درجته يد ذهبت الامامية الى انه لا زكوة في الحلي محرما كان او محللا وقال ابو حنيفة والشافعي فيهما الزكوة
وقد خالفا بذلك قول النبي صلى الله عليه وآله لا زكوة في الحلي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا زكوة
في الحلي المباح ويجب في المحظور والمكنوز ولو اتخذ حليا ولم يقصد استعمالا مباحا ولا محظورا ولا كنزا فلا زكوة



هذا مذهب الشافعي ومن العجب افتراؤه على الشافعي ثم الحكم بمخالفة الحديث الذي هو دليل الشافعي بعين تلك
المسئلة وهذا داخل في وعيد قوله صلى الله عليه وآله اذا لم تستحي فاصنع ما شئت ومذهب ابي حنيفة انه في تبر الذهب و
الفضة وحليهما واوانيهما الزكوة ودليله ان السبب مال نام والنماء موجود وهو الاعداد للتجارة خلقة ولكنه لم
يصح عنده الحديث فلا مخالفة حيث لم يصح انتهى واقول تثنية الضمير في قوله فيهما تحريف من الناصب الخارجي الذي قد
ثبت خيانته وتحريفه مرارا او سهو من قلم الناسخ وينبغي ان يكون بدله فيه فيكون المعنى انهما خالفا في الحلي في الجملة
اذ ابو حنيفة في القسمين واما الشافعي ففي المحظور ومما يناسب ذكره في هذا المقام ان مالكا قد وافق ابا حنيفة
في بعض جزئيات هذه المسئلة وقال الحلي ان كان لامرأة تلبسه او تكريه او كان لرجل يعده لنسائه فلا زكوة في شيء منه
وان كان لرجل يعده لنفسه عدة ففيه الزكوة ولا زكوة على الرجل في حلية السيف والمنطقة والمصحف والخاتم كذا نقله
عنه ابن حزم ثم اورد عليه بان ما ذكره عليه تقسيم غير صحيح وما نعلم تلك التقسيم عن احد قبله ولا نعلم على صحته حجة
من قرآن ولا سنة ولا اجماع ولا قول صاحب ولا قياس ولا راى له وجه والعجب انهم احتجوا في ذلك بان الزكوة انما
سقطت عن الحلي المتخذ للنساء لانه مباح لهن وكذلك عن المنطقة والسيف وحلية المصحف والخاتم للرجال وكان
هذا الاحتجاج عجيبا ولقد علم كل مسلم ان الدنانير والدراهم ونقار الذهب والفضة مباح اتخاذ كل ذلك للرجال و
النساء فينبغي على هذا ان يسقط الزكوة عن كل ذلك ان كانت هذه العلة صحيحة ويلزم على هذه العلة ان من اتخذ
ما لا زكوة فيه مما لم يصح له اتخاذه ان يكون فيه الزكوة عقوبة لهم كما اسقطوا الزكوة عما فيه الزكوة من الذهب والفضة
اذا اتخذ منه حلي مباح اتخاذه فان قالوا انه يشبه متاع البيت الذي لا زكوة فيه من الثياب ونحوها قلنا لهم فاسقطوا
لهذه العلة نفسها ان صححتموها الزكوة عن الابل المتخذة للركوب والسير والحمل والطحن وعن البقرة المتخذة للحرث
وقبل كل شيء فبعيد منه نقض هذه العلة وتناقضها من اين قلتم بها ومن اين صح لكم ان ما صح اتخاذه من
الحلي يسقط عنه الزكوة وما هو الا قولكم جعلتموه حجة لقولكم ولا مزيد ثم ان بعضهم اباح اتخاذ المنطقة المحلاة
والمصحف المحلى بالفضة للرجال دون السرج واللجام والمهاميز المحلاة بالفضة قال ادعوا في ذلك رواية
عن السلف باصح طريق من طريق البخاري محمد بن اسماعيل قال نا عبد الله بن محمد المسندي عن سفيان بن اسماعيل
محمد بن سعد بن ابي وقاص عن عمه مصعب بن سعد قال رايت على سعد بن ابي وقاص وطلحة بن عبيد الله خواتيم
ذهب وصح ايضا عن البراء بن عازب فاسقطوا هذه الزكوة عن خواتيم الذهب للرجال او قيسوا حلية السرج واللجام
والدرع والبيضة على المنطقة والسيف والا فلا النصوص اتبعتم ولا القياس اعملتم فسقط هذا القول بيقين ثم اما
الشافعي فانه علل ذلك بالنماء فاسقط الزكوة عن الحلي وعن الابل والبقر والغنم غير السائمة وهذا تعليل فاسد
لم يات به قرآن ولا سنة ولا اجماع ولا نظر صحيح وقد علمنا ان الثمار والخضر تنمى وهو لا يرى الزكوة فيه وكذا الابل
وعوامل البقر تنمى وهو لا يرى الزكوة فيها والحلي تنمى كراه ونحته وهو لا يرى الزكوة فيه واما ابو حنيفة فاوجب الزكوة
في الحلي واسقط الزكوة عن المستعملة من الابل والبقر والغنم وهذا تناقض واحتج له بعض مقلديه بان الذهب والفضة
قبل ان يتخذ حليا كانت فيه الزكوة ثم قالت طائفة قد سقط عنها حق الزكوة وقال اخرون لم يسقط فوجب ان لا يسقط

ما اجمعوا عليه باختلاف فقلنا هذه حجة صحيحة الا انها لا تتم لكم في غير السوائم لاتفاق الكل على وجوب الزكوة فيها
قبل ان تعلف فلما علفت اختلفوا في سقوط الزكوة او بقائها فيجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه باختلاف وقال
هذا القايل وعندنا المعلوفة ينفق عليها او اخذ منها وعندنا السوائم اخذ منها ولا ينفق عليها والعلل باخذ منه
وينتفع به ولا ينفق عليه فكان اشبه بالسوائم منه بالمعلوفة قيل له والثانية ايضا ينفق عليها اجرة الراعي وهذا كلها
اصول وتحكم في الدين بالضلال انتهى كلامه وقد علم مما ذكرنا ضعف ما استدل به الناصب لابي حنيفة واما ما ذكر
بقوله وكانه لم يصح عند المحدث فقد عرفت انه مردود فتذكر **قال** المصنف رفع الله درجته **يز** ذهبت الامامية الى وجوب
الزكوة على المديون وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف عموم القرآن قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة وعموم قوله
في خمس من الابل شاة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان الدين لا يمنع وجوب الزكوة لانها تتعلق
بالعين الموجود او بالذمة وان تعلق بالعين فظاهر وان تعلقت بالذمة فالذمة لا تشتغل بدين آخر وعموم حكم الزكوة يشمل
المديون وغيره ومذهب ابي حنيفة ان من كان عليه دين يحيط بماله فلا زكوة عليه لانه مشغول بحاجته الاصلية فاعتبر
معدوما كالماء المستحق بالعطش وثياب البذلة والمهنة وان كان ماله اكثر من دينه زكى الفاضل اذا بلغ نصابا لفراغه
عن الحاجة والمراد دين له مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة هذا دليل ابي حنيفة ولا تخالف عموم
حيث ان المديون المستغرق ماله بالدين كمال له فلا يدخل في عموم قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة انتهى **اقول** لا يخفى ان
المستغرق ماله في الدين لا يمال له بل ماله اخذ قوتها مال له شرعا وله التصرف فيه كسائر ملكه ولهذا لو سرقه المقترض او
غيره قطعت يده لانه في ملكه ثم الظاهر ان الناصب خلط ما ذكره دليلا لنفي الزكوة عن المقترض بما ذكره دليلا لنفي
الزكوة عن المديون الذي لم يقترض فانه علله اولا بانه اذا خرج الدين عن ملكه الذي استقرضه فهو كمن لا
فلا يكون ماله فلا زكوة عليه تامل وايضا المذكور في الينابيع قياس نفي الزكوة عن المشغول بحاجته الاصلية على الحج وفي
بان وجوب الحج منوط بالاستطاعة دون الزكوة الا بوجوبه على الفقير مكة وعدم وجوبه على الصبي بخلاف الزكوة فيهما راى الناصب
ضعف هذا عدل الى قياسه على الماء المستحق للعطش ونحوه ولم يتفطن من قلة الاولى ان اكثر مستغرق
ذلك فان فرض المسئلة ان في يد المديون مالا يزيد عن قدر ضرورة نفسه في الحال بخلاف الماء المستحق للعطش ونحو
ثياب البذلة والمهنة التي لا يزيد عن قدر ضرورة ستر العورة ودفع الحر والبرد وبالجملة عموم الآية والحديث
المذكورين متحقق في الدنيا والآخرة لانه لم يثبت تخصيص شيء منهما قرآنا ولا سنة فمن ادعى في ذلك تخصيصا فقد
قال على الله تعالى ما لم يعلم واما ما قيل فقد قلنا ما نعلم لان الله تعالى لو اراد تخصيص شيء من ذلك لما اهمله ولبينه لنا ولسان رسول
الله صلى الله عليه وآله المامور ببيان ما نزل الينا فاذا لم يخبر الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله بتخصيص شيء من ذلك كنا
على يقين قاطع على عموم كل ما اقتضاه كل منهما والحمد لله تعالى **قال** المصنف رفع الله درجته **يح** ذهبت الامامية الى ان من لم
يملك الا اثنين يملكانه تصدق بما شاء او يصح البيع لو وقع وقال مالك لا يصح وقد خالف في ذلك عموم قوله تعالى واحل
البيع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول قد ورد في بعض الاحاديث النهي وحملها مالك على عدم صحة البيع فلا يصح
كسائر البيوع المنهية عنها فلا يخالف النص انتهى **اقول** لو سلم ورود بعض الاحاديث النهي فصحته في التحقيق عند محققي



الشرع

علماء الاصول ان النهي في المعاملات سيما اذا كان النهي عن الشيء لوصفه لا يدل على الفساد فيكون الحمل على عدم
صحة البيع فيما نحن فيه فاسدا **قال** المصنف رفع الله درجته **يط** ذهبت الامامية الى وجوب الخمس في كل ما يغنم بالحرب وغيره
وقال الفقهاء الاربعة لا يجب الا في غنائم دار الحرب وقد خالفوا في ذلك قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الآية
**وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي وجوب اخراج الخمس من مال الفيء والخراج وعشر تجارات اهل الذمة
للنصوص الواردة في هذا ولنا الاستدلال بالآية فعجيب لان الاستدلال بالآية ودليل اخراج الخمس من الغنيمة فكيف
يجعل حجة على المخالف انتهى **اقول** حاصل تعجب الناصب ان معنى الغنيمة عند الفقهاء الاربعة هو ما يغنم في دار الحرب فقط
ويفرقون بين الغنيمة والفيء الحاصل بلا حرب وقتال فلا يدل الآية عندهم على الاعم والجواب ان الحق المتبادر من
ظاهر الآية تدل على ما يكون غنما للمسلمين في بيان انه يتناول من شيء باي وجه روايات العامة والخاصة المصرحة بذلك ويدفع ما ذهب
اليه الفقهاء من الاصطلاح ان الغنيمة موضوعة لغة للفائدة المكتسبة ولو بلا حرب مال فيجب والاصل عدم النقل فظهر ان الحجة
تامة على المخالف والحمد لله تعالى **قال** المصنف رفع الله درجته **ك** ذهبت الامامية الى انه اذا كان العبد بين شريكين وجب عليهما
فطرته بالحصص ولو كان بين الف نفس فعليهم بالشركة او كان بين اثنين الف عبد بالشركة وجبت الفطرة على الجميع وقال ابو حنيفة
يسقط عن الشريكين وكذا لو كان بعض العبد حرا وجب على مولاه بقدر نصيبه وقال ابو حنيفة لا فطرة هنا وقد خالف عموم
الامر بالاخراج عن العبد من غير حجة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب فطرة العبد المشترك
يجب بالحصص لانه متعلق بالملكين فيجب عليهما ومذهب ابي حنيفة ان العبد بين الشريكين لا فطرة على واحد منهما لقصور
الولاية والمؤنة في حق كل واحد منهما وكذا العبيد ولا مخالفة للنص لان عموم الامر بالاخراج لا يشمله على مذهبه لعدم الملك
المستقل انتهى **اقول** ان اراد بعدم استقلال المجوع عدم استقلال الشريكين في الاخراج فبطلانه ظاهر وان اراد عدم استقلال الشركاء في
مالكية العبد فهذا لا يدفع شمول الامر بالاخراج له فيلزم مخالفة عموم الاخراج كما ذكره المصنف رفع الله درجته ثم ان حاصل
ما استدل به ابو حنيفة على ذلك كما صرح به ابن قدامة يرجع الى قياس فاسد وهو انه ليس لاحد من الشركاء عليه ولاية تامة
فاشبه المكاتب والجواب عنه بانه قياس مع الفارق لانه لا يلزم نفسه المكاتب مؤنته وكان المكاتب يخرج من نفسه زكوة الفطر
الغني والولاية من غير حجة في وجوب الفطرة بدليل عبد الصبي ثم انه لا ولاية للجميع فيكون فطرته عليهم وقال ابن حزم ما نعلم
لمن اسقط عن العبد المشترك صدقة الفطر من سيده بحجة اصلا الا انهم قالوا ليس احد من سيديه يملك عبدا ولا العرو
بعضهم من ملك بعض الصاع لم يكن عليه فكذلك من ملك بعض عبد او بعض كل عبد الا انه من رقيق كثير قلنا اما قولكم
يملك عبدا ولا امة فصدقتم ولا حجة لكم فيه لان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقل فيمن لم يملك الا بعض عبد وانما
قال ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة الا صدقة الفطر في الرقيق فهذا رقيق والعبد المشترك رقيق والصدقة
فيه واجبة بنص الخبر المذكور على المسلم وهذا اسم يقع على النوع كله وبعضه ويقع على الواحد والجميع وهذا النقل لم يجز في الرقبة
الواجبة نصفا رقبتين لانه لا يقع عليهما اسم رقبة والشقص جاء بعتق رقبة وقال الحنفيون من اعتق نصفي شاتين في الزكوة
اجزأه ولو اعتق نصفي رقبتين في رقبة واحدة لم يجزه وقال محمد بن الحسن ملك من مملوك بين اثنين فصاعدا فعلى
سادته فيه زكوة الفطر فان كان عبيدا فصاعدا بين اثنين فلا صدقة فطر على الرقيق ولا على من يملكهم وانما قولهم الذي

على من لم يجزه الا بعض الصاع فالقياس كله باطل ثم لو كان القياس حقا لكان هذا منه عين الباطل لانه قياس للخطا على
الخطا وبل من قدر على بعض صاع لزمه اداؤه بلا شك بيقين بعد هذا ان شاء الله تعالى وقد روينا من طريق وكيع عن سفيان
عن ابي الحويرث عن محمد بن عمار عن ابي هريرة قال ليس في زكاة الفطر عن مملوك بل كله قال وكيع يعني في المملوك بين الرجلين
وهذا مما خالف فيه المالكيون صاحبا لا يعرف له من الصحابة رضي الله عنهم مخالف وهذا مما خالف فيه الحنفيون حكم رسول الله صلى الله
عليه وآله في ايجابه صدقة الفطر على كل حر او عبد صغير او كبير ذكر او انثى وخالفوا فيه القياس فانهم اوجبوا الزكاة في الغنم المشتركة
واسقطوا زكاة الفطر عن الرقيق المشترك انتهى قال المصنف رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى ان الزكاة المالية والبدنية
لا يسقط بموت من وجبت عليه قبل ادائها مع تمكنه وقال ابو حنيفة تسقط وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى خذ من
اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وهو عام وقال رسول الله صلى الله عليه وآله فدين الله احق ان يقضى ولانه دين وجب في
ذمته فلا يسقط بالموت كالآدمي انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي عدم السقوط وبنى ابو حنيفة ان
الديون الالهية على المسامحة فيه ولعدم صحة الحديث عنده انتهى واقول بناء ذلك على المسامحة من غير مساعدة دليل ساقط
ايضا وانما المبني على مثل هذه المسامحة الفاحشة هو دين الحنفية لا الديون الالهية فان بعضهم اقل ما يلزم في الشرع الواجبات
لم يقربها الكفارة في الدنيا واحيل الى عذاب الآخرة وقد استدل صاحب الينابيع من اكابر الشافعية بالحديث الذي ذكره المصنف
فنفي الصحة سقيم غير مستقيم كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ك وفيه مسائل ا ذهبت الامامية الى انه اذا خرج من بين اسنانه
ما يمكنه التحرز منه ويمكنه ان يرميه فابتلعه عامدا كان عليه القضاء والكفارة وقال ابو حنيفة لا شيء عليه وقد خالف في
ذلك النقل الدال على وجوب القضاء والكفارة على الاكل وهذا منه انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي
انه لو بقي طعام في خلال الاسنان فان ابتلع افطر وان جرى به الريق فلا فان قدر على التمييز والمج ولم يفعل بطل صومه
وان لم يقدر فلا واذا بطل الصوم به فالقضاء واجب دون الكفارة لعدم وجوبها عنده الا في الجماع ومذهب ابي حنيفة انه
لو اكل ما بين اسنانه لم يفطر وان كان كثيرا يفطر والدليل ان القليل تابع لاسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لانه لا يبقى
فيما بين الاسنان والفاصل مقدار الحمصة وما دونها قليل وان اخرجه واخذه بيده ثم اكله ينبغي ان يفسد صومه كما روي
عن محمد ان الصائم اذا ابتلع سمسمة بين اسنانه لا يفسد ولو اكلها ابتداء يفسد ولو مضغها لا يفسد لانها تتلاشى وفي
مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة عند ابي يوسف وعند زفر الكفارة ايضا لانه طعام متغير فعلماء الحنفية يفرقون
بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق ولا يسمونه طعاما فلا يكون اكلا انتهى واقول لا يستحق الا يبتل ما ذكره الناصب
على مذهب ابي حنيفة في هذا المقام لتخفيف للاذهان قال قال الحنفيون والمالكيون من خرج وهو صائم من بين اسنانه
شيء من بقية سحوره كالحديثة ومن اللحم ونحو ذلك فبلعه عامدا لبلعه ذاكرا لصومه فصومه تام وما نعلم هذا
القول لاحد قبلهما واحتج بعضهم لهذا القول بانه شيء قد اكل بعد ولما حرم اكل ما لم يوكل فكان لا احتجاج اسقط ولا
من القول المحتج له وما علمنا شيئا اكل فيمكن وجوده بعد الاكل الا قيا او عنده نحو باقيه من البلاد وحد بعض الحنفيين
للمقدار الذي لا يفطر تعمد اكله في الصوم من ذلك بان يكون دون مقدار الحمصة فكان هذا التحديد طريفا جدا ثم
بعد ذلك فاي الحمص هو اليس العظام الصغير فان قالوا قسناه على الريق قلنا لهم فمن اين فرقتم بين قليل ذلك وكثيره

الفصل الرابع في الصوم

مضغها

بخلاف



بخلاف الريق ونسالهم عمن له مطحنة كثيرة مسوسة فدخلت فيها من سحوره نبقة او باقلاء فاخرجها يوما آخر وليلة
او ثلاثا وحمصتا او قمحتين لها امر ان ابتلع بعد كل ذلك كله حصلت محجوبة وان منعوا منه تناقضوا وتحكموا في الدين بالباطل
ولئن الحقوا انه ايضا ان كل ما يسمى اكلا اي شيء كان فتعمده يبطل الصوم واما الريق فقليل او كثير فلا خلاف في انه من تعمد ابتلاعه
لا ينقض الصوم والعجب كله من قول ابي حنيفة هذا ولم يقلد من ساعة من ساعاته خبر من طرحهم كلام وهو ابو
طلحة الذي رويناه باصح طريق عن شعبة وعمران القطان كلاهما عن قتادة عن انس ان ابا طلحة كان ياكل البرد وهو صائم
عمران في حديثه ليس طعاما ولا شرابا وقد سمعه شعبة من قتادة وسمعه قتادة من انس لكنهم قوم لا يحصلون انتهى ولما
ذكره الناصب بقوله فعلماء الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق الخ فيه ان الكلام في
نشاء هذا الفرق والجعل فيكون ما ذكره مصادرة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى ان الغبار الغليظ
من الدقيق والنفض وغيرهما اذا وصل الى الحلق عمدا وجب عليه القضاء والكفارة وخالف الفقهاء فيه وخالفوا في ذلك
النقل الدال على ايجاب الكفارة بالافطار انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه لا افطار في الصوم يحصل
بوصول عين من الظاهر الى الباطن في منفذ مفتوح عن قصد مع تذكر الصوم وفي الضبط قيود شرطية منها القصد فلو
طارت ذبابة الى حلقه او وصل غبار الطريق او غربلة الحنطة او الدقيق الى جوفه لم يفطر ولو فتح فاه عمدا حتى دخل الغبار
او لو وجد طعاما مكرها او الشراب ووضع عليه لم يفطر لان في هذه الصورة لم يتحقق القصد الى الافطار فهو في حكم الناسي
فلا يفطر والقضاء انما يجب على الاكل العامد للاكل ولا يتحقق في الغفلة انتهى واقول ان المصنف لم ينقل ان الفقهاء لم يحكموا
بالافطار عند وصول الغبار الغليظ ونحوه الى الحلق عمدا حتى يجيب الناصب عنه بما ذكره من ان الشافعي حكم بالافطار بها
بل قال انهم لم يحكموا بالقضاء والكفارة وذلك كذلك فانهم قالوا بلزوم القضاء في ذلك دون الكفارة كما اشعر به كلام
الناصب ههنا وصرح به اصحابه في كتبهم وما نسبه الى الشافعي من اعتبار القصد مما يكذبه كلام صاحب الينابيع حيث قال
يبطل بوصول النفل الى المامومة او الجائفة وبالحقنة والسعوط ان بلغ الدماغ وبالتقطير في الاذن والاحليل على الاظهر
وبابتلاع طرف خيط لا بالاكتحال وبالفصد والحجامة ويكره ولذا يبطل الحاجم والمحجوم لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم
لا ان تعليلهم احتجم وهو صائم في حجة الوداع ويفطر بالسلام وبغبار الطريق ولو فتح فاه عمدا انتهى فتامل قال المصنف رفع
الله درجته ج ذهبت الامامية الى انه اذا شك في الفجر فاكل وبقي على شكه لم يلزمه القضاء وقال مالك يلزمه القضاء وقد خالف
في ذلك قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وهذا لم يتبين انتهى وقال الناصب
خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه لو ظن ان الصبح لم يطلع او ان الشمس قد غربت فاكل وبان انه غلط وجب القضاء وان
شك في الصبح قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني وصاحب التهذيب كره الاكل والشرب وقال المتولي حرم والظاهر الكراهة
لعدم التبيين وان صح ما رواه عن مالك فللاحتياط انتهى واقول تعليله لما ذهب اليه مالك من لزوم القضاء بالاحتياط
دليل على ما سبقناه من انه خفضه الله لم يعرف معنى الاحتياط اذ الاحتياط لا يقتضي الحكم باللزوم كما لا يخفى وقد علل في
هداية الحنفية وجوب القضاء بانه حق مضمون بالمثل كما في المريض والمسافر انتهى وفيه ما فيه قال المصنف رفع الله درجته د
ذهبت الامامية الى ان الكفارة لا تسقط القضاء وقال الشافعي يسقط والله تعالى قال لا وجه مع العذر المباح فكيف مع السبب

الفاسد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القضاء على العوض على المفطر متعديا وليس الكفارة
عند الشافعي الا في الجماع في صوم رمضان وهذا هو المفطر المتعدي فكيف ينسب اليه ان الكفارة يسقط القضاء وكيف
لا يعد هذا من الافتراء والكذب انتهى واقول كلام ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني صريح في موافقة ما نسبه المصنف الى الشافعي
حيث قال وقال الشافعي من لزمته الكفارة لا قضاء عليه لان النبي صلى الله عليه وآله لم يأمر الاعرابي بالقضاء ولنا ما روي
بان النبي صلى الله عليه وآله قال للمجامع وصم يوما مكانه رواه ابو داود باسناده وابن ماجة ولانه افسد يوما من
رمضان فلزمه قضاؤه كما لو افسده بالاكل او افسد الصوم الواجب بالجماع فلزمه قضاؤه كغير رمضان انتهى على ان ما
ذكره الناصب بقوله وليس الكفارة عند الشافعي الا في الجماع في صوم رمضان الخ لا يدفع صحة ما نسبه المصنف الى الشافعي من
القول بسقوط القضاء لان انحصار الكفارة عنده في صورة واحدة لا ينافي قوله فيها باسقاط القضاء في تلك الصورة
كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من اكل او شرب ناسيا لم يفطر وقال مالك يفطر ويجب عليه
القضاء وقد خالف في ذلك قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وقوله صلى الله عليه و
آله من صام ثم نسي فاكل او شرب فليتم صومه ولا قضاء عليه اطعمه الله وسقاه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان من اكل وشرب ناسيا لم يفطر للحديث والقياس ان يفطر وهو قول مالك لوجود ما يضاد الصوم فصار كالكلام
ناسيا في الصلوة ووجه الاستحسان قوله للذي اكل وشرب ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك
فعمل مالك بالقياس ولعله لم يعلم صحة الحديث انتهى واقول كيف يصح عمل مالك ههنا بالقياس الى الكلام ناسيا في الصلوة
ان مذهب المصنف بل في كتب اصحابه هو ان التكلم ناسيا لا يبطل الصلوة فما ذكره الناصب غلط او مغالطة نعم قد
قيل ذلك كما ذكره صاحب الينابيع على قول الثاني وهو كما ذكره ايضا قياس مع الفارق لان النية من المأمورات
الا كل من المنهيات كالكلام في الصلوة ثم في قوله ووجه الاستحسان قوله عليه السلام للذي اكل الخ قباحة ظاهرة لظهور ان النص
الحديث بانفراده دليل شرعي فوق القياس والاستحسان فلا يحسن ان يجعل ذلك وجها للاستحسان على انا قد
اشبعنا القول في ابطال القياس وتقبيح الاستحسان في قسم الاصول من هذا الكتاب فلا علينا ان لو ثنينا عنان البيان
هنا وانكار ابي يوسف حديث رفع عن امتي الخطأ والنسيان مكابرة على المشهورات والمتواترات كما لا يخفى قال المصنف رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى انه اذا وطئ في كل يوم من رمضان وجب عليه عن كل يوم كفارة سواء كفر عن اليوم السابق او لا وقال
ابو حنيفة لا يجب الا كفارة واحدة ولو جامع الشهر كله وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اليوم السابق و
اللاحق متساويان في وجوب صومهما وتحريم الجماع والامتناع عن كل الوجوه فاي فارق بينهما في ايجاب الكفارة واي دخل
لسبق عدم ايجاب الكفارة بل قد كان الاولى زيادة التنكيل والعقوبة بالمعاودة الى المعصية وهتك الصوم واما
النقل فعموم قوله من جامع في نهار رمضان فعليه الكفارة انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه
لو جامع في يومين او رمضانين فعليه كفارتان لان كل يوم مستقل في حكمه في الصوم وما نقل من مذهب ابي حنيفة فدل
عليه عبارة الهداية بل على خلافه حيث اطلق قوله ومن جامع عمدا في احد السبيلين فعليه القضاء استدراكا للمصلحة
الفائتة والكفارة لتكامل الجناية وهذا يدل على ان الجناية عنده هو الافطار ففي كل يوم افطر وجامع فعليه القضاء والكفارة



ما نقله عن ابي حنيفة لم يثبت انتهى واقول لا دلالة لما نقله من كلام الهداية على ان ما ذكره مذهب ابي حنيفة لما مر من
انهم ربما يكتبون ما هو مذهب ابي حنيفة ويذكرون المفتى به من مذهب اصحابه والدليل على صحة ما نسبه المصنف الى
ابي حنيفة كلام صاحب الينابيع حيث قال واذا افسد ايام ابرّ فلكل كفارة خلافا لما اي لابي حنيفة لنا ان لكل يوم عبادة
على حدة فلا تتداخل كالحج انتهى وكذا يدل عليه كلام ابن حزم في تقرير هذه المسئلة والتشنيع فيها على ابي حنيفة ايضا حيث قال و
من وطئ مرارا في اليوم فكفارة واحدة فقط ومن وطئ في يومين عامدا فصاعدا فعليه لكل يوم كفارة سواء كفر قبل ان
يطأ الثانية او لم يكفر وقال ابو حنيفة عليه لكل ذلك ولو انه افطر في كل يوم من رمضان عامدا كفارة واحدة فقط الا ان
يكون قد كفر ثم افطر يوما آخر فعليه كفارة اخرى وقد روي عنه انه سواء كفر او لم يكفر ليس عليه الا كفارة واحدة اذا
كانت الايام من شهر واحد فان كان اليومان اللذان افطر فيهما من شهري رمضان اثنين فلكل يوم منهما كفارة غير
كفارة اليوم الاخر فلم يختلف قوله فيمن تعمد الفطر ايام رمضان كلها او بعضها او يوما واحدا منها في انه ليس عليه
الا الكفارة واحدة فقط اذا لم يكفر في خلال ذلك ولم يختلف قوله فيمن افطر في يومين من رمضانين ان عليه كفارتين
كفر بينهما او لم يكفر واختلف قوله فيمن افطر يومين فصاعدا من رمضان واحد وكفر في خلال ذلك فمرة قال عليه
كفارة اخرى ومرة قال ليس عليه الا الكفارة التي كفر بعد وهذا مما تناقض فيه ابو حنيفة وخالف فيه جمهور العلماء و
برهان صحة قولنا امر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذي وطئ امرأته في رمضان بالكفارة فصح ان لذلك اليوم الكفارة
المأمور بها فكل يوم فلا فرق بينه وبين ذلك اليوم لان الخطاب بالكفارة واقع عليه كما وقع في اليوم الاول ولا فرق
انتهى وبما اتينا نقله من كلامه وله ههنا زيادة نقض وابرام طويناها على غرها لضيق المقام قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان الاكل والشرب في نهار رمضان لمن يجب عليه الصوم عامدا عالما يوجب القضاء والكفارة و
قال الشافعي لا يوجب الكفارة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اداء الصوم مع الجماع اشق من اداءه مع
الاكل والشرب والتنعم والتلذذ فكان ايجاب الكفارة بهما اولى ولان الاكل مفطر وهادم للصوم ومناف له فاي
فرق بينهما واما النقل فامره عليه السلام لمن افطر في رمضان بالعتق او الصوم او الاطعام مع عدم السؤال عن التفصيل انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الكفارة على كل بالغ افسد صوم يوم من رمضان بجماع اثم
به للصوم فقوله افسد بجماع افاد ان لا كفارة على المفسد بالاكل والشرب او الاستمناء والمباشرة المفضية الى
الانزال والدليل ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وآله
قال هلكت قال ما شأنك قال وقعت على امرأتي في نهار رمضان قال فاعتق رقبة قال ليس عندي قال فصم شهرين
متتابعين قال لا استطيع قال فاطعم ستين مسكينا قال لا اجد فقال اجلس فجلس فاتى النبي صلى الله عليه وآله بعرق فيه
تمر والعرق المكتل الضخم قال خذها فتصدق به قال اعلى افقر منا فضحك النبي صلى الله عليه وآله حتى بدت نواجذه
قال اطعمه عيالك وفي رواية هو واهلك ولا تجزي احدا بعدك وهذا دليل صريح على ورود الكفارة في افساد الصوم
بالجماع هذا بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة فلا يقاس عليه غيره على ما ثبت في الاصول ان الامر الوارد على خلاف
القياس يكتفى فيه على مورد النص واما ما ذكره انه مخالف للعقل لان اداء الصوم مع الجماع اشق من اداءه مع الاكل والشرب

فالجواب ان وروده في الجماع خلاف القياس لان القياس ان يكتفي فيه القضاء والتوبة فهذا يرجع الى التعبد
لا الى سهولة الاداء وعدمه والعقل لو كان حاكما لكان يحكم على ترك الصوم مطلقا لا لكلفة ومشقة واي نسبة
للعقل في تعيين الشرايع واحكامها واما ما ذكر من النقل فقد علمت وروده في الجماع ولم يصح في هذا الباب نقل
انتهى واقول قد بينا سابقا في قسم الاصول ان القياس باطل وعلى تقدير كونه حقا فتخصيص النص به او التزام دعاية
موافقة النص له باطل ولهذا قد نقل ابن الهمام المتأخر في رسالته المسماة بخيرات الحسان ان مذهب ابي حنيفة ان ضعيف
الحديث عنده اولى من القياس واذا كان هذا حال ابي حنيفة مع اشتهاره بانه من اهل الراي والقياس فكيف يليق من الرجل
ان يجعل القياس حكما على الحديث لانه من اهل الحديث واما ما ذكره في جواب ما الزمه المصنف من مخالفة العقل فرد
بان المصنف لم يستدل بالحسن العقلي المتنازع فيه كما زعمه الناصب بل احتج الزاما للشافعي القائل بحجية القياس فلو
لو كان القياس صحيحا لكان هذا اصح قياس في الدنيا لتضمنه الاولوية بالنسبة الى المقيس عليه وانما سماه دليلا
عقليا لان العلة فيه كما في اكثر اقسام القياس مستنبط بالعقل ثم تامل هل يعلم ان ما ذكره من ارتفاع الذنب بالتوبة
في محل المنع لان ارتفاع الذنب قد لا يحصل بمجرد التوبة بل يتوقف على شرط كاداء ما وجب عليه في الاخلال بالواجب
كالخروج عن حقوق الناس في الاخلال بحقوقهم على ما صرح به المحقق في التجريد وغيره في غيره قال المصنف رفع الله درجته
ح ذهبت الامامية الى انه اذا نذر صوم يوم بعينه تعين عليه ولم يجز له تقديمه وقال ابو حنيفة يجوز تقديمه وقد
خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان نعمة شغل ذمته بما نذر فلا يخرج عن العهدة الا به واما النقل فالنص
الدال على وجوب الايفاء بالنذر ولا تصدق على من قدم الصوم انه قد وفي بما نذر انتهى وقال الناصب خفضه الله
تعالى اقول مذهب الشافعي انه لو نذر صوم يوم معلوم بعينه صام اي يوم شاء مما يقبل الصوم ولو نذر صوم يوم
معين مما يقبل الصوم تعين وعند ابي حنيفة ان الايام التي يجوز فيها الصوم متساوية ولا غرض شرعي مخصص به
اليوم المعين فيصوم متى شاء من الايام ولا يلزم مخالفة العقل والنقل لانهما يقتضيان الوفاء بالمنذور بما يتعلق به
والقربة لا تتصور في الفرق بين الايام انتهى واقول قد مر ان هذه من متفردات ابي حنيفة وامثاله ساقطة عن درجة الاعتبار
وما استند به لدين مساواة الايام التي يجوز فيها الصوم غير مسلم كيف والجمعة وليلتها وايام البيض ونحوها
بعضها ثابت من الشارع بالنسبة الى باقي ايام الاسبوع والشهر كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية
الى انه اذا شاهد هلال شوال تعين عليه الافطار وقال مالك واحمد لا يجوز له الافطار وقد خالفا في ذلك النصوص
الدالة على تحريم صوم يوم العيد وانما يكون العيد عيدا بالهلال وقد ثبت عنده مشاهدة وقال عليه السلام صوموا لرؤيته
وافطروا لرؤيته ومن العجب ايجاب خطرة عندهما لو ثبت عند حاكم فاسق بشهادة مستورين يعرف هو فسقهما ولم
يحرم صومه ويحرم افطاره ويجب صومه لو شاهده عيانا وعلم الهلال بالضرورة انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى
اقول مذهب الشافعي انه اذا راى الهلال بالنهار يوم الثلثين فهو لليلة المستقبلة راه قبل الزوال او بعده فان
كان لرمضان لم يلزم الامساك وان كان لشوال لم يجز الافطار للاثار الواردة في ذلك وعمل الصحابة ولعله للليلة
المستقبلة فلان النهار بالنسبة الى الفطر والصوم لا يتجزى حتى يجوز في بعضه الفطر وفي بعضه الصوم فالذي راى

مع اشتهاره صح

الهلال



الهلال في النهار وقد اصبح مفطرا او صايما لم يتحقق في حقه ان هذا الهلال بل ان الحق بعد طلوع النهار او قبله لانه
لو بدا بعد طلوع النهار كان السابق في حكم الشهر السابق فالاصل الاستصحاب والعمل بما هو مقتضى الشهر السابق من الصوم او
الافطار والهلال لليلة المستقبلة هذا هو الدليل وهو صحيح بمقدماته وما ذكر انه يوم العيد لا مكان ظهور الهلال في الافق بعد
طلوع النهار فلا يكون كل النهار عيدا بخلاف ما يرى في المغرب فانه يجزم الحكم معه على ان الغد منه عيد والفطر يدل على الافطار
عند رؤيته اعم من ان يكون في ذلك اليوم او في غده والمراد من الرؤية رؤية توجب تحقق العيد معه وههنا ليس كذلك انتهى
واقول دليله غير صحيح بمقدماته لان المقدمة الماخوذة في القايلة بانه اذا راى الهلال بالنهار يوم الثلثين فهو لليلة المستقبلة
الخ غير مسلمة لا بد لها من دليل ولان له فات مع ما ذكره ابن حجر انه من اختلاف اهل بحث فيه فذهب ابو يوسف والثوري الى
في رواية الى انه ان راى قبل الزوال فهو لليلة الماضية وان راى بعده فهو لليلة المقبلة ولان ما قبل الزوال اقرب الى الماضية و
ذهب احمد في رواية اخرى الى انه لليلة الماضية مطلقا وانه يلزم قضاء ذلك اليوم وامساك بقيته احتياطا ولما ما استدل
به عليها من ان النهار بالنسبة الى الصوم والفطر لا يتجزى ففيه ان الكلام لم يفرض المسئلة فيما اذا راى الهلال في نهار الثلثين بعد الافطار
حتى يلزم ما هو ولو سلم ان المسئلة ما يعم ذلك فنقول ان اراد انه لا يتجزى اختيارا فمسلم ولكن لا اختيار فيما نحن فيه و
ان اراد انه لا يتجزى مطلقا فغير مسلم بل يتجزى الفطر اذا لم يلزم قضاء ذلك اليوم وامساك بقيته احتياطا كما تقرر وعلى ما ذكر
من الجواب ان المصنف قد فرض المسئلة فيما اذا علم ان ما راى من الهلال هلال شوال بان راه في يوم الثلثين تماما قبل الزوال فافاد
ما قبله الى الليلة الماضية فما ذكره الناصب من انه لا يلزم ان يكون يوم العيد الخ ساقط وما فرعه عليه بقوله فلا يكون كل النهار
عيدا لا شد سقوطا واسقط من الكل قوله والنص يدل على الافطار عند رؤيته اعم من ان يكون في ذلك اليوم او في غده كيف ولو
دل لما صح تعليله السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته على ما ذكره الناصب من العموم لدل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس على
نحوه من العموم وخلافه ظاهر فافهم وتدبر فتامل قال المصنف رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى انه اذا علم في نهار شاهد هلال رمضان
في ليلة وحده وجبت عليه الكفارة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على ايجاب الكفارة بافطار رمضان
وهذا رمضان عنده بالضرورة ولم يلزمه ما لزم مالكا واحمد في الصورة الاولى من ترجيح حكم الفاسق بشهادة فاسقين على
الاحساس انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو راى الفاسق هلال رمضان لزمه الصوم شهد او لم يشهد لانه
صادق عليه انه راى الهلال فيجب عليه الصوم فان جامع فعليه الكفارة لانه افطر في رمضان حقيقة لا حقيقة عنده وحكما لوجوب الصوم عليه و
مذهب ابي حنيفة ان من راى هلال رمضان وحده صام وان لم يقبل الامام شهادته لقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وقد راى
ظاهرا وان افطر فعليه القضاء دون الكفارة وعليه ان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فاورث شبهة
وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات ولو افطر قبل ان يرد الامام شهادته اختلف المشايخ فيه ولو اكل هذا الرجل ثلثين يوما
لا يفطر الا مع الامام لان الوجوب عليه للاحتياط والاحتياط بعد ذلك في تاخير الافطار ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارا بالحقيقة
التي عنده هذا مذهب ابي حنيفة ودليله انتهى واقول الشرع والعقل يردان من مثل هذا الدليل العليل تكلفه ابي حنيفة لان ما اورده
والتهمة انما يصير حجة في حق غير المتفرد بهلال رمضان لا في حق نفسه فكيف يورث شبهة واشتباها في حق نفسه مع كونه
جازما برؤية الهلال نظير ذلك ما قال الناصب سابقا من ان ما تفرد ابو بكر بروايته من حديث نحن معاشر الانبياء لا نورث لانا

والنصوص الدالة على تحريم الصوم يوم العيد فالجواب انه يلزم ان يكون يوم العيد صح

المستقبلة

اقرب م

لكفارة

نحو التدكم

يكون خبرا واحدا ظنيا في حق غيره واما في حق نفسه فلا لانه سمعه مشافهة من رسول الله صلى الله عليه وآله فانهم وايضا
المشهور بين الفقهاء ان الحدود تندرئ بالشبهات لان الكفارات تندرئ بالشبهات واغرب من ذلك ما وقع في
بعض حواشي الهداية الحنفية من تعليل تهمة الغلط في خبره بانه تفرد بدعوى الرؤية من بين سائر الناس مع استوائهم في سلامة
البصر والنظر الى مطلع القمر انتهى وفيه انه ان اراد استواءهم في اصل آلة الحس فمسلم ولكن لا يلزم منه الاستواء في الكيفية
لظهور اختلاف الناس في صحة النظر وضعفها وان اراد الاستواء في الكيفية ايضا فتوجه المنع عليه اظهر من ان يخفى قال المص
رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى ان الناذر لصوم يومي العيدين لم ينعقد نذره ولا يجب قضاؤه وقال ابو حنيفة ينعقد
فان صامه اجزأه والا فالقضاء وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان صومهما محرم باجماع اهل الاسلام والمحرم
لا يتقرب به الى الله تعالى ولا ينعقد النذر الا في طاعة لان المطلوب منه التقرب اليه فكيف يعقل التقرب اليه بما يكرهه ويحرمه
واما النقل فلان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن صوم هذين اليومين انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان من نذر
صوم سنة معينة كهذه السنة او سنة من الآن او الغد او صوم شهر كذلك صام باقيها ايضا بحلول الوقت ويقع رمضان عن فرضه و
يفطر العيدين والتشريق بلا قضاء لان العيدين وايام التشريق حرم فيها الصوم فلا تتعلق بالنذر لان النذر يكون في القربة
فكيف يقع في الحرام هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفة انه قال ينعقد صوم يوم النحر والفطر ويقضي فهذا القدر صحيح
والدليل عليه ان النذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله فيصح نذره ولكنه يفطر احترازا عن المعصية
المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب وان صام فيخرج عن العهدة لانه اداه كما التزم هذا مذهب ابي حنيفة ودليله وما ذكر
انه خالف العقل والنقل فهو غير وارد عليه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه بل هو قائل بها لكنه يقول بالزام وفاء الناذر
بنذره ويلزم القضاء عملا بالوفاء بالنذر وورود الخبر في نهي الصوم فيه لا ينافيه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه حتى يكون
عاملا بالنهي انتهى اقول انما امر الله تعالى بالوفاء بالنذر اذا كان طاعة لا اذا كان معصية واذا صح نهي النبي صلى الله عليه وآله عن
صوم يومي العيدين واي يوم نهي عنه فصوم ذلك اليوم معصية ولم يأمر الله تعالى قط بالوفاء بنذر معصية فكيف يقول ما قال ان
هذا القدر صحيح وكيف يقال ان النذر بصوم مشروع ومن اين علم ابو حنيفة واولياؤه ان النهي عن ذلك لاجل ترك اجابة دعوة الله
تعالى الى الاكل والافطار اللازم للصوم لا لنفس حرمة الصوم ولعل هذا الاشكال ان يقال ان المنع من نكاح الامهات والاخوات و
البنات مثلا انما هو لاستلزامه ما كرهه الله تعالى من خلط النسب فيما اذا اجتمع اخوان على ام واحدة او على اخت واحدة لا لاجل
حرمة نفس النكاح والوطي فيحصل هذا الاحتمال ملاعبا بالدين والدخول في زمرة الملحدين قال المص رفع الله درجته يب ذهبت
الامامية الى انه لا يجوز لغير المتمتع العادم للهدي صيام ايام التشريق بمنى وقال الشافعي يجوز وبه قال مالك وقد خالفا في ذلك النقل عن
النبي صلى الله عليه وآله فانه نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن صيام ستة ايام يوم الفطر ويوم الاضحى وايام التشريق واليوم الذي
يشك فيه وروى انس ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن صيام خمسة ايام في السنة يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق انتهى وقال الناصب
خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه لا يصح صوم يومي العيد وايام التشريق لا للمتمتع العادم للهدي ولا لغيره للنهي
عن صوم هذه الايام فما اكذب هذا الرجل في نقل المذهب انتهى واقول نسبة المص الى الكذب انما نشأ من جهله بمذهب امامه فان
ما نقله المص عن الشافعي ههنا هو قوله القديم كما صرح به النووي في الروضة في فصل شروط الصوم حيث قال الشرط الرابع ان



القابل للصوم وايام السنة كلها غير يومي العيدين وايام التشريق ويوم الشك قابل للصوم مطلقا واما يوما العيد فلا
يقبلانه واما ايام التشريق فلا تقبله في الجديد وقال في القديم يجوز للمتمتع العادم للهدي صومها عن الثلاثة الواجبة في الحج
انتهى قال المص رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى ان المجنون اذا افاق بعد فوات شيء من ايام رمضان لم يجب عليه قضاؤه
وقال ابو حنيفة اذا صح من الشهر جزء واحد افاق فيه وجب عليه قضاء جميع الشهر وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما
العقل فان التكليف منوط بالعقل وهو غير ثابت والقضاء تابع لوجوب الاداء واما النقل فقوله رفع القلم عن ثلث وعن
المجنون حتى يفيق انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي يجب قضاء كل يوم استمر جنونه فيه لا قضاء كل الشهر
لانه لم يجب عليه الاداء لانعدام الاهلية والقضاء مرتب عليه فصار كالمستوعب ومذهب ابي حنيفة ان من جن في بعضه
كله لم يقض وان افاق المجنون في بعضه قضى ما مضى والدليل عليه ان السبب قد وجد وهو الشهر والاهلية بالذمة لان الذمة
معنى يصير الشخص بها اهلا للوجوب له وعليه وبه فارق البهائم وهو قائم بعد الجنون لانه يرثه ويلزمه ضمان الاتلاف و
صدقة الفطر ونفقة المحارم ويحول منه العشر والخراج فاذا ثبت فيه هذا السبب والاهلية وقد وجد في المستوعب مع انه
لم يؤمر بقضائه وفي ماله في تخصيصه قال صاحب الهداية الحول انه اخر في الوجوب فايدة وهو صيرورة الصوم مطلوبا
على وجه لا يحرج في ادائه بخلاف المستوعب لانه يحرج في الاداء فظهر من هذا ان ابا حنيفة لم يحكم بجنون من لم يستوعب الشهر
بالنسبة الى صوم ذلك الشهر فلا مخالفة للحديث انتهى واقول المراد بالمجنون في هذا الكلام ما يشمل كلام ابي حنيفة المشتمل على نوع
من الجنون ونعم ما قال ابن حزم من ان قول ابي حنيفة هذا في غاية الفساد لانه دعوى بلا برهان ولم يسمع نصا ولا يجب له الا
لمن على من افاق في شيء من رمضان من جنونه قضاء الشهر كله وهو لا يراه على من بلغ او اسلم وقال بعض المالكيين المجنون
بمنزلة الحائض وهذا الكلام متنزل كون من كلف ابطاله وما ندري فيما يشبه المجنون الحائض انتهى واما ما ذكره الناصب من الدليل
فيتوجه عليه السؤال الذي ذكره ولا يندفع بالجواب المذكور في الهداية لان الفرق بين قضاء كل الشهر وبعضه بلزوم الحرج في
الاول دون الثاني انما يتم لو كان ذلك البعض الذي يقع فيه الجنون ولا اقل مثل يوم او يومين واما اذا كان اكثر الشهر كتسعة
وعشرين يوما مثلا فالفرق بين الكل وهذا البعض في حكم الحرج لا يخفى قال المص رفع الله درجته يد ذهبت الامامية
الى انه لا يصح الاعتكاف الا بصوم وقال الشافعي يصح بدونه وقد خالف في ذلك قوله صلعم لا اعتكاف الا بصوم انتهى وقال
الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان الصوم ليس شرطا للاعتكاف فان اعتكف ولبث في المسجد فقد لزم الاعتكاف
صح وان لم يكن صائما والدليل على صحة الاعتكاف بدون الصوم ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم
عن عمر بن الخطاب انه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله قال كنت نذرت في الجاهلية ان اعتكف ليلة في المسجد الحرام قال فاوف بنذرك
وهذا يدل على صحة الاعتكاف بالليل ولا يجوز الصوم بالليل وما رواه من الحديث فهو من كلام عائشة وهو موقوف لا
يعارض المتصل انتهى واقول يجوز ان يكون المراد من الاعتكاف بالليل في حديث البخاري واترابه اعتكافا تبعا للنهار لان الليل
قد يطلق مع ارادة النهار معها كما يقال اقمنا بالبلدين ثلث ليال والمراد الليل والنهار ويكون وجه تخصيص الليل بالذكر
كون العبادة فيها ابعد من الرياء واجمع للخاطر عن الوساوس الى غير ذلك واما ما ذكره من ان ما رواه المص من حديث عايشة
موقوف فهو دليل على عدم وقوفه فان ابن قدامة رواها متصلا الى النبي صلى الله عليه وآله وابن حزم رواها متصلا الى عايشة

وروى من طريق عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن حبيب ابن ابي ثابت عن عطاء عن عائشة قالت من اعتكف فعليه
الصوم وكذا روى باسناده الى عطاء عن ابن عباس وابن عمر انهما قالا لا يجب الاعتكاف الا بصوم الحديث ثم اورد بدليل
على فساد رواية البخاري انه حملها على صحة نذر الكافر وحمل اختلافا فيها ومخالفتها لما رواه ابن حزم وغيره
عن ابن عمر حيث قال روينا من طريق ابي داود نا احمد بن ابراهيم نا ابو داود الطيالسي نا عبد الله بن بديل عن عمرو بن دينار
عن ابن عمر قال ان عمر جعل عليه ان يعتكف في الجاهلية ليلة او يوما عند الكعبة فسأل النبي صلى الله عليه وآله فقال
اعتكف وصم انتهى فانت ترى في هذه الرواية قد وقع التردد بين اليوم والليلة كما لا يخفى نعم قال ابن حزم بعد نقل ذلك
ان هذا خبر لا يصح لان عبد الله بن بديل مجهول انتهى واول حكمه بعدم صحة الخبر سقيم وتعليله الاول بجهالة عبد الله
بن بديل تجاهل ظاهر وتغافل وتعصب باهر ولنا [illegible] الى ذلك كون عبد الله من خلص اصحاب علي الا امير المؤمنين عليه السلام
والذين [illegible] في حرب معوية الباغي امام ابن حزم ولا [illegible] ان المراد عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعي الذي
ذكره في كتاب الاستيعاب وكتاب الاصابة وكتاب اسد الغابة في معرفة الصحابة في عداد اكابر الصحابة ولم نسمع في
الصحابة والتابعين عبد الله بن بديل سواه وهذا لا يخفى على من له اطلاع على احوال السلف عند سماع ذكره
قال صاحب الاستيعاب اسلم عبد الله مع ابيه بديل قبل الفتح بمكة وكان سيد خزاعة وهم عيبة رسول الله صلى الله عليه وسلم
ناصحيه وقد شهد عبد الله مع النبي صلى الله عليه وسلم غزاة حنين والطائف وتبوك وكان له قدر وجلالة تامة ثم استشهد
في حرب صفين مع اخيه عبد الرحمن وكانت في ذلك اليوم على رجالة عسكر امير المؤمنين وكان من اكابر اصحابه
وروى عن الشعبي انه كان على عبد الله في حرب صفين درعان وسيفان يضرب اهل الشام بالسيف ويقول شعر
لم يبق الا الصبر والتوكل ثم التمشي في الرعيل الاول مشي الجمال في حياض المنهل والله يقضي ما يشاء ويفعل وهكذا
كان يحث من قتل الاعداء ويشق الصفوف حتى وصل الى معوية وحمل عليه وابعده عن موضعه وفرق اصحابه الذين
حوله فهجموا على دفعه بالسيف والنقل والحجارة حتى صار شهيدا ولما نظر معوية الى جميله الذي منها اثر الشجاعة
والنجابة قال كان هذا فحل القوم اللهم اظفرني على الاشتر والاشعث بن قيس والله ليس في عسكر علي مثل هذا الرجل غيرهما
عن زيد بن وهب الجهني ان عبد الله بن بديل قام يوما بصفين في اصحابه فخطب فحمد الله واثنى عليه وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم
قال الا ان معوية ادعى ما ليس له ونازع الامر اهله ومن ليس مثله وجادل بالباطل ليدحض الحق وصال عليكم بالاعراب
والاحزاب وزين لهم الضلالة وزرع في قلوبهم حب الفتنة ولبس عليهم الامر وانتم والله على الحق على نور من ربكم وبرهان
مبين فقاتلوا الطغاة الجفاة قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين وقاتلوا
الفئة الباغية الذين نازعوا الامر اهله وقد قاتلتموهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فوالله ما هم في هذه بازكى ولا اتقى
ولا ابر قوموا الى عدو الله وعدوكم رحمكم الله انتهى اقول علم من هذا صنيع القوم في الفهم اذا صعبوا في سند حديث
رواه شيوخهم اصحاب شيعة علي عليه السلام جهلوه او نسبوه الى الكذب ولو كان من اكابر اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولا من نسب
النقيب كعبد الله بن عمرو بن العاص وغيره من الصحابة البغاة فهو عندهم من اوثق الثقات واصدقهم [illegible]
من شدة تحاملهم وانحرافهم وتعصبهم قال المصنف رفع الله درجته ويه ذهبت الامامية الى انه اذا انذر زوجته او امته



نذر الاعتكاف فعندنا انعقد ولم يجز له منعهما وقال ابو حنيفة له منع الامة دون الزوجة وقال الشافعي
له منعهما معا وقد خالفا في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان النذر دال على تحريم المنع من الايفاء بالواجب واما النقل
فالنصوص الدالة على وجوب الايفاء بالنذر الصحيح وقد انعقد نذرهما بالاذن اجماعا انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز لهما ان يصوما تطوعا بحضرة الزوج الا باذنه ولا يجوز لهما الاعتكاف الا باذنه والشروع
في النافلة لا يوجب الاتمام فللزوج ان يرجع عن الاذن اذا لم يكن منذورا واذا كان منذورا فليس له الرجوع فلا مخالفة
للعقل والنقل انتهى اقول ان المصنف فرض المسئلة في الاعتكاف المنذور دون المندوب فلا طائل في نقل فتوى الشافعي
في المندوب وما ذكره من ان الشافعي لا يقول في المنذور بجواز الرجوع والمنع ممنوع لما ذكره الغزالي في كتاب تتمة الابانة
للمتولي الشافعي النيسابوري حيث قال في الفصل الرابع في الاعتكاف المنذور فرعان احدهما اذا اذن لعبده او زوجته
في الاعتكاف فان كان الاعتكاف متطوعا به او كان منذورا ولم يشترط فيه التتابع فله ان يرجع ويمنعهما من المضي في
الاعتكاف ويكره له ذلك فاما اذا كانا قد شرطا التتابع في النذر لم يكن له اخراجهما الا ان [illegible]
وصار كما لو اذن له في صوم النذر ليس له ان يكلفه الفطر فان اخرجهما عن المعتكف فالحكم في بطلان تتابعهما كالحكم
في المعتكف اذا اكره على الخروج عن المسجد وسنذكره وقال ابو حنيفة له ان يمنع العبد من كان الاعتكاف وليس له
منع الزوجة وفرق بين المرأة تملك بالتمليك فيصير كانه ملكهما منافعهما بالاذن والعبد لا يملك بالتمليك
فيكون السيد بالاذن كالمعير نفسه منه وقال مالك ليس له منعهما وشبهها بالاذن لهما في صلاة الجمعة وشرعا فيه
لم يكن له اخراجهما منها ودليلنا ان السيد متبرع والتبرع لا يلزم قبل تمامه ويفارق الجمعة لانه لا تمام بالجمعة وقولنا
رضا وهنا لا يجوز بالتمام ولا يخفى ان الدليل دليل من وجوه منها مخالفة سوله لعموم قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم
وايضا ههنا لا يجوز فهو ظاهر البطلان اذ الكلام في الاعتكاف المنذور والايفاء بالنذر الصحيح واجب كما لا يخفى
الا ان الناصب المعين قطع الله دابره قد غطى الدبر من تدبير ما وقع عن ابي حنيفة فهو ليقطع دابر الارادة كما لا يخفى قال
المصنف رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى انه اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان ففاته قضاه فان اخره الى رمضان
آخر فاعتكف فيه اجزاه وقال ابو حنيفة يجب عليه قضاؤه ولا يجوز في رمضان الثاني وهو خلاف المعقول لان كل
ما في الشهر الثاني الشهر الاول مع ان مذهبه القياس ووجوب العمل به وان تماثل اشد من التماثل ههنا انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا نذر اعتكاف مدة مقدرة كشهر مثلا وجب الوفاء به وان عين المدة المقدرة
كهذا الاسبوع او هذه العشرة او عشرة من الان او شهر رمضان او هذا الشهر لزمه الوفاء وتتابعها ولو فرق او اخر
ودين لا يجب الاستيناف ولا التتابع في القضاء ومذهب ابو حنيفة انه اذا اوجب على نفسه اعتكاف ايام لزمه اعتكافها
بلياليها فان فاته قضاه ولما ما ذكر ان الاعتكاف في رمضان آخر يجزيه فهذا يصح اذا نذر ان يصوم في رمضان مطلقا
ولا يخصصه بهذا الرمضان فاذا خصصه بهذا الرمضان لم يجز الرمضان الثاني لانه لم يصدق على الرمضان الثاني
انه هذا الرمضان فلا يصح القياس مثلا اذا نذر صوم يوم الاثنين من هذه الجمعة الحاضرة فظاهر انه لا يجزي عنه صوم يوم
الاثنين من هذه الجمعة الآتية انتهى اقول مراد المصنف قدس سره كما ينادي عليه سياق كلامه انه اذا نذر اعتكاف بعض

الثاني فاتفق برمضان في رمضان آخر بعد اجزاؤه ذلك القضاء لانه اجزاؤه على بعد الاداء وبالجملة ضمير فان آخره
في قوله فان آخر الى رمضان آخر راجع الى القضاء كما هو الظاهر لا الى الاصل الاعتكاف المنذور الغايب كما توهمه
الناصب لان الغرض انه قد فات وكان معنى القول بتاخيره ما فات وكذا الضمير في لا يجوز به في قول ابي حنيفة ولا يجوز
في رمضان الثاني راجع الى القضاء وعلى هذا التشنيع المصنف على ابي حنيفة متوجه والناصب لم يحصل كلام المصنف مع غاية ركاكة
فانه اي تشنيعه على الوجه لا فهمه وقلة تحصيله والحوالة على السالفة مرسلة قال المصنف رفع الله درجته ز ذهبت الامامية
الى انه اذا نذر ان يعتكف في احد المساجد الاربعة وجب عليه الاتيان به والوفاء به وقال الشافعي ان كان في المسجد الحرام فكذلك
والا جاز ان يعتكف حيث شاء وقد خالف الشافعي في وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى
اقول مذهب الشافعي انه لو نذر ان يعتكف في المسجد الحرام او الاقصى او مسجد المدينة تعين ويقوم الاول مقامهما والاخير مقام
الثاني لا بعكسهما ولو عين مسجدا غير الثلاثة لم يتعين فظهر انه نقل مذهب الشافعي على خلاف ما هو عليه انتهى واقول قد
ذكر صاحب الينابيع المسئلة على نحو ما ذكرها الناصب لكن قيده بقوله على الاصح فيمكن ان يكون خلاف الاصح قولا للشافعي
ويرشد اليه ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث نسب الى الشافعي قولين فقال قال الشافعي في احد قوليه كذا
قال في الآخر لا يتعين المسجد الاقصى لان النبي صلعم قال الصلوة في مسجدي هذا افضل من الف صلوة فيما سواه الا المسجد
الحرام رواه مسلم وهذا يدل على التسوية فيما عدا هذين المسجدين لان المسجد الاقصى لو فضلت الصلوة فيه على غيره للزم
احد امرين اما خروجه من عموم الحديث واما كون فضيلته بالف مختصا بالمسجد الاقصى ثم اجاب بان لنا انه من المساجد
التي تشد الرحال اليها لقوله صلعم لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا فيتعين
تعيين بالتعيين في النذر كمسجد النبي صلعم وما ذكروه لا يلزم فانه اذا فضل الفاضل بالف فيفضل المفضول بها ايضا
ولو سلم عدم امكانه فلا مخالفة في المعنى بين ما ذكره المصنف وبين ما ذكره الناصب كما لا يخفى على المتامل وبالجملة العبارة التي
الناصب لا يخلو عن شناعة مخالفة ما في ذلك من عدم وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة فلا يتعين ولا يغني من جوع ثم الظاهر ان
الشافعي نظر في الفتوى المذكورة الى رعاية الافضل من الامكنة ثم الافضل كما هو صريح فتوى ابي يوسف في هذه المسئلة حيث
قال وقد روي عن ابي يوسف انه اذا نذر صلوة في موضع فصلى في افضل منه اجزاه ولا يخفى انه يلزمهما ان من نذر صوم يوم الجمعة
الكفارة فانه يجزيه من الصوم لانه افضل خيرا مما نذر وان من نذر ان يتصدق بدرهم فتصدق بثوب انه يجزيه بدرهم
لانه افضل بدرهم شرعا كما اشار اليه المصنف قدس سره قال المصنف رفع الله درجته ع ذهبت الامامية الى ان المعتكف اذا ارتد بطل
اعتكافه وقال الشافعي لا يبطل وقد خالف القرآن وهو قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك انتهى قال الناصب اقول مذهب الشافعي
اذا طرأ في الاعتكاف الحيض او الجنون او السكر او الردة انقطع ولا يحسب زمان الاتيان من الاعتكاف هذا هو المذهب فقد علم
انه نقل خلاف المذهب انتهى واقول ان اراد بقوله انقطع انه لا يبطل فهو عين ما نقله المصنف من مذهب الشافعي في المعنى لا خلافه وان
اراد به معنى آخر فلا بد من تصويره ليتكلم عليه ولو سلم وجود معنى آخر لم نقول قد اصطلح اهل التصنيف واما تقرر عند مقلد
مذهب من المذاهب الاربعة بقولهم هذا هو المذهب او المذهب كذا فان اراد الناصب بقوله هذا هو المذهب ما اصطلح عليه
فلا يدفع هذا مخالفة الشافعي للقرآن وان اراد انه عين ما اتفق به الشافعي نفسه فهو كذب صريح لانه قد ذكر في الينابيع



الشافعي في نحو علامات الردة لا تبطل الاعتكاف تدبر قال المصنف رفع الله درجته المقصد الثامن في الحج وفيه مسائل الاولى ذهبت
الامامية الى ان الاسلام ليس شرطا في وجوب الحج وقال ابو حنيفة انه شرط وقد خالف عموم قوله تعالى ولله على الناس
حج البيت واتموا الحج والعمرة لله انتهى قال الناصب اقول مذهب الشافعي ان شرط وقوع الحج المخصوص الاسلام فلا يصح من الكافر
ولا من المسلم الكافر لان الحج من العبادات ولا يصح العبادة من الكافر واما الوجوب فمتفرع على الخلاف في ان الكافر مكلف
بالفروع والا وقد ذكرنا في شرح علم الاصول تحقيق هذه المسئلة وعلى تقدير القول بان الكافر مكلف بالفروع فالمراد من انه مكلف
على ترك الفروع كما يعاقب على ترك الاصول لا انه يؤمر بالفروع كالصلوة والحج وعلى تقدير ان يؤمر بالفروع فاي فرق بين الصلوة
والحج واما الاستدلال فهو يدل على الكتاب بالآية فنقول ان الناس الكافر والمؤمن فمن ترك الاستدلال لان الناس في العلم
الكلام ههنا مخصوص بالمسلمين ولا يلزم ان يراد بالناس العموم كما في قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد
جمعوا لكم فان المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني القريش ثم ان قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا
المسجد الحرام بعد عامهم هذا يدل على عدم جواز حج المشرك البتة فكيف يجب عليه ما لا يكون واجبا وهذا من الغرايب في الاستدلال
بتخريج الكافر فرق للاجماع ومخالفة النصوص ثم العجب من هذا تشنيعه على المجتهد بمخالفة النص بمثل هذا التخريج البشع المنقبض انتهى
واقول كلام المصنف في التكليف بالحج ووجوبه عليه لا في وقوعه والنزاع من الامامية والشافعية مع الحنفية في ذلك مشهور
وكلام المصنف صريح فيما ذكرنا لا اختفاء فيه اصلا كما لا اختفاء في الفرق بين وجوب الحج ووقوعه وقد مر ان التكليف بالحج ونحوه
من الفروع لا يتوقف على القصد في المكلف بين التكليف بالاسلام كما في تكليف المحدث بالصلوة قبل رفع الحدث بالوضوء
او الغسل ولهذا ظهر انه لا فرق في الوجوب بين الصلوة والحج وساير الواجبات وليس في كلام المصنف ما يوهم الفرق لان تخصيص
الحكم ههنا بالحج لخصوصية المقام كما لا يخفى فلا وجه لقوله فاي فرق بين الصلوة والحج ثم قوله لا يلزم ان يراد بالناس العموم
الخ مدخول بان الاصل في العام بقاؤه على عمومه الى ان يقوم دليل على ارادة خلافه كما في الآية التي استشهد بها الناصب فيه
المردود فان تخصيص لفظ الناس فيها انما وقع بقرينة المقابلة والتاريخ والآية التي استدل بها المصنف لا دليل على ارادة
الخصوص منه فوجب ابقاؤه على عمومه كما تقرر في الاصول ثم المراد من النهي عن قرب المشركين المسجد الحرام نهيهم عن قربه من
الشرك والاتصاف بالنجاسة فلا منافاة في الاسلام واما الغرابة في بيان الناصب الملحد فهو واضح فهو ان لله الذي اعطى كل شيء
التابع للوهم والتخمين قال المصنف رفع الله درجته الثاني ذهبت الامامية الى ان القادر على المشي لا يعد الزاد والراحلة لا يجب
عليه الحج وقال مالك يجب ويكفي في القدرة على الزاد مسئلة الناس وقد خالف في ذلك القرآن قال الله تعالى ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقد فسره امير المؤمنين وابن عمر وابن عباس وابن مسعود وعمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
وجابر بن عبد الله وعائشة وانس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال الاستطاعة الزاد والراحلة لما سئل
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما روي عن مالك فانه يجعل المسئلة في حكم الزاد فكانه مستطيع بالزاد والراحلة
لامكان السؤال وتحصيلهما به لا انه يوجب الحج بلا زاد وراحلة حتى يلزم مخالفة الحديث انتهى واقول قد صح ما روي من
مالك ونقله لا انكار الناصب الهالك انه رواه صاحب الينابيع من اصحابنا فقال ومذهب اي مذهب مالك يجب عليهما اذا قدر
على المشي والكسب مطلقا وعلى القادر على السؤال انتهى ثم ان الكلام في مخالفة جعل القدرة على السؤال عن الناس في حكم الزاد

يجوز ما في السؤال من الناس من اهانة المؤمن وذلك المنهي عنه بقوله صلى الله عليه وآله ليس للمؤمن ان يذل نفسه الى غير
ذلك من الاخبار والآثار وايضا الجمع بين السفر بالخيار والسؤال عن الناس مشقة عظيمة وحرج منفي في دين الاسلام ولو
كان عادة فلا يكون استطاعة والاعتبار بعموم الاحوال دون خصوصها كما ان بعض السفر يعم من يشق عليه ومن لا يشق
عليه فتدبر قال المصنف رفع الله درجته الثالث ذهبت الامامية الى ان الاعمى اذا وجد الزاد والراحلة لنفسه ولمن يقوده وجب
عليه الحج وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الاعمى اذا وجد مع الزاد والراحلة ووقع الاستمساك قائدا يركبه وينزله ويعينه في المناسك لزمه
والقايد في حقه كالمحرم في حق المرأة ومذهب ابي حنيفة ان الاعمى اذا وجد من يكفيه مؤنة سفره ووجد زادا وراحلة لا يجب عليه
الحج لانه عنده غير مستطيع بنفسه وشرط الوجوب الاستطاعة بنفسه ولا مخالفة للقرآن لان الكلام في حصول الاستطاعة
في حق الاعمى وعدم حصوله وهذا لا ينافي ان المستطيع يجب عليه الحج انتهى واقول الاستطاعة قد يكون بالنفس وقد يكون بالاعوان
والاتباع والاشياع كما يصدق من لا يحسن البناء بنفسه انه يقول اني استطيع البناء واراد تمكنه منه بالاستيناب والاعوان
وبالجملة لا دليل على وجوب الاستطاعة بنفسه فهو مطالب في هذا بالبيان مع انه مناقض لما ذكر في الهداية من الوجوب على
المعتق عند ابي حنيفة ثم ان ما استدل المعترض ذلك بقياسه على الجهاد فرق بانه ليس اهلا للقتال تامل قال المصنف رفع الله قدره
الرابع ذهبت الامامية الى وجوب قضاء الحج عن الميت اذا استقر عليه وترك مالا وكذا الزكاة والكفارة وجزاء الصيد وقال
ابو حنيفة يسقط الجميع وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فان ذمته مشغولة بالحج والدين الذي هو الزكاة
والكفارة والجزاء فيجب ان يقضى عنه كالدين واما المنقول فخبر الخثعمية وهو متواتر انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول
مذهب الشافعي انه اذا تمكن المستطيع ومات قبل الحج استقر الوجوب ولزم القضاء من التركة وان لم يوص بها كالدين
تعلق بها ومذهب ابي حنيفة ان النيابة بحرية الحج ولكن بالوصية والتبرع فان الحج عبادة بدنية جاز بالاخبار في حديث الخثعمية ذلك
عليهم قال العجز عن اثبات الحج فعلى هذا واقع في التبرع ولا يدل على وجوب اخراج نفقة الحج من ماله فلا يخالف النص انتهى
واقول قوله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث الخثعمية حجي عن ابيك فانه امر وما ذكره فيه من سؤال المرأة عن حكم ابيها مات ولم
يحج صريح في الوجوب فدعوى وروده في التبرع تبرع لابي حنيفة بالكذب مع ان هنا احاديث اخرى صحيحة صريحة في ذلك
صححها ابن حزم في كتابه فليطالع ثمة قال المصنف رفع الله درجته الخامس ذهبت الامامية الى وجوب العمرة وقال مالك وابو
حنيفة انها مستحبة وقد خالفا في ذلك القرآن والسنة قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقال النبي صلى الله عليه وآله الحج
والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما بدأت وقالت عايشة يا رسول الله على النساء جهاد قال نعم جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة
فاخبر ان عليهن جهادا وفسره بالحج والعمرة فثبت انها واجبة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب
الحج والعمرة في العمر مرة واذا وجب الحج وجب العمرة وعند ابي حنيفة ان العمرة سنة ودليله قوله عليه السلام الحج فريضة والعمرة تطوع
ولانها غير موقتة بوقت وتتأدى بنية غيرها كما في فائت الحج وهذه امارة النفلية فلا مخالفة للنص حيث استدل بالخبر
انتهى واقول ما ذكره الناصب من الحديث وجميع ما في معناه قد طعن فيها ابن حزم فانه بعد ذكر جميع الاحاديث المروية في
عدم وجوب العمرة قال الاحاديث مكذوبة كلها اما احاديث جابر ففي الحجاج بن ارطاة ساقط لا يحتج به والطريق الاخرى اسقط





اوهن لانها من طريق يحيى بن ايوب وهو ضعيف عن العري الصغير وهو ضعيف واما حديث ابي صالح الخ واما
ما استدل به من انها غير موقتة بوقت فكلام سخيف لم يات به قرآن ولا سنة صحيحة ولا اجماع مع انه قايل بان
الصلوة على رسول الله صلى الله عليه وآله فرض والجهاد فرض في الذمة وليست موقتة بوقت وان قضاء رمضان فرض وليس موقتا
بوقت والاحرام للحج فرض عندهم وليس عندهم مرتبطا بوقت فظهر ان ما ذهب اليه ابو حنيفة باطل وما استدل به عليه
ربع الباطل بما هو اشد بطلانا تدبر قال المصنف رفع الله درجته السادس ذهبت الامامية ان التمتع افضل من القران و
الافراد وقال مالك الافراد افضل وقال ابو حنيفة القران افضل وقد خالفا قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو استقبلت من
امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة فتاسفه على فوات العمرة تدل على الافضلية انتهى وقال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي ان الافراد افضل من التمتع والقران ثم التمتع افضل من القران لان الافراد معه اداء كل واحد من النسكين
على حدة وهذا افضل والتمتع انه يحرم بالعمرة من الميقات ويأتي بجميع اعمالها ثم يحرم بالحج من مكة وهذا اقرب بالافراد من القران
ولهذا افضل والقران الجمع بين النسكين وما اتى به من الحديث لا يدل على افضلية التمتع لانه تاسف على فوات العمرة لاجل
العمرة في اشهر الحج وكان مقصوده من هذا الكلام نفي قول اهل الجاهلية ان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور فقال صلى الله عليه وآله
لو علمت ان هذا الكلام سيؤثر بعد فيهم لجعلتها عمرة دفعا لهذا الظن وابطالا له انتهى واقول ما ذكره الناصب في وجه افضلية
الافراد معارض بما ذكره المصنف في كتاب التذكرة من ان المتمتع يجتمع له الحج والعمرة في اشهر الحج مع كمالها وكمال افعالها
على وجه اليسر والسهولة والترجيح معنا لان المتمتع منصوص عليه في كتاب الله لقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دون سائر الانساك
ولما ذكره المصنف من الحديث فانه صلى الله عليه وآله بعد ما امر اصحابه بالانتقال الى المتعة من الافراد والقران اكد ذلك
بتاسفه على فوات ذلك في حقه وانه لا يقدر على انتقاله وتعلله بسياقه الهدي وبين انه صلى الله عليه وآله لا يامرهم الا
بالانتقال الى الافضل واما ما ذكره الناصب في تاويل الحديث من التعسف الظاهر فقد قبح بما فصله المصنف في تحقيق هذا
الحديث من كتاب التذكرة ولنذكر ما ذكره المصنف في هذا المقام على وجه التمام ليحيط الناظر بالطرف المرام فنقول قال
قدس سره قال علماؤنا التمتع افضل الانواع وبه قال الحسن وابن عمر وابن عباس وابن الزبير وعطا وطاوس ومجاهد و
جابر بن زيد والقسم وسالم وعكرمة وهو احد قولي الشافعية واحد الروايتين عن احمد وهو قول اصحاب الحديث لقوله تعالى
ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وهو يدل على انه فرضهم فلا يجزيهم غيره ولما رواه العامة عن ابن عباس وجابر
وابي موسى وعايشة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم امر اصحابه لما طافوا بالبيت ان يحلوا ويجعلوها عمرة فنقلهم من الافراد
والقران الى المتعة ولا ينقلهم الا الى الافضل ولم يختلف عندهم الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله انه لما قدم مكة امر اصحابه
ان يحلوا الا من ساق هديا وثبت على احرامه وقال لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها عمرة
قال جابر حججنا مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم يوم ساق البدن معه وقد اهلوا بالحج مفردا فقال لهم حلوا من احرامكم
بطواف بالبيت وبين الصفا والمروة ثم اقيموا حلالا حتى اذا كان يوم التروية فاهلوا بالحج واجعلوا التي قدمتم بها
متعة فقالوا كيف نجعلها متعة وقد سمينا الحج فقال افعلوا ما امرتكم به فلولا اني سقت الهدي لفعلت مثل الذي امرتكم به
وفي لفظ فقام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال لقد علمتم اني اتقاكم لله واصدقكم وابركم ولولا هديي لحللت كما تحلون

استقبلت من امري ما استدبرت ما اهديت فحللنا وسمعنا واطعنا ومن طريق الخاصة ما رواه معوية بن عمار عن الصادق عليه السلم عن ابائه عليهم السلم قال لما فرغ رسول الله صلى الله عليه وآله من سعيه بين الصفا والمروة اتاه جبرئيل عليه السلم عند فراغه من السعي وهو على المروة فقال ان الله يامرك ان تامر الناس ان يحلوا الا من ساق الهدى فاقبل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على الناس بوجهه فقال ايها الناس هذا جبرئيل واشار بيده الى خلفه يامرني عن الله ان آمر الناس ان يحلوا الا من ساق الهدى فامرهم بما امرهم الله فقام اليه رجل فقال يا رسول الله نخرج الى منى ورؤسنا تقطر من النساء وقال آخرون يامرنا بشيء ويصنع هو غيره فقال ايها الناس لو استقبلت من امري ما استدبرت صنعت كما صنع الناس ولكني سقت الهدى فلا يحل من ساق الهدى حتى يبلغ الهدى محله فقصر الناس واحلوا وجعلوها عمرة فقام اليه سراقة بن مالك بن جعشم المدلجي فقال يا رسول الله هذا الذي امرتنا به لعامنا هذا ام للابد فقال لا بل للابد الى يوم القيمة وشبك اصابعه وانزل الله في ذلك قرانا فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى وفي الصحيح عن ابي ايوب ابراهيم بن عيسى عن الصادق عليه السلم قال سالته اي الانواع افضل فقال المتعة وكيف يكون شيء افضل منها ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول لو استقبلت من امري ما استدبرت فعلت كما فعل الناس ولان التمتع منصوص عليه في كتاب الله تعالى لقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دون سائر الانساك ولان المتمتع يجتمع له الحج والعمرة في اشهر الحج مع كمالهما وكمال افعالهما على وجه اليسر والسهولة وذهب الثوري واصحاب الراي الى ان القران افضل لما رواه انس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اهل بهما جميعا لبيك عمرة وحجا لبيك عمرة وحجا وقال احمد ان ساق الهدى فالقران افضل وان لم يسقه فالتمتع افضل لان النبي صلى الله عليه وآله قرن حين ساق الهدى ومنع كل من ساق الهدى من الحل حتى يحر هديه وذهب مالك وابو ثور الى اختيار الافراد وهو ظاهر مذهب الشافعي وروي ذلك عن عمر وعثمان وابن عمر وجابر وعايشة لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم افرد بالحج فتمتع كون النبي صلى الله عليه وآله وسلم افرد فانه قد روى ابن عمر وجابر وعايشة من طريق صحاح عندهم ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم تمتع بالعمرة الى الحج ولان رواياتهم اختلفت فيه فمرة انه افرد ومرة انه تمتع ومرة انه قرن ومع وصف القضية لا يمكن الجمع بينها فيجب اطراحها كلها مع ان عمر قال اني لانهاكم عن المتعة وانها لفي كتاب الله ولقد صنعها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونقل اصحابه الى المتعة عن الافراد والقران ولا يامرهم الا بالانتقال الى الافضل ويستحيل ان ينقلهم من الافضل الى الادنى وهو الداعي الى الخير الدال عليه ثم اكد ذلك بتاسفه على فوات ذلك في حقه لانه لا يقدر على انتقاله لسياق الهدى لا يقال قد نهى عنها عمر وعثمان ومعوية لانا نقول قد انكر عليهم علماء الصحابة نهيهم عنها وخالفوهم في فعلها قالت الحنابلة والحق مع المنكرين عليهم دونهم لما رواه العامة ان عليا عليه السلم اختلف هو وعثمان في المتعة بعسفان فقال علي عليه السلم ما تريد الى امر فعله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تنهى عنه وقال ابن عباس لعثمان الم تسمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تمتع قال بلى وعن ابن عمر قال تمتع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حجة الوداع بالعمرة الى الحج وقال سعد صنعها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وصنعناها معه فلا يقبل نهي عمر عنها خصوصا مع قول عمر والله اني لانهاكم عنها وانها لفي كتاب الله وقد صنعها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فعمل على تقليد من نهى عنها النبي صلى الله عليه وآله وسلم في صنعه وفعله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال صاحب المغني من الحنابلة قيل لابن عباس

كلما

وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم امر اصحابه بالانتقال صح



رسوله

ان فلانا ينهى عن المتعة قال انظروا في كتاب الله فان وجدتموها فقد كذب على الله وعلى رسوله وان لم تجدوها فقد صدق فاي الفريقين احق بالاتباع واولى بالصواب الذين معهم كتاب الله وسنة رسول الله ام الذين خالفوهما ثم قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم الذي قوله حجة على الخلق اجمعين فكيف تعارض بقول غيره قالوا وقال سعيد بن جبير عن ابن عباس قال تمتع النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال عروة نهى ابو بكر وعمر عن المتعة فقال ابن عباس اراهم سيهلكون اقول قال النبي صلى الله عليه وآله ويقول نهى عنها ابو بكر وعمر قالوا وسئل ابن عمر عن متعة الحج فامر بها فقيل له انك تخالف اباك فقال ان عمر لم يقل الذي يقولون فلما اكثروا عليه قال افكتاب الله احق ان تتبعوا ام عمر انتهى وكان في ايضاح المرام ان شاء الله تعالى كلام المصنف رفع الله درجته السابع ذهب الامامية الى ان المفرد اذا دخل مكة جاز له ان يفسخ حجته به ويجعله عمرة ويتمتع بها ووافقنا من الفقهاء الاربعة وقد خالف الباقون في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله من لم يسق هديا فليحل وليجعلها عمرة ولا ينبغي قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقول عمر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يعقد الاحرام معينا بان ينوي الحج او العمرة او كليهما ومطلقا بان لا يزيد على نفس الاحرام والاول افضل واذا اطلق فان كان في اشهر الحج صرفه بالنية الى ما يشاء من النسكين او كليهما وان كان في غيرها انعقد عمرة وليس له الصرف الى الحج في اداء به وقول النبي صلى الله عليه وآله محمول على الاحرام المطلق فامرهم باتمام اعمال العمرة والتحلل بينها الا ان المراد منه التحلل من احرام الحج في شهره فان هذا لا يجوز بالعمرة كان الشارع في المعروضة فانه لا يجوز له الخروج عنها انتهى واقول هذا ماتمسك به القوم في هذه المسئلة ليس الا ما اشار اليه المصنف من نهي عمر عن ذلك وما ذكره الناصب في توجيه كلامهم فحمل الاطلاق بحث سواء اراده القائل مما يتوجه اليهم من شناعة مخالفة امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومتابعة نهي عمر وهذا من الناصب طوى الكشح من التعرض لذلك وقد نقلنا في المسئلة السابقة من كلام المصنف في التذكرة ما يرشدك الى فساد قولهم في هذه ايضا ولنذكر هيهنا خلاصة ما ذكره ابن حزم في هذا المقام تحقيقا للمرام وتاكيدا للالزام قال بعد ذكر الحديث الذي ذكره المص ونظيره من الاحاديث الصحيحة الواردة في هذا الباب من طريق عايشة وجابر وانس وغيرهم من الصحابة فقد صح امر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لمن لا هدي معه بان يفسخ حجه بعمرة ويحل بامر جابر بن عبد الله وعايشة ام المؤمنين وحفصة ام المؤمنين واسماء بنت ابي بكر الصديق وابو موسى الاشعري وابو سعيد الخدري وانس وابن عباس وابن عمر وسبرة بن معبد والبراء بن عازب وسراقة بن مالك ومعقل بن يسار من الصحابة ورواه عن هؤلاء نيف وعشرون من التابعين ورواه عن هؤلاء من لا يحصيه الا الله تعالى فلم يسع احدا الخروج عن هذا واحتج من خالف كل هذا باخبار لا حجة لهم في شيء منها لانهم ذكروا اخبارا رويناه من طريق مالك عن ابي الاسود محمد بن عبد الرحمن بن نوفل عن عروة عن عايشة خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عام حجة الوداع فمنا من اهل بعمرة ومنا من اهل بحج او جمع بين الحج والعمرة فلم يحلوا حتى كان يوم النحر الحديث وفيها الى آخره ثم قدح على سند هذه الاخبار ثم قال واحتجوا ايضا بنهي عمر وعثمان عن ذلك ولا حجة عليهم لا لهم لانه ان كان نهيهما حجة فقد صح عنهما النهي عن متعة الحج وهم يخالفونهما في ذلك نا احمد بن محمد الطلمنكي نا ابن مفرج نا ابراهيم بن احمد بن فراس نا محمد بن علي بن زيد الصائغ نا سعيد بن منصور نا هشيم وحماد بن زيد قال هشيم نا خالد هو الحذاء وقال حماد عن ايوب السختياني ثم اتفق ايوب وخالد كلاهما عن ابي قلابة قال قال عمر بن الخطاب متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانا انهى عنهما واضرب عليهما

الفقهاء الاربعة

وما اكتفى بذكر تفصيل آرائه في مذهب الشافعي من غير ان يذكره لئلا عليهم

ومنا من اهل بالحج ومنا من اهل بحج وعمرة ومنا من اهل بالحج فاما من اهل بعمرة صح

هذا اللفظ ايوب عن رواية خالد انا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج وعن ابي سعيد بن منصور بسنده
الى وهب اخبرنا عمرو بن الحارث عن عبد العزيز بن سعد عن ابيه ان عثمان بن عفان سمع رجلا يهل بالعمرة والحج فقال علي
بالمهل فضربه وحلقه والحال انهم يخالفونهما ويجيزون المتعة حتى انها عند ابي حنيفة والشافعي افضل من الافراد فسنجعل
من جعل نهي عمر وعثمان عن فسخ الحج عمرة حجة ولم يجعل نهيهما عن متعة الحج حجة مع ان هذا العجب فانهم
كانوا قد اباحها سعد بن ابي وقاص وغيره قلنا وقد اوجب فسخ الحج ابن عباس وغيره ولا فرق وقد احتجوا بما رويناه من طريق
بنا عمر بن الخطاب السختياني نا ابان بن ابي حازم حدثني ابو بكر بن ابي حفص عن ابن عمر عن عمر قال ايها
الناس ان رسول الله صلى الله عليه وآله احل لنا المتعة ثم حرمها علينا ومن طريق ابي ذر كانت المتعة في الحج رخصة لنا اصحاب
محمد صلى الله عليه وآله وهذا مما خالفه الحنفيون والمالكيون والشافعيون لانهم متفقون على اباحة متعة الحج واما حديث عمر
فانما هو في متعة النساء بلا شك لانه قد صح عنه الرجوع الى القول بها في الحج انتهى واما ما ذكره الناصب من ان قول النبي
صلى الله عليه وآله محمول على الاحرام مخصص به فنفيه ما ذكره ابن حزم من انه لا يجوز ان يقال في سنة ثابتة انه محمول على كذا او
مخصصة بكذا او خاصة لقوم دون قوم الا بنص قرآن او سنة صحيحة لان اوامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم على عموم الاشخاص
الى الكافة لها والعمل بها فان قيل هذا لا يقال بالرأي قلنا فيجب على هذا من وجد احدا من الصحابة يقول في آية انها
مخصوصة او منسوخة ان يقال بقوله واقرب ذلك قولهم في المتعة انها خاصة فقد خالفوا ذلك واحتجوا بما من طريق ربيعة
الرأي عن الحارث بن بلال عن ابيه قلت يا رسول الله افسخ الحج لنا او لمن بعدنا قال لكم خاصة والحارث بن بلال مجهول
ولم يخرج احد هذا الخبر في صحيح الحديث وقد صح خلافه بيقين كما اوردنا من طريق جابر بن عبد الله ان سراقة بن مالك قال
لرسول الله صلى الله عليه وآله اذ امرهم بفسخ الحج في عمرة يا رسول الله العامنا هذا ام للابد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
بل للابد لا بل للابد ومن طريق البخاري حدثنا ابو النعمان هو محمد بن الفضل عارم حدثنا حماد بن زيد عن عبد الملك بن جريج عن
عطاء عن جابر بن عبد الله وعن طاوس عن ابن عباس قالا جميعا قدم رسول الله صلى الله عليه وآله صبح رابعة من ذي الحجة يهلون
بالحج خالصا لا يخالطه شيء فلما قدمنا مكة امرنا فجعلناها عمرة وان نحل الى نسائنا ففشت في ذلك القالة فبلغ ذلك النبي صلى
الله عليه وآله فقال بلغني ان قوما يقولون كذا وكذا والله لانا ابر واتقى لله منهم ولو اني استقبلت من امري ما استدبرت ما
اهديت ولولا ان معي الهدي لاحللت فقام سراقة بن مالك بن جعشم فقال يا رسول الله هي لنا او للابد قال بل للابد وهكذا
رواه مجاهد عن ابن عباس ومحمد بن علي بن الحسين عن جابر فبطل التخصيص والنسخ معا وثبت ذلك ابدا فوالله ان من سمع هذا
الخبر ثم عارض امر رسول الله بكلام احد كائنا من كان لهالك فكيف باكذوبات كنسج العنكبوت واما ما ذكره الناصب من
ان المراد منه التحلل من احرام الحج في شهور الحج ففيه ما ذكره ابن حزم ايضا من انه ليس لاحد ان يخصص قوله عليه وآله السلام دخلت
العمرة في الحج الى يوم القيامة على انه اراد جوازها في اشهر الحج دون ما بينه جابر وابن عباس من الكلام عليهم ان يكون الفسخ خاصة
لهم او لعامهم دون ذلك ومن فعل ذلك فقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جهارا انتهى ولابن قدامة الحنبلي
ايضا كلام صدق في هذا المقام فارجع الى الكتاب المسمى بالمغني فانه يسمن ويغني من جوع قال المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية
الى ان المتمتع اذا احرم بالحج وجب عليه الدم واستقر وقال مالك لا يجب حتى يرمي جمرة العقبة وقد خالف في ذلك قوله تعالى



فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي وقول رسول الله صلى الله عليه وآله من كان معه هدي فاذا اهل بالحج فليهد
ومن لم يكن معه هدي فليصم ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع الى اهله انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ان مذهب ما
روي عن مالك فانه مبني على ان استقرار الدم انما يكون بعد الفراغ من الحج وهو بعد رمي جمرة العقبة ولا مخالفة للحديث
لانه بيان الهدي وكذا الكتاب وهذا لا يلزم الهدي انتهى واقول ما ذكره من مبنى مذهب مالك بناء على غير اساس والمراد بالهدي
في الاية والحديث اراقة دمه لا مجرد سوقه الى مكة وترتيبه وعلفه فالامر بالهدي مستلزم للامر باراقة دمه والحديث صحيح
فيما ذكرناه لظهور ان المراد من قوله صلى الله عليه وآله فليهد بعد قوله من كان معه هدي فليذبح الهدي ذلك فافهم
الحديث مما رواه العامة عن ابن عمر كما ذكره المصنف قدس سره في التذكرة ولهذا سلمه الناصب كما ترى قال المصنف رفع
الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان النية في التمتع شرط فيه وقال الشافعي ليست شرطا وقد خالف بذلك قوله تعالى وما
امروا الا ليعبدوا الله مخلصين وقول النبي صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التمتع ان يحرم بالعمرة من الميقات ويأتي باعمالها ثم ينشئ الحج من مكة ولا بد في كل الاعمال
من النية ولا يلزم ان ينوي في احرام الاول الاحرام الثاني انتهى واقول كلام الناصب ههنا سقيم غير مستقيم وغاية ما يحتج
به الشافعي لما قاله على ما في التذكرة ان الاحرام ينعقد بالتلبية من غير نية ويلزمه ما نوى به ولا اية حجة عليه كما لا يخفى
وبالجملة تعيين الاعمال وتمييزها مطلوب للشارع فالواجب في نية الاحرام ان يقصد بقلبه الى امور اربعة ما يحرم به من
حج او عمرة متقربا به الى الله تعالى ويذكر ما يحرم له من تمتع او قران او افراد ويذكر الوجوب والندب وما يحرم له من حجة الاسلام
او غيرها والتلبية لا يدل على شيء من ذلك قال المصنف رفع الله درجته العاشر ذهبت الامامية الى ان صوم السبعة انما
يجوز اذا رجع الى اهله او يصبر بقدر مصير الناس الى اهله ويمضي عليه شهر وقال ابو حنيفة لا يجب الا بعد فراغ من افعال الحج فاذا
له الصوم وقد خالف في ذلك قوله تعالى وسبعة اذا رجعتم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان السبعة
يصومها بعد الرجوع الى الاهل والوطن فان توطن بمكة بعد فراغه صام بها وان لم يتوطنها لم يصم بها ولا في الطريق
ومذهب ابي حنيفة ان السبعة يصومها اذا رجع الى اهله وان صامها بمكة بعد فراغه من الحج جاز ومعناه بعدما مضى ايام التشريق
لان الصوم فيها منهي عنه وقال في الهداية وقال الشافعي لا يجوز لانه معلق بالرجوع الا ان ينوي المقام فحينئذ لتعذر الرجوع
ولنا ان معناه رجعتم من الحج اي فرغتم اذ الفراغ سبب الرجوع الى اهله فكان الاداء بعد السبب فيجوز فظهر ان ابا حنيفة
اول معنى الرجوع فلا مخالفة للنص انتهى واقول تاويل النص بمثل ما ارتكبه ابو حنيفة ههنا من التاويل العليل لا يدفع مخالفة النص
فان ذكر المسبب وارادة السبب انما يصح اذا كان السبب مختصا به وفيما نحن فيه ليس كذلك لان الرجوع كما يجوز ان يكون
سببا من الفراغ واكمال افعال الحج يجوز ان يكون سببا من الحصر والصد والمرض ونحو ذلك على ان المجاز انما يجوز مع
القرينة الواضحة وليس ههنا قرينة كذلك فتامل قال المصنف رفع الله درجته الحادي عشر ذهبت الامامية الى انه لا يجوز
الاحرام قبل الميقات وقال ابو حنيفة والشافعي الافضل ان يحرم قبله وقد خالفا في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله فانه
احرم من الميقات ولو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه وقال خذوا عني مناسككم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي جواز الاحرام قبل الميقات وان يحرم من دويرة اهله ومذهب ابي حنيفة ان فائدة التوقيت المنع عن تاخير الاحرام عنها

لانه يجوز التقديم عليها بالاتفاق فان قدم الاحرام على هذه المواقيت جاز لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله و اتمامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك كما قال علي عليه السلم وابن مسعود رض والافضل التقديم عليها لان اتمام الحج بر والمشقة فيه اكثر والتعظيم اوفر وعن ابي حنيفة انما يكون افضل اذا كان يملك نفسه ان لا يقع في محظور واما الاستدلال بانه لو كان الاحرام قبلها افضل لما عدل عنه رسول الله صلى الله عليه وآله فالجواب انه ربما كان للتشريع وبيان الجواز وتبيين المواقيت للناس انتهى واقول فيه اولا ان ما ذكره اولا من الاتفاق ممنوع لمخالفة الامامية بل لمخالفة ابي سليمان واصحاب الحديث ايضا كما نقله ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال اما ابو حنيفة وسفيان والحسن بن حي فاستحبوا تعجيل الاحرام من الميقات واما مالك فكرهه والزمه اذا وقع واما الشافعي فكرهه واما ابو سليمان فلم يجزه وهو قول اصحابنا واما ابو حنيفة فانه ترك القياس لانه اجاز الاحرام قبل الميقات ولم يجز صلوة من صلى قبل وقتها ولا فرق بين الاحرام بالحج في غير موضع الاحرام وبين الصلوة في غير موضع الصلوة واما المالكيون فان حملوا الا[ثار] التي يروونها على ما حملها عليه الحنفيون فقد اعطوا القول على اصولهم ان كرهوا ما استحبه الصحابة وان حملوها على ما حملناها عليه فكيف يخيرون خلاف ما فعله رسول الله صلى الله عليه وآله وهذا مما لا مخلص منه وبالله تعالى التوفيق انتهى وثانيا ان ما ذكره يرده ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث انكر فيها ذلك وقال انما قال اتمام العمرة ان تنشئها من بلدك معناه ان تنشئ لها سفرا من بلدك تقصد له ليس ان تحرم بها من اهلك قال احمد كان سفيان يفسره بهذا وكذلك فسره به احمد ولا يصح ان يفسر بنفس الاحرام لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم واصحابه ما احرموا بها من بيوتهم وقد امرهم الله باتمام العمرة فلو حمل قولهم على ذلك لكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم واصحابه تاركين لامر الله تعالى ثم ان عمر وعليا ما كانا يحرمان الا من الميقات افتراهما يريان ان ذلك ليس باتمام لها ويفعلانه هذا لا ينبغي ان يتوهمه احد وكذلك انكر عمر على عمران احرامه من مصره واشتد عليه وكره ان يتسامع الناس مخافة ان يؤخذ به افتراه كره اتمام العمرة واشتد عليه ان يأخذ الناس بالافضل هذا لا يجوز فتعين حمل قولهما في ذلك على ما حملناه عليه الائمة انتهى قال المص رفع الله درجته في التذكرة اطبق الجمهور على جواز الاحرام قبل الميقات واختلفوا في الافضل فقال مالك الافضل الاحرام من الميقات ويكره قبله وبه قال عمر وعثمان والحسن وعطاء ومالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفة الافضل الاحرام من بلده وعن الشافعي كالمذهبين وكان علقمة والاسود وعبد الرحمن وابو اسحق يحرمون من بيوتهم لنا ما رواه الجمهور ان النبي صلى الله عليه وآله احرم من الميقات ولا يفعل الا الراجح وقال عليه وآله السلم خذوا عني مناسككم فيجب اتباعه ومن طريق الخاصة قول الصادق عليه السلم من احرم بالحج في غير اشهر الحج فلا حج له ومن احرم دون الميقات فلا احرام له ولانه احرم قبل الميقات فكان حراما كالاحرام قبل اشهر الحج ولما فيه من التغرير بالاحرام والتعرض لفعل محظوراته وفيه مشقة على النفس فنهي عنه كالوصال في الصوم احتجوا بما رواه العامة عن ام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وآله وسلم انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول من احرم بحجة او عمرة من المسجد الاقصى الى المسجد الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وفي الطريق ضعف عند العامة انتهى وثالثا ان ما ذكره ثانيا في الجواب عن استدلال المص مردود بان احتمال ارادة التشريع وبيان الجواز انما يعقل اذا فعل النبي صلى الله عليه وآله اولا ولو مرة الاحرام قبل الميقات ثم فعله من الميقات والمعروف انه



صلى الله عليه وآله لم يفعل ذلك قط الا من الميقات فلا معنى لبيان الجواز هيهنا كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثاني عشر ذهبت الامامية الى ان الطواف من شرط الطهارة فلو طاف المحدث او الجنب لم يعتد به وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة اعاد وان رجع الى اهله جبره بشاة ان كان محدثا او ببدنة ان كان جنبا وقد خالف فعل رسول الله صلى الله عليه وآله فانه توضأ لما اراد الطواف وقال خذوا عني مناسككم وقال عليه وآله السلم الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى احل فيه النطق قال الناصب خفضه الله تعالى اول مذهب الشافعي ان شرط الطواف الطهارة عن الحدث والجنب فلو طاف محدثا او جنبا او على ثوبه او بدنه نجاسة غير معفو عنها او وطاء في طوافه نجاسة بطل طوافه ولو احدث في الطواف عمدا توضأ وبنى ولا يجب الاستئناف وان طال الفصل ويستحب والدليل عليه ما روي عن قوله صلى الله عليه وآله وسلم الطواف طواف الا ان الله تعالى اباح فيه النطق فيكون الطهارة من شرطه كالصلوة ومذهب ابي حنيفة انه من طاف محدثا فعليه صدقة لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا والاصح عنده انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر ولان الخبر يوجب العمل فيثبت به الوجوب فيجبر بالصدقة ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة لانه ادخل النقص في الركن وان كان جنبا فعليه بدنة فيظهر انه اوجبها لورود الحديث فيها فلا مخالفة للنص انتهى واقول ما ذكره من ان الاصح عند ابي حنيفة ان الطهارة واجبة للطواف غير صحيح ولعله توهم هذا من عبارة الهداية حيث قال ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا ثم قيل هي سنة والاصح انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر انتهى فقد وقع التصريح في شرحه بان القول بكونها سنة والاصح انها واجبة كلام ابن شجاع والقول بكونها واجبة هو قول ابي بكر الرازي فتامل وقال ابن قدامة الحنبلي في المغني قال ابو حنيفة ليس شيء من الطهارة من الحدث والنجاسة والستارة شرايط لصحة الطواف واختلف اصحابه فقال بعضهم هو واجب وقال بعضهم هو سنة لان الطواف ركن للحج فلم يشترط له الطهارة كالوقوف انتهى قال المصنف رفع الله درجته الثالث عشر ذهبت الامامية الى انه لو طاف منكوسا وهو ان يجعل البيت على يمينه بطل وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة اعاد وان عاد الى اهله جبره بدم وقد خالف فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم لانه طاف مستقيما وقال خذوا عني مناسككم انتهى وقال الناصب خفضه الله اول مذهب الشافعي ان شرط الطواف ان يبتدأ بالحجر الاسود بحيث يحاذيه بكل البدن في المرور فلو ابتدأ بغيره او حاذاه ببعض البدن والبعض متجاوز الى الباب لم يعتد بتلك الطوفة ويشترط في الطواف ان يجعل البيت على يساره فلو جعله على يمينه ومشى الى الركن اليماني او مشى الى الباب قهقرى او استقبل البيت او استدبره وطاف بطل لان صورة الطواف هكذا يجب الاحتفاظ به كالاحتفاظ بصورة الصلوة وذهب ابو حنيفة الى ان الثابت بالنص وجوب الطواف حول البيت والاخلال بالصورة يجبر لان احتفاظ الصورة عنده واجب لا ركن فلا مخالفة للنص انتهى واقول نعم المنقول من نص الآية محمول على وجوب الصلوة حول البيت كما فهمه ابو حنيفة لكن نص الحديث الذي رواه المص قد بين ان الواجب هو الطواف مستقيما وما ذهب اليه ابو حنيفة مخالف لهذا النص فلا يصح قول الناصب فلا مخالفة للنص واما حديث الاحتفاظ بالصورة فللصورة بل لا معنى له فتامل واستقم كما امرت قال المص رفع الله درجته الرابع عشر ذهبت الامامية الى وجوب ركعتي الطواف وقال الشافعي انهما غير واجبتين وقد خالف قول الله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى

الامر للوجوب وفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فانه صلاهما وقد قال خذوا عني مناسككم انتهى وقال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب ركعتا الطواف ويسن وتأدت بهما التحية والدليل على انه سنة فعل النبي
صلى الله عليه وآله وهو يدل على السنة ولا يدل على الوجوب ولا يصح عنده حديث الامر به واما قوله تعالى فيدل على الصلوة
في مقام ابراهيم واتخاذه مكان الصلوة ويتادى بالفريضة المكتوبة فلا يجب حمله على ركعتي الطواف انتهى واقول
ان الآية قد تضمنت الامر بالاتخاذ الدال على وجوب الصلوة عند المقام فتعين ان يكون المراد بها ركعتا الطواف
اذ لا صلوة واجبة عنده غيرهما بلا خلاف وهو مروي عن مولانا الصادق عليه الصلوة والسلام قال المصنف رفع الله
درجته الخامس عشر ذهبت الامامية الى ان الامام يخطب يوم عرفة قبل الاذان وقال ابو حنيفة بعده وقد خالف
في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله فان جابرا روى انه عليه الصلوة والسلام خطب الناس ثم اذن بلال انتهى وقال
الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه اذا زالت الشمس ذهب الامام الى مسجد ابراهيم ويخطب فيه خطبتين
خفيفتين والاخيرة اخف فاذا فرغ جلس بقدر سورة الاخلاص ثم يقوم الى الثانية ويأخذ المؤذن في الاذان ويخفف
الخطبة بحيث يفرغ منها مع فراغ المؤذن من الاقامة وقيل من الاذان والدليل السنة ولان الاذان للصلوة فهو بعد الخطبة
ومذهب ابي حنيفة مثل مذهب الشافعي وما نقله رواية عن ابي يوسف ولا يفتى به انتهى واقول ما ذكره الناصب من
ان مذهب ابي حنيفة مثل مذهب الشافعي مما لا اصل له وانما فهم ذلك من كلام الهداية حيث روى القولين عن
ابي يوسف ولم ينقل عن ابي حنيفة شيئا منهما فوهم ان ابا حنيفة لم يخالف الشافعي واما ما ذكره من ان ما نقله
المصنف رواية عن ابي يوسف ولا يفتى به فمردود لانه منه ومن اين علم انه لا يفتى به مع ان صاحب العناية في شرح
الهداية قد نقل عن بعض الشارحين انه قال ان هذا اصح عندي نعم قال صاحب العناية والصحيح ما ذكرناه يعني
ان يخطب قبل الاذان لرواية جابر وهذا لا يقتضي ان يكون الفتوى عليه سيما مع مخالفة بعض الشارحين كما عرفت
وايضا قد ذكر في كتب الحنفية ان كل قول قال اصحاب ابي حنيفة كان قولا لابي حنيفة ايضا فنقول الناصب انه رواية
عن ابي يوسف لا يجدي نفعا ولو اغمضنا عن ذلك كله وسلمنا انه لم يكن قولا لابي حنيفة ولا يفتى به بينهم
فلا ريب انه قال به ابو يوسف وهو في بعض المراتب فهو يدل على جهالته في تلك المرتبة وهذا يحصل غرض المصنف كما
مر بل نقول ان عدول القوم الجهلة انما كان بعد تنبيه الخصم لهم على فساده تدبر قال المصنف رفع الله درجته
السادس عشر ذهبت الامامية الى ان اهل مكة اذا صلوا خلف الامام المسافر بعرفة لا يقصرون الا اذا بعد المسافة
قال مالك يقصرون وان قربت المسافة مع انه ذهب الى ان التقصير انما يجوز في اربعة برد وقد خالف النصوص
الدالة على الاتمام الا مع السفر انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ان صح رواية التقصير لاهل مكة من ابي حنيفة فلعله
لوجوب القصر خلف الامام اذا صلى قصرا او يكون هذا مخصوصا بذلك الموقف انتهى واقول هذا كلام بالغيب ورمي
في الظلام لاخلاله بالرتبة واختلال النظام ولو سلم فهو من قبيل اصلاح الفاسد بمثله لان كلا المقدمتين المبنى
كالاول اصلاح كلام ابي حنيفة بالبناء عليهما ممنوعتان لا بد لاثباتهما من دليل مع انه لا يخفى ان الواقع في
بعض نسخ الكتاب بدل ابي حنيفة مالك فهو موافق لما في التذكرة حيث قال وقال مالك والاوزاعي يتم العصر الى آخر

الجمع فكان لهم القصر كغيرهم والفرق السفر انتهى فتدبر قال المصنف رفع الله درجته السابع عشر ذهبت
الامامية الى ان بطن عرنة ليس الموقف وقال مالك يجزيه وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم عرفة كلها موقف
وارتفعوا عن بطن عرنة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الخلاف في تعيين عرفات وادي عرنة منها او لا فان صح
ان مالكا جعله من العرفات فالحديث عنده اولا يطلق عليه العرفات انتهى واقول الخلاف في تعيين عرفة بعد اخبار النبي
صلى الله عليه وآله بان وادي عرنة ليس من مواقف عرفة خلف باطل ومجرد احتمال الاستناد مالك بحديث آخر لا يجدي نفعا
والاستناد باطلاق العرفات على وادي عرنة على تقدير ثبوته يندفع بمخالفته للحديث المذكور كما لا يخفى قال المصنف رفع
الله درجته الثامن عشر ذهبت الامامية الى انه يجوز الجمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة باذان واحد واقامتين وقال ابو
حنيفة باذان واقامة واحدة وقال مالك باذانين واقامتين وقال ابو حنيفة باذان واقامتين وقد خالفا فعل النبي صلى الله عليه
وآله قال جابر جمع رسول الله صلى الله عليه وآله بين المغرب والعشاء الآخرة بمزدلفة باذان واقامتين لم يسبح بينهما شيئا
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصلي باذان واحد واقامتين بحديث جابر ولان الوقتين لما
فيكفيهما اذان واحد والصلوتين تتفرقتا فاحتاجتا الى اقامتين ومذهب ابي حنيفة ان الامام يصلي بالناس المغرب و
العشاء باذان واقامة واحدة وقال زفر باذان واقامتين اعتبارا بالجمع بعرفة ودليل ابي حنيفة رواية جابر ان النبي صلى
الله عليه وآله جمع بينهما باذان واقامة واحدة ولان العشاء في وقته فلا يفرد بالاقامة اعلاما بخلاف العصر بعرفة لانه
مقدم على وقته فافرد بها لزيادة الاعلام فظهر ان ابا حنيفة عمل بالحديث فلا مخالفة للنقل انتهى واقول لكن فضيحة الناصب
والحنفية انه استدل لامامه الشافعي على وجوب اقامتين بحديث جابر ثم استدل على ما ذهب اليه ابو حنيفة من اقامة
الاقامة بحديث جابر ايضا فيلزم احد الامرين اما تناقض جابر في الرواية او استنباط احد من الشافعي والحنفي من
حديث واحد حكمين متنافيين كما لا يخفى ومن فضائح عجز الناصب الجاهل انه ولى الدبر عاجزا عن اصلاح ما نسبه
المصنف الى مالك قال المصنف رفع الله درجته التاسع عشر ذهبت الامامية الى ان المبيت بالمزدلفة ركن من تركه عمدا بطل
حجه خلافا للاربعة وقد خالفوا فعل النبي صلى الله عليه وآله فانه فعله وقال خذوا عني مناسككم فتاركه في عهدة الامر
عليه السلام من ترك المبيت بالمزدلفة فلا حج له انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان المبيت بالمزدلفة
ليس من اركان الحج فان فات لم يبطل حجه وفعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يدل على كونه ركنا والحديث غير صحيح
انتهى واقول ان المصنف لم يستدل بمجرد فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على كون المبيت ركنا بل استدل على اصالة
بفعل النبي صلى الله عليه وآله وعلى وجوبه باقتران فعله صلى الله عليه وآله وسلم لمناسك الحج بقوله خذوا عني مناسككم وعلى
ركنيته بالحديث الآخر المذكور وقول الناصب الحديث غير ثابت تعنت لا يخفى على متتبع الاحاديث نعم قد استدلوا على
ما ذهبوا اليه بحديث ولكن توهموا انه عارض الحديث المذكور وهو قوله صلى الله عليه وآله من صلى معنا هذه الصلوة وقد
عرفات قبل ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه وبانه مبيت في مكان فلا يكون ركنا كالمبيت بمنى واجاب المصنف قدس سره عنها في
تذكرة الفقهاء بان الحديث حجة لنا لانها كانت صلوة الفجر في جمع واذا علق تمام الحج على وقوف المشعر اشتمل عنده على
هو المطلوب والقياس باطل ومعارض بقياسنا وهو قوله بعد ذلك في مسئلة متصلة بهذه المسئلة يجب الوقوف بالمشعر

وبه قال قتادة والحسن والسدي وحمل المطلق على المقيد انما يجب اذا لم يدل دليل على ارادة المقيد وقد عرفت وجود الدليل في تفسير الآية

بعد الفجر الى قوله ولانه احد الموقفين فيجب فيه الجمع بين الليل والنهار كعرفة تأمل فيبقى عليكما سالما على انا
لا يوجب حقيقة المبيت ولا نجعلها ركنا بل الوقوف الاختياري تأمل قال المصنف رفع الله درجته العشرون ذهبت
الامامية الى وجوب الرمي بالحصا وما كان من جنسه كالبرام ولا يجوز بغيره كالمدر والآجر والكحل وغيرها وقال
ابو حنيفة يجوز بالطين والمدر والكحل والزرنيخ وقال اهل الظاهر يجوز بكل شيء حتى العصفور الميت وقد خالفا
فعل النبي صلعم وقوله فانه صلعم جمع الحصا وقال بامثال هؤلاء فارموا وقال صلى الله عليه وآله وسلم ايها الناس عليكم
بحصاة الخذف انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يكون المرمي حجرا فلا يجوز باللؤلؤ والمرجان
والنورة والزرنيخ والاثمد لان هؤلاء لا يسمى حجرا ويجوز بالرخام والبرام ونحوه مما يقع اطلاق الحجر عليه ومذهب
ابي حنيفة انه يجوز الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض لان المقصود فعل الرمي وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر
بخلاف ما اذا رمى بالذهب والفضة فانه يسمى نثارا لا رميا والحاصل ان الخلاف في ان التعبد في رمي الجمرة برمي
الحجر او الرمي مطلقا وكلاهما ممكن فاخذ كل من المجتهدين بواحد منهما واما قوله صلى الله عليه وآله وسلم بامثال هؤلاء
فارموا فيصح ان يراد المماثل من جنس الارض فلا مخالفة انتهى واقول ما ذكره الناصب من ان المقصود فعل الرمي
ورمي الظاهر كان هذا امر تعبدي لا يستقل العقل بادراك جهة حسنه ولهذا نقل شارح الهداية عن الشافعي
انه قال لا يجوز الرمي الا بالحجر اتباعا لما ورد به الاثر لعدم كونه معقولا انتهى وقال ابن قدامة في المغني ان النبي
صلى الله عليه وآله وسلم رمى بالحصى وامر بالرمي بمثل حصى الخذف فلا يتناول غير الحصى ويتناول جميع انواعه فلا يجوز
تخصيصه بغير دليل ولا الحاق غيره به لانه في موضع لا يدخل القياس فيه انتهى وايضا يشكل ذلك بالرمي بالياقوت
والفيروزج ونحوهما من الجواهر فانها من اجزاء الارض حتى جاز التيمم بها عندهم ومع ذلك لا يجوز الرمي بها وما
اجاب به صاحب النهاية من شارحي الهداية وهو ان الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض جائز بشرط وجود الاستهانة
بالرمي بها تكلف لاشتراطه ما لا يدل عليه دليل وما ذكره الناصب موافقا لما في العناية من ان رمي الذهب والفضة
والجواهر يسمى نثارا لا رميا فمما لا يساعده العرف واللغة نعم قد يحصل برميها النثار والايثار ايضا وهذا لا يوجب
عدم تسميته رميا كما لا يخفى ثم ما ذكره الناصب من الحاصل لا يحصل له لان الخلاف في ذلك وان جاز عقلا لكنه غير ممكن
شرعا لظهور ان فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم برمي حصى الخذف قد سد باب جواز الرمي بغير نوعه وارادة
ما ماثل تلك الحصى من جنس الارض مطلقا تحكم وتعسف ينادي على بطلانه تمام الحديث وهو على ما روي عن ابن
عباس انه قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم غداة العقبة وهو على راحلته هات التقط لي فلقطت له
حصيات من حصى الخذف فلما وضعتهن في يده قال بامثال هؤلاء بامثال هؤلاء الحديث ولو جاز مثل التأويل
الذي ذكره الناصب للفظ المثل والامثال المذكور في الحديث مع اضافة الحصى فيه الى الخذف وتعيينه بذلك لجاز ان
يفهم من قولنا لغيرنا اشتر لي مثل هذا الياقوت او العقيق انه اشتراء الفيروزج واللاجورد والكحل والزرنيخ و
المدر ونحوها ولا يقول بذلك الا احمق مثل هذا الناصب قال المصنف رفع الله درجته الحادي والعشرون ذهبت الامامية
الى استحباب ان يخطب الامام يوم التروية بعد الظهر وقال ابو حنيفة لا يخطب وخالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه



وآله وسلم حيث روي انه خطب فيه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ثبت عند ابي حنيفة ان النبي صلى الله عليه وآله
وسلم بعد رمي جمرة العقبة في يوم النحر افاض الى مكة لطواف الركن فاي وقت خطب وهذه الخطبة لم يروه احد
من اهل مذهب ابي حنيفة وثبت في الصحاح ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم خطب يوم النحر انتهى واقول لا يدري شيئا
ما ثبت به عند ابي حنيفة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد رمي جمرة العقبة افاض الى مكة حتى ينظر في صحة ثبوته
به ونقله والدعوى المجردة غير نافعة ثم ما ذكره من ان هذه الخطبة لم يروه احد من اهل مذهب ابي حنيفة فالظاهر منه
ان من كان بجنبه من الحنفية في تكلف الجواب عن ايرادات المصنف على هذه المسائل قد استعمل بعد النفاق والذهول فلم
يطلعه عليه ما في الهداية من قوله والحاصل ان في الحج ثلث خطب اولها ما ذكرنا والثانية بعرفات يوم عرفة والثالثة بمنى
في اليوم الحادي عشر الخ ثم في كلام الناصب غرابة لا يخفى على الناظر قال المصنف رفع الله درجته الثاني والعشرون ذهبت
الامامية الى جواز الاستيجار للحج وقال ابو حنيفة لا يجوز فان فعل كانت باطلة ويقع الحج عن الاجير ويكون للمستأجر
ثواب النفقة ويجب عليه رد ما فضل وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فان الحج وجب عليه فلا
يسقط بالموت كالدين وغيره واما المنقول فما روي ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم رأى رجلا يقول
لبيك عن شبرمة فقال ويحك من شبرمة قال اخ لي او صديق فقال النبي صلعم حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة
وسألت امرأة من خثعم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه فريضة الله في الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك
على راحلته فهل ترى ان احج عنه فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم نعم فقالت يا رسول الله هل ينفعه ذلك فقال
نعم اما لو كان على ابيك دين فقضيته نفعه فاجاز لها النيابة فبطل قول ابي حنيفة وحكم بانه ينفعه وعنده ينفعه
ثواب النفقة وشبهه بالدين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المستطيع بالمال لا لكبر او لا يستطيع بالنفس
او مرض او نحوهما يلزمه الاستنابة والاستيجار سواء كان حجة الاسلام او المقضية او النذر للاحاديث الواردة في
الباب ومذهب ابي حنيفة ان الحج عبادة مركبة من البدنية والمالية والنيابة تجري فيه عند العجز قال في الهداية ظاهر
المذهب ان الحج يقع عن المحجوج عنه وبذلك يشهد الاخبار الواردة في الباب كحديث الخثعمية وهذا يدل على انه يجوز
وقوع الحج عن المحجوج عنه والنقل لا يفيد الا هذا فلا مخالفة للنقل انتهى واقول ما ذكره في تقرير مذهب ابي حنيفة من ان
الحج عبادة مركبة الخ كلام الهداية ولا دلالة لذلك على انه مذهب ابي حنيفة لانه كثيرا ما يذكر المفتى به في مذهبهم و
عن ذكر مذهب ابي حنيفة ولو سلم فقد روي في الهداية عن محمد ان الحج يقع عن الحاج وللآمر ثواب النفقة بعين ما نقله المصنف
عن ابي حنيفة فعلى تقدير صحة عدم اشتراك ابي حنيفة في هذا الحكم مع محمد يتوجه الاعتراض على خصوص محمد وهذا يكفي في
المقصود كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثالث والعشرون ذهبت الامامية الى تحريم لحم الصيد على المحرم مطلقا
وقال الشافعي اذا لم يكن فيه مشاركة او دلالة او اعطاء سلاح القتل او صيد لاجله فهو حلال له وقال ابو حنيفة يحرم ما
صاده او ما دل عليه لا يصطاد عنده دون غيره كما لا يستغني عنها وما صيد لاجله وقد خالفا في ذلك قوله تعالى
وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وجمع المفسرين على ارادة الصيد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي تحريم الصيد على المحرم واذا اصطادوا الحلال لا لاجله ولا دلالة من المحرم اليه حل ولا جزاء والدليل عليه ما روي

البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابي قتادة انه خرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم فتخلف مع بعض اصحابه وهم محرمون وهو
غير محرم فرأوا حمارا وحشيا قبل ان يراه فلما رأوه تركوه حتى رآه ابو قتادة فركب فرسا له فسألهم ان يناولوه سوطه
فابوا فتناوله فحمل فعقره ثم اكل واكلوا فندموا فلما ادركوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سألوه قال هل معكم منه
شيء قالوا معنا رجله فاخذها النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاكلها وفي رواية فلما اتوا رسول الله صلى الله عليه وآله قال
منكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وعن جابر ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
قال لحم الصيد لكم في الاحرام حلال ما لم تصيدوه او يصد لكم وهذا دليل الشافعي وابي حنيفة لان الدلالة [illegible]
في حكم عدم الدلالة وانا نفي الكتاب فهو يدل على تحريم على الصيد لا اكل الصيد اذا لم يصد وقد بين السنة معنى الكتاب
انتهى **واقول** الاحاديث في هذا الباب متعارضة لما قال ابن حزم من انه روي عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة الليثي
انه اهدى لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حمار وحش فرده عليه وقال انا حرم لا ناكل الصيد قال ابن حزم وروي هذا
الحديث ايضا بلفظ انه اهدى لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حمار وحش فرده عليه وقال لولا انا محرمون لقبلناه
منك ثم قال ابن حزم ورويناه اللفظ الاول من طريق حماد بن زيد عن صالح بن كيسان عن عبيد الله بن عبد الله بن
عتبة عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة واللفظ الثاني من طريق الاعمش عن حبيب بن ابي ثابت عن سعيد بن
جبير عن ابن عباس اهدى الصعب بن جثامة ومن طريق مسلم حدثني زهير بن حرب نا يحيى بن سعيد القطان عن ابن
جريج اخبرني الحسن بن مسلم عن طاوس عن ابن عباس ان زيد بن ارقم اخبره ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
اهدي له لحم صيد فرده وقال انا لا ناكله انا حرم وهذان خبران رويناهما من طرق كلها صحاح وهذا قول [illegible]
علي ومعاذ وابن عمر وبه يقول ابو بكر بن داود انتهى كلامه والرجحان معنا لان هذه الاحاديث موافقة لظاهر نص
الكتاب بخلاف الاحاديث التي ذكرها الناصب فان ظاهر الصيد في قوله تعالى حرم عليكم صيد البر ان يكون اسما
بمعنى الصيد اي الحيوان الممتنع بالاصالة كما في قوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم الآية وقوله
تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم الآية وان كان فيه مصدرا بمعنى الاصطياد كما فسر به قوله تعالى احل لكم صيد
البحر وطعامه مع انه يحتمل الحمل ههنا على المصيد ايضا اي ما يصاد منه اما بان يراد به ما يكون اصطياده لا لاجل الاكل
كالصدف لاجل اللؤلؤ وبعض الحيتان لاجل العظام والاسنان وبطعامه اي طعام الصيد ما يحل اكله من ذلك الصيد
واما ان يحمل الصيد على ما ذكرنا آنفا والطعام على المعنى المصدري اي الاكل والمراد ما يحل اكله من البحر وهو ما ينشأ
الشارع من جنس ما يصاد وهو نوع من السمك اعني ما له فلس سواء بقي عليه كالشبوط او لم يبق كالكنعت ويحرم ما لا
فلس له كالجري والمارماهي والزمار وغيرها **قال** المصنف رفع الله درجته الرابع والعشرون ذهبت الامامية الى ان المحرم اذا
قتل صيدا مملوكا لغيره لزمه الجزاء لله تعالى والقيمة لمالكه وقال مالك لا يجب الجزاء بقتل المملوك وقد خالف في ذلك
قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول عرفوا الصيد بانه الممتنع
المتوحش في اصل الخلقة فالصيد المملوك عند مالك في حكم غير الصيد لزوال توحشه بالمملوكية فليس في حكم الصيد
ولهذا لم يحكم بالجزاء ولا مخالفة للنص انتهى **واقول** من غاية غفلة الناصب وجهله وحماقته انه يذكر في تعريف الصيد كونه المتوحش

باصل



باصل الخلقة ثم يستدل على سلب حكم الصيد عنه بزوال التوحش عنه بالعرض وهل هذا الا مثل ان يقال الخمر
هو المسكر المائع بالاصالة ثم يقال ان الجامد منه بتاثير البرد او بضرب من الحيل لا يصدق عليه الخمر لزوال الميعان الاصلي
عنه بالجمود العارضي والحاصل ان الصيد الوحشي في اصل الخلقة يصدق عليه هذا المفهوم ولو بعد مضي الزمان
استمر عليه فيها زوال الوحشة بالعرض وسلم [illegible] اسم الصيد لا يصح ان يقال انه ليس بصيد بل في حكمه كما لا يخفى
وايضا يظهر من كلامه ان التوحش يزول بمجرد المملوكية وفيه ما فيه والظاهر ان زوال التوحش هو علة الخروج
عن صدق الصيد عليه وهذا المعنى حاصل في الصيد الذي يقع عند ما اصطيد فيلزم ان لا يبقى ذلك ايضا صيدا
وفيه ما فيه **قال** المصنف رفع الله درجته الخامس والعشرون ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمحصر ان يتحلل الا بالهدي
وقال مالك لا هدي عليه وقد خالف قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي وقول النبي صلى الله عليه وآله
في رواية جابر قال احصرنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالحديبية فنحرنا البدنة عن سبع والبقرة عن سبع انتهى
**وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان شرط التحلل بالهدي لم يتحلل الا به وان شرط بلا هدي او اطلق فلا
دليله ما روى البخاري ومسلم والترمذي عن عبد الله بن عمر اليس حسبكم سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان
حبس احدكم عن الحج طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم حل من كل شيء حتى يحج عاما قابلا فيهدي او يصوم ان لم يجد
هديا وهذا يدل على جواز التحلل بدون الهدي لكن اذا شرطه والنص يدل على جواز الهدي لا على وجوبه لانه نبه
على الاستيسار وفعل النبي صلى الله عليه وآله يدل على الندب لا على الوجوب انتهى **واقول** من غاية سعة ميدان ضلالة الناصب
وعناده انه يجوز طاماته بترويج مذهبه من الوجوب الى الجواز واستدل عليه برواية اظن انها من جملة مختلقاته كل
ذلك ليتاتى له الرد على المصنف رفع الله درجته باصلاح كلام مالك بموافقة الشافعي والرواية المذكورة [illegible] ولن يصلح العطار
ما افسد الدهر [illegible] قال ابن قدامة الحنبلي وعلى من تحلل بالاحصار الهدي في قول اكثر اهل العلم وحكي عن مالك انه ليس عليه
هدي لانه تحلل ابيح له من غير تفريط اشبه من اتم حجه وليس بصحيح لان الله تعالى قال فان احصرتم فما استيسر من الهدي
قال الشافعي لا خلاف بين اهل التفسير في ان هذه الآية نزلت في حصر الحديبية ولانه اباح التحلل قبل اتمام نسكه
فكان عليه الهدي كالذي فاته الحج وبهذا فارق من اتم حجه انتهى قال ابن حزم ان قول ابي حنيفة ومالك والشافعي
مما لا يحفظ قول منها بتمامه وبالتقسيمات المذكورة عن احد من الصحابة رض فوجب الرجوع عند التنازع الى ما افترض
تعالى الرجوع اليه اذ يقول عز وجل فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر فوجدنا
حكم الاحصار يرجع الى قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي فكان في هذه الآية عموم ايجاب الهدي على كل من
احصر باي وجه احصر والى فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذ صده المشركون عن البيت فنحر وحلق هو واصحابه
وحلوا بالحديبية والى امره عليه السلام من حج ان يقول اللهم محلي حيث حبستني الحديث انتهى واما ما ذكره الناصب من ان
بناء النص دلالته على الاستيسار يدل على جواز الهدي لا على وجوبه فمهدوم بان معنى ما استيسر ما تيسر لكم اي ما يصدق
عليه اسم الهدي من بدنة او بقرة او شاة فاذا اقترن بالامر دل على وجوبه ولعل الناصب زعم ان الشيء اليسير لا يصلح ان
يصير متعلقا للوجوب فيجب ان يكون جائزا وفيه ما فيه **قال** المصنف رفع الله درجته السادس والعشرون ذهبت

الى انه اذا احصر المعتمر يجوز ان يذبح هديه مكانه ويستحب بعثه الى مكة او منى وقال ابو حنيفة لا يجوز ذبحه الا
في الحرم فيبعثه ويقدر موعدا يغلب على ظنه وصوله وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله حيث صده المشركون
بالحديبية فنحر وتحلل مكانه والحديبية من الحل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم وجوب
البعث الى الحرم لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نحر هديه بالحديبية ولانه شرع رخصة والتوقيت يبطل التخفيف
ومذهب ابي حنيفة انه يجب البعث الى الحرم والمراد من بعثه الى الحرم ليس بعث الشاة بعينها لان ذلك قد يتعذر
بل له ان يبعث بالقيمة حتى يشترى الشاة هناك ويذبح عنه ودليل وجوب البعث الى الحرم عنده ان دم الاحصار
قربة والاراقة لم يعرف قربة الا في زمان او مكان على ما عرف فلا يقع قربة دونه فلا يقع به التحلل واليه الاشارة بقوله تعالى
ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فان الهدي اسم لما يهدى الى الحرم وفعل رسول الله صلى الله عليه وآله في نحر
الهدايا بالحديبية وليس من الحرم معارض بما روى مسلم عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امر اصحابه ان
يبدلوا الهدي الذي نحروا عام الحديبية في عمرة القضاء فلا مخالفة لفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم انتهى واقول
يتوجه عليه اولا ان تاويله لقول ابي حنيفة بان مراده من بعث الهدي ليس بعث الشاة بعينه بل له ان يبعث القيمة الخ
من مخترعات الناصب العاجز المسكين الظالم المرجوم ولا يوجد في شيء من كتب الحنفية وثانيا ان ما ذكره من تفسير
الهدي بما يهدى الى الحرم لا يقتضي ان يكون محله خصوص الحرم بل يكون اعم منه ومن موضع الحصر كما دل عليه فعل النبي
صلى الله عليه وآله وسلم في الحديبية قال ابن حزم ليس في الآية تخصيص ذلك بالمحصر وحده بل هو حكم كل من ساق
هديا في حج او عمرة فالحاج القارن اذا كان يوم النحر فقد بلغ الهدي محله من الزمان والمكان بمكة او بمنى فله ان يحلق
راسه والمعتمر اذا اتم طوافه وسعيه فقد بلغ هديه محله من الزمان والمكان بمكة قبل ان يحلق راسه والمحصر اذا صد
فقد بلغ هديه محله فله ان يحلق راسه ان كان معه هدي او لا هدي معه ولم يقل الله عز وجل قط ان المحصر لا يحل حتى يبلغ
هديه مكة بل هو الكذب على الله تعالى ممن نسبه اليه عز وجل انتهى وثالثا ان ما ذكره من ان دم الاحصار قربة
الخ فنقول بموجبه وذلك لان اصل سوقه لما كان قربة الى الله تعالى وبدلا في سبيله فاذا منع مانع من سوقه الى
الحرم تقرب الى الله تعالى بذبحه في اثناء السبيل قال الله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت
فقد وقع اجره على الله وكان الله غفورا رحيما وقد علم من فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان مكان اراقته
دم انها تقرب الى الله تعالى عند الاحصار هو مكان الاحصار دون زمانه ورابعا ان ما ذكره من ان فعل رسول الله صلى
الله عليه وآله معارض بما روى مسلم مردود بان ذلك دراية وهذا على تقدير صحته رواية وذاك مشهور وهذا
على تقدير صحته رواية وذلك مشهور وهذا خفي وذاك مما اتفق عليه اهل الاسلام وهذا مختلف فيه فلا يصلح
للمعارضة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته السابع والعشرون ذهبت الامامية الى انه يجوز للمتمتع التحلل
مع الصد بالعدو وقال مالك لا يجوز وقد خالف عموم الآية وفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالحديبية انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب مالك ان الاحصار عن العمرة لا يتحقق لانها لا تتوقت هكذا نقل عنه وحمل
فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالحديبية على زعم الجمع لانه كان في بلاد الكفر فيحل وليس هذا في حق غيره لان بلاد

وذاك

لانها

الحجاز



الحجاز بلاد الاسلام فلا مخالفة لفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم انتهى واقول نعوذ بالله من الهوى وما حمل عليه
من المكابرة على الحق بالظن الكاذب ومما يكذب ظن الناصب ان المخصص والفارق لا بد ان يكون من العقل او
النقل والنقل غير موجود والعقل لا يفرق بين الاحصار ولزوم الرجوع الناشي من حصر الكفار حين كون بلاد
الحجاز بلادهم وبين الاحصار الناشي من اهل الاسلام حين كون بلاد الحجاز من بلاد الاسلام وهل الحال الحاصل في زمان
استيلاء القرامطة على تلك البلاد واختلال امر الحج كما ذكر في التواريخ باهون مما جرى من الكفار في الحديبية فتامل
وانصف قال المصنف رفع الله درجته الثامن والعشرون ذهبت الامامية الى ان المحصر بالمرض يجوز له التحلل الا انه
لا يحل له النساء حتى يطوف طواف النساء في القابل او يامر من يطوف عنه وقال مالك والشافعي واحمد ليس له التحلل بل يبقى
على احرامه ابدا فان فاته الحج تحلل بعمرة وقد خالفوا في ذلك قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي وهو عام
في حصر المريض والعدو وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم من كسر او عرج فقد احل وعليه حجة اخرى انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو مرض المحرم لم يكن له التحلل الا اذا شرط عند الاحرام عملا بحديث ضباعة
بنت الزبير واما انه لا يجوز له التحلل بالشرط لان التحلل بالهدي شرع في حق المحصر ليحصل النجاة وبالاحلال يخرج من
العدو لا من المرض فالمريض يصبر في الاحرام حتى يبرا ثم ان فاته الحج تحلل بالعمرة ولا يلزم بقاؤه في الاحرام ابدا لان الذي يجب
هو المرض ليس بايديه فلا يلزم كون الاحرام ابديا وليس هذا الا للاستبعاد والتشنيع واما الآية فواردة في الاحصار
من العدو والحديث ضعيف ضعفه الترمذي انتهى واقول قد مر الكلام في تحقيق الآية واما نسبة تضعيف الحديث
الى الترمذي فمتسل بل اعجب وقد رواه ابن حزم في كتاب المحلى باسناده الى عايشة ومن عدة طرق منها طريق اسحق بن راهويه
ومنها طريق طاوس وعكرمة وسعيد بن جبير كلهم عن ابن عباس ومنها طريق عروة بن الزبير ثم قال فهذه الآثار متظاهرة
لا يسع احد الخروج عنها ثم روى عدة احاديث اخرى دالة على جواز الاشتراط ثم نقل عن الشافعي انه قال ان صح الحديث
قلت به ثم قال قد صح وبالغ فهو قوله وهو قول احمد واسحق وابي سليمان ثم قال وشغبوا في مخالفة السنن الواردة
في هذا الباب بان قالوا هذا الخبر خلاف القرآن لان الله تعالى يقول واتموا الحج والعمرة لله مع ان الآية حجة عليهم لا لنا
لانهم يفتون من مرض اعارض من مرض ونحوه ان يحل بعمرة ان فاته الحج فقد خالفوا الآية في اتمام الحج واما نحن فانا
نقول ان الذي انزلت عليه هذه الآية وامر ببيان ما انزل عليه لنا قد امر بالاشتراط في الحج وان محله حيث حبسه
ربه تعالى بالعذر الناقد فنحن لم نخالف الآية اذ اخذنا ببيان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وانتم خالفتموها لآرائكم
الفاسدة المخالفة للسنة الواردة في ذلك وقالوا هذا الخبر خلاف لقول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي
فقلنا كذب من ادعى ان هذا الخبر خلاف لقول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي فقلنا كذب من ادعى ان
هذا الخبر خلاف لقوله تعالى هذه الآية بل انتم خالفتموها اذ قلتم من احصر بمرض لم يحل الا بعمرة بل لا نص فيه
واما نحن فقلنا بهذه الآية ان لم يشترط كما امر الذي انزلت عليه هذه الآية وان يتبينها لنا انتهى قال المصنف رفع
الله درجته التاسع والعشرون ذهبت الامامية الى انه يجوز للمحرم الاشتراط وقال احمد ومالك الشرط لا يفيد شيئا ولا
يتعلق به التحلل وقال ابو حنيفة له التحلل من غير شرط فان شرط يسقط عنه الهدي وقد خالفوا قول النبي صلى الله عليه وآله

لضباعة بنت الزبير احرمي واشترطي ان محلي حيث حبستني لما شكت مرضها وانها تريد الحج انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول كان الحديث لم يثبت عندهما ان صح الرواية فان رووا المذاهب على خلاف ما هي عليه كما ذكرنا
سلفا انتهى واقول قد بينا في المسئلة السابقة ثبوت الحديث وصحته من طرق شتى ذكرها ابن حزم في كتابه فانكاره
مكابرة على الحق الثابت وفرار عن قبول الالزام الذي لزمه كالقضاء المبرم فلا نجيبه نفعا واما ما ذكره فيما سلف
ان المصنف يروي المذاهب على خلاف ما هي عليه فقد اوضحنا فيما سبق ان هذه النسبة ليست على ما هي
عليه ما عليه ولو كان صادقا في ذلك فكان لا بد من ان ينكر من كتب هؤلاء مذهبهم على وجه يدل على خلاف ما
ذكره المصنف واذ ليس فليس قال المصنف رفع الله درجته الثلثون ذهبت الامامية الى انه ليس للزوج منع المرأة من حجة
الاسلام وقال الشافعي له ذلك وقد خالف قول الله تعالى ولله على الناس حج البيت وروى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه
وآله لا تمنعوا اماء الله مساجد الله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي لو احرمت تطوعا بغير اذن
زوجها فله تحليلها كصوم التطوع لان حق الاستمتاع ثابت في حقه فليس لها المنع بالتطوع ولو ارادت ان تحرم
بالفرض فله المنع لهذا المعنى المذكور فاذا احرمت بغير اذنه فله التحليل فان لم تحلل فله الاستمتاع والاثم عليها لا عليه
لان حق الاستمتاع حق ثابت حال الاحرام فليس لها المنع بالاحرام والحج على التراخي والمطاوعة للزوج فرض حتمي
لا تراخي فيه والحج فريضة على التراخي والفرض الذي لا يكون على التراخي مقدم على الفرض الذي لا يكون بالتراخي واما الدليل
على جواز تحليله اياها فلان الاحرام لم ينعقد شرعا فيجوز التحليل عنه واما الآية فليست حجة عليه لان الحج
واجب عند حصول الشرائط ومن الشرائط اذن الزوج ولم يتحقق هناك واما الحديث فهو وارد في حضور
الجماعات لا الحج الذي يتضمن السفر ويعارضه حديث وجوب سفر الزوجة باذن الزوج فلا مخالفة للحديث انتهى
واقول كون الحج على التراخي ممنوع كما ذكره المص في التذكرة وكذا ممنوع ما ذكره من عدم انعقاد الاحرام شرعا
عند عدم اذن الزوج والآية حجة في ذلك فسقط الدليلان وما ذكره من ان من الشرائط اذن الزوج لا دليل
له بل هو مقدمة كاذبة ودعوى فاسدة مخالفة لظاهر الآية ومدلول الرواية واما ما ذكره من ان ما استدل به المص
من الحديث وارد في حضور الجماعات فعلى تقدير تسليم صحته مدفوع بما عليه المحققون من ان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب فتأمل قال المص رفع الله درجته الحادي والثلثون ذهبت الامامية الى ان وجود المحرم ليس شرطا
في وجوب الحج على النساء ولا دابه بل يكفي الأمن من المكابرة وقال الشافعي المحرم ليس شرطا في وجوب الحج على النساء
بل يكفي شرط في الاداء او نساء ثقات واقله واحدة وقال مالك لا يكفي الواحدة وقال ابو حنيفة المحرم شرط في
الوجوب وقد خالفوا قول الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه لا يجب الحج على المرأة حتى تأمن على نفسها وبضعها بزوج او محرم بنسب او غيره او بنسوة ثقات
وان لم يكن معهن محرم او زوج اصلا قاله المولى في التتمة والتاني في الترغيب ويكفي امرأة واحدة على ظاهر
المذهب ولو امتنع المحرم مجانا لزمها الاجرة والدليل عليه ما ورد في الاحاديث من نهي سفر المرأة بغير محرم فالسفر
بغير المحرم من المرأة حرام فكيف يجب الحج مع كونه حراما فوجود المحرم من جملة الاستطاعة فلا يخالفه عموم الآية



انتهى واقول يكون في سقوط جميع ما نقله الناصب ما حكاه المص قدس سره في التذكرة عن ابن المنذر من علماء
الجمهور وهو انه قال تركوا القول بظاهر الحديث واشترط كل واحد منهم شرطا لا حجة معه عليه ثم قال والاصل
في ذلك ان النبي صلى الله عليه وآله فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة وقال العدي بن حاتم يوشك ان
تخرج الظعينة من الحيرة تؤم البيت لا جوار معها لا تخاف الا الله رواه العامة ومن طريق الخاصة قول الصادق
عليه السلم من كان صحيحا في بدنه مخلا سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج وعن ابي بصير عن الصادق عليه السلم
قال سألته عن المرأة تحج بغير وليها قال نعم اذا كانت امرأة مأمونة تحج مع اخيها المسلم وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن
الحجاج عن الصادق ع قال سألته عن المرأة تحج بغير محرم فقال اذا كانت مأمونة ولم يقدر على محرم فلا بأس بذلك ولانه
سفر واجب فلا يشترط فيه المحرم كالمسلمة اذا تخلصت من ايدي الكفار وما روي عن ابي هريرة من انه قال رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تسافر مسيرة يوم الا ومعها ذو محرم مخصوص بالمخالفة
من يد الكفار فيكون مخصوصا بالحج لاشتراكهما في الوجوب ويحمل ايضا على السفر في غير الحج كما هو ظاهر حديث الجواز
وما قيل من انها انما تأمن سفرا في دار الاسلام فلم يجز بغير محرم كحج التطوع مدفوع بانا نمنع اشتراط المحرم في حج
التطوع فان الزوج اذا اذن لزوجته في الحج جاز لها المضي فيه وان لم يصحبها انتهى قال المصنف رفع الله
درجته الثاني والثلثون ذهبت الامامية الى استحباب هدي السياق واشعاره ان كان من البدن ومنع ابو حنيفة
من الاشعار وقال انه مثلة وقد خالف فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فانه عليه السلم اشعر بدنه بذي الحليفة
لما اهل بالحج انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول بالنقل من كراهة اشعار الهدي عند ابي حنيفة فاريناس من مذهبه
وان صح فلتعارض الحديثين او القول بالنسخ انتهى واقول ما نقله المصنف عن ابي حنيفة في هذه المسئلة اشهر من ان
ينكر كيف وقد ذكر في الهداية من كتب الحنفية ما هذه عبارته والاشعار مكروه عند ابي حنيفة فلا يكون من النسك في
شيء انتهى وما ذكره الناصب في الاعتذار لابي حنيفة من تعارض الحديثين عنده فمن اعجب العجاب واين الحديث المعارض
للحديث الدال على استحباب التقليد والاشعار حتى يتأتى الاعتذار بذلك ولمّا احتمال النسخ فخلاف الاصل ومكابرة
على الحق الباطل والذي يشهد على ثبوت ما نسبه المصنف الى ابي حنيفة ويزيده ايضاحا بل شناعة وافتضاحا ما
ذكره ابن حزم حيث قال في هذا المقام من كتاب المحلى اختلفوا في الاشعار فقال ابو حنيفة اكره الاشعار وهو مثلة
وهذه طامة من طوام العالم ان يكون مثلة شيء فعله النبي صلى الله عليه وآله وسلم أفٍّ لكل عقل تعقب حكم رسول الله
صلى الله عليه وآله ويلزمه ان يكون الحجامة مثلة وفتح العرق مثلة فيمنع من ذلك وان يكون قطع السارق في المحاذ
مثلة والرجم للزاني المحصن مثلة والصلب للمحارب مثلة وانما المثلة فعل من بلغ نفسه مبلغ استقباح فعل رسول
الله صلى الله عليه وآله فهذا هو الذي مثل بنفسه والاشعار كان في حجة الوداع والنهي عن المثلة كان قبل ذلك بلا شك
فصح انه ليس مثلة وهذه قولة لا نعلم لابي حنيفة فيها متقدما من السلف ولا موافقا من فقهاء اهل عصره الا من
ابتلاه الله بتقليده نعوذ بالله من البلاء انتهى كلامه قال المصنف رفع الله درجته الثالث والثلثون ذهبت الامامية
الى استحباب تقليد الغنم ومنعه ابو حنيفة ومالك وقد خالفا في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم قالت عائشة

ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اهدى غنما فقلدها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب ابي حنيفة
انه يقلد هدي التطوع والمتعة لانه دم نسك وفي التقليد اظهاره وتشهيره فيليق به ولا يقلد دم الاحصار
ولا دم الجنايات لان سببها الجناية والستر اليق بها ودم الاحصار جابر فيلحق بجنسها ثم ذكر الهدي ومراده البدنة
لانه لا يقلد الشاة عادة ولا يسن تقليدها عند ابي حنيفة لعدم فائدة التقليد وسنة التقليد انما ورد في
البدن عنده فلا مخالفة للحق انتهى واقول ما ذكره الناصب عبارة الهداية مع تغيير ما والظاهر من كلام الهداية
انه قصد بذكر ما تقرر عليه الفتوى عند الحنفية لا مذهب ابي حنيفة ولهذا قال لا يسن تقليدها عندنا الخ وقد
بدل الناصب قوله عندنا بقوله عند ابي حنيفة ترويجا لما هو بصدده وبالجملة الهدي ما يهدى الى البيت من بقرة
او بدنة وغنم وليس الكلام في الهدي مطلقا بل في خصوص الغنم وقد صح عن ابي حنيفة انكاره لاستحباب تقليد الغنم
مطلقا وان الذي ذهب اليه استحباب تقليد البدنة مطلقا كما ذكر في الوقاية وشرحها لا التفصيل الذي نقله
الناصب عن الهداية ثم انما انه بيان لمذهب ابي حنيفة ويرشد ايضا الى صحة ما نسبه المصنف قدس سره الى ابي حنيفة ما
ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال قال ابو حنيفة ومالك لا يقلد الغنم ورأى مالك اشعار البقر ان كان لها
اسنمة وقال ابو حنيفة لا يقلد الا هدي المتعة والقران وهذا خطأ مقلوب بل الابل يقلد ويشعر والبقر لا يقلد
ولا يشعر والغنم يقلد ولا يشعر وقال مالك والشافعي يقلد كل هدي ويشعر وهذا هو الصواب لعموم فعل النبي صلى
الله عليه وآله وسلم ثم قال وقال بعض من اعماه الهوى واصمه انما معنى ما روي عن عائشة من هدي الغنم مقلدة
انما هو انها قلدت قلائد الهدي من الغنم اي من صوف الغنم وهذا استسهال الكذب وخلاف لما رواه الناس
من اهدائه عليه السلام الغنم مقلدة ونعوذ بالله من الخذلان انتهى هذا وما ذكر موافقا لما في الهداية من انه لا يقلد
الشاة عادة غير مسلم وما ذكره من انه لا يسن تقليدها عند ابي حنيفة لا يصلح حجة على الخصم وما ذكره من عدم فائدة
تقليد الشاة وان سنة التقليد انما ورد عنده في البدن كلها دعاوى ودعا يوجب مخالفة السنة لا يلتفت
اليها الا من اعتادات تصدق بغير دليل فانسلخ عن الفطرة الانسانية قال المصنف رفع الله درجته الرابع
ذهبت الامامية الى انه اذا رمى المحل صيدا قوائمه في الحل وراسه في الحرم من الحل فاصابه لزمه الجزاء وقال
ابو حنيفة لا جزاء عليه وهو مخالف لعموم الامر بالجزاء فيما يهلكه في الحرم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ذهب
ابو حنيفة الى عدم الجزاء ههنا لانه يصدق عليه انه في الحل لان العبرة في الوقوف هو القوائم انتهى واقول لا يخفى ان المصنف قدس
سره لم يقيد الصيد في المسألة بالواقف فيشمل الطير المتحرك في هواء الكعبة الذي سبق راسه رجلاه فلا والحيوان المنكوس
على الحرم الخارج قوائمه منه والقاعد على دبره في الحرم الخارج قوائمه منه فالجواب بان العبرة في الوقوف هو القوائم على انه
لو تم ما ذكره لزم ان لا يكون قتل الصيد المفترس في الحرم حال كون راسه في الحرم خارجة عنه موجبا للجزاء مع انه يصدق عليه
انه في الحرم ولا اقل من ان يصدق عليه انه فيه وبطلانه ظاهر ولو سلم ان العبرة في الوقوف هو القوائم مع القائم دون
القاعد فذلك انما يفيد في اثبات صدق دخول الصيد المذكور في الحل دون الحرم وليس بناء الحكم الشرعي ههنا عليه كما
توهم بل على تحقق صدق الهلاك في الحرم كما اشار اليه المصنف في تقرير الدليل ولا ريب ان العبرة في الهلاك فيما نحن فيه

هو الراس



هو الراس الذي يكون من الاعضاء الرئيسة وبهلاكه الحيوان يهلك فاذا هلاك الحيوان بهلاك راسه وكان رأسه
في الحرم صدق ان الهلاك كان في الحرم ولا اشتباه ان يقال ان الامر بجزاء الصيد الذي اصيب في الحرم انما هو توقع
لما تضمنه ذلك الرمي من هتك حرمة الحرم وهذا حاصل عند تجاوز النصل من الحل الى الحرم واصابته لعضو من اعضاء
الصيد فعند اصابته الراس الذي هو من الاعضاء الرئيسة اولى والحق ان الضابط ههنا على ما يدل عليه العقل والنقل
ان المقتول في الحرم مضمون مطلقا والمقتول في الحل مضمون ان كان السبب صادرا من الحرم ولا يدفع الضمان كون
كله او بعضه في الحرم فتدبر قال المصنف رفع الله درجته الفصل السادس في البيع وفيه مسائل الاول ذهبت الامامية
الى انه يجب ذكر الجنس في الغائب فلو قال بعتك ما في كمي او الصندوق او الذي في الصرة من غير ذكر الجنس لم يصح
قال ابو حنيفة يصح ذلك كله وقد خالف في ذلك نهي النبي صلى الله عليه وآله عن الغرر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان شرط المبيع في صحة البيع ان يكون معلوم العين فلو قال بعتك عبدا من العبيد او شاة من القطيع لا يصح
ويشترط ايضا ان يكون معلوم القدر فلو قال بعتك نصيبا من هذه الدار لم يصح للجهالة وامكان التنازع ومذهب ابي
حنيفة ان الاعراض المشار اليها لا يحتاج الى معرفة مقدارها في جواز البيع لان في الاشارة كفاية في التعريف وجهالة
الوصف فيه لا يفضي الى المنازعة فهو ينفي الغرر المنهي عنه فالحق معهم انتهى واقول وبالله التوفيق ان ما ذكره الناصب
الذرائع اخر قد بينا مرة واتبع هواه من ان الاشارة كافية في الاعراض المشار اليها وان الوصف فيه لا يفضي الى المنازعة
دعويان مخالفتان لما جرت به عادة الناس لا دليل عليهما من الكتاب ولا السنة ولا الاجماع ولا القياس بل الاشارة
في الامثلة المذكورة الا الى الكم والصندوق والصرة دون ما فيها فيحتمل ان يكون حجرا او مدرا فيحصل الغرر كما
لا يخفى قال ابن حزم والبرهان على بطلان بيع ما لم يعرف برؤية ولا صفة صحة نهي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع
الغرر وهذا عين الغرر لانه لا يدري ما اشترى او باع وقول الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض ولا يمكن اصلا وقوع
التراضي على ما لا يدري قدره ولا صفاته قال واحتج الحنفيون لقولهم بالخبر الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وآله
نهى عن بيع الحب قبل ان يشتد قالوا ففي هذا اباحة بيعه بعد اشتداده وهو في اكمامه بعد لم يره احد ولا يدري
صفته والجواب ان هذا تمويه لا حجة لهم فيه لانه ليس في هذا الخبر الا النهي عن بيعه قبل اشتداده فقط وليس
فيه اباحة بيعه بعد اشتداده ولا المنع من ذلك فالعجب العجيب هو ولاء القوم على استحلال الباطل اذا احتجوا بهذا الخبر فيما
ليس فيه منه شيء وخالفوه فيما جاء فيه نصا فهم يجيزون بيع الحب بعد ان يشتد ثم لم يقنعوا بهذه الطامة حتى اجازوا
بهذا الخبر ما ليس فيه له ذكر ولا اشارة اليه بوجه من الوجوه من بيع الغائبات التي لا يعرف صفاتها ولا عرفها
البائع ولا المشتري ولا وصفها لهما احد ثم لم يلبثوا ان نقضوا ذلك لكون الطرف فحرموا بيع لحم الكبش قبل سلخه
وبيع الزيت في الزيتون قبل عصره وبيع الالبان في الضروع واحتجوا في ذلك بانه كله مجهول لا يدرى صفته وهذا كله
بالجواز نعوذ بالله من مثله هذا وهم يجيزون بيع الحب بعد اشتداده كما هو في اكمامه باكمامه وبيع الكبش حيا فهو جائز
كله لحمه مع جلده وبيع الشاة بما في ضروعها من اللبن وبيع النوى مع التمر لانه كله مرئي ظاهر ولا يجيزون بيعه دون اكمامه
لانه مجهول لا يدرى ما صفته ولا بيع اللحم دون الجلد ولا النوى دون التمر ولا اللبن دون الشاة انتهى كلامه

قال المص رفع الله درجته الثاني ذهبت الامامية الى ان المشتري اذا راى الموصوف على الوصف المشترط لم
يكن له الخيار وقال الشافعي له الخيار وقد خالف مقتضى العقل فان البيع سائغ عنده والشرط قد حصل فاي معنى
لثبوت الخيار ولو ثبت الخيار ههنا لثبت في البيع الحاضر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان اراد بالمشترط
شرط فيه الخيار فهذا يجامع الرؤية والشرط يجب الوفاء به فلا يسقط الخيار وان اراد به المشترط ما شرط براءته
من العيب فالخيار معقول وليس هو كسائر البيوع لوجود شرط البراءة فلا مخالفة للعقل انتهى واقول ان اختار الشق
الاول فنقول اذا كان الشرط الرؤية انما يجب الوفاء به اذا لم ير المشتري المبيع عند البيع واما اذا راه فقد صار
الشرط لغوا فلا معنى لثبوت الخيار ولا لوجوب الوفاء به وثانيا نختار الشق الثاني ونقول انه مع كونه راجعا الى خيار
العيب لا الى خيار الشرط العقل السليم حاكم بان الخيار على هذا التقدير غير معقول فانه اذا شرط براءة المبيع عن العيب
وقد راه المشتري على هذا الوصف قبل البيع او عنده او شرط كون المبيع بالوصف ابن سبع سنين وراه المشتري
على هذا الوصف فلا معنى للخيار لان الخيار في المبيع بالوصف دون الرؤية انما هو لاجل دفع مظنة لاجلها شرط
الخيار فاذا دفعت المظنة عند البيع لا معنى للخيار ضرورة وكذا لا معنى لقول الناصب وليس هو كسائر البيوع الخ
تدبر قال المصنف رفع الله درجته الثالث ذهبت الامامية الى ثبوت الخيار للمتبايعين ما داما في المجلس وقال ابو
حنيفة ومالك لا خيار هنا وقد خالفا قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم المتبايعان كل واحد منهما على صاحبه بالخيار
ما لم يفترقا انتهى واقول لا يخفى ان الناصب خفضه الله لم يذكر هذه المسئلة اما للعجز عن الجواب او لذهوله عنها من
غاية الاضطراب او لسقم ما كان عنده من نسخ الكتاب والله اعلم بالصواب قال المصنف رفع الله درجته الرابع
ذهبت الامامية الى جواز خيار الشرط عقيب ما يتفقان عليه وقال مالك يجوز بقدر الحاجة فيجوز في الثوب والدابة
خيار يوم لا ازيد واذا كان [illegible] او ما لا يتلف الا في مدة جاز الشهر والشهران وقدر الحاجة وقال ابو حنيفة والشافعي
لا يجوز الزيادة على ثلثة ايام وقد خالفوا في ذلك عموم قوله تعالى واحل الله البيع وقول النبي صلى الله عليه وآله
المؤمنون عند شروطهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان لكل من المتبايعين شرط الخيار ثلثة
ايام فما دونها في البيع بانواعه الا ما شرط فيه التقابض من طرفيه كالصرف او من طرف كالسلم والا في من يعتق
على المشتري فانه لا يجوز له وكذا مذهب ابي حنيفة ان خيار الشرط جائز في البيع للبايع والمشتري ولهما الخيار ثلثة
ايام فما دونها والاصل فيه ما روي ان حبان بن منقذ بن عمرو الانصاري كان يغبن في البياعات فقال له النبي
صلى الله عليه وآله اذا بايعت فقل لا خلابة ولي الخيار ثلثة ايام فثبت بالحديث تعيين الخيار الى الثلث و
الاستدلال بالآية على نفي تعيين الخيار في الثلث من عجايب استدلالاته فانها تدل على حلية البيع ولا نسبة
لها بالخيار وبتعيين الثلث في الخيار وعدمه وكذا بالحديث فانه يدل على وجوب الوفاء بالشرط ولا نسبة له بمحل
النزاع انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان جعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لحبان بن منقذ عهدة ثلثة ايام لا
يدل على المنع عن الزايد واذا كان الضابط الحاجة وجب ان يتقدر بقدرها كما قاله مالك والغالب الحاجة الى
الزيادة على الثلثة ولما كانت الحاجة يختلف باختلاف الاشخاص واحوالهم وجب الضبط بما يعرفه المتعاقدان

البيع

من المدة

من المدة التي يحتاجان اليها فظهر ان الحديث لا يصير اصلا لهم مع انه كما ذكره المص في التذكرة مسطور في كتب
فقههم دون مشهورات كتب احاديثهم والتحقيق ان اصلهم في ذلك تحريم عمر الزيادة على الثلث لما فهم من
الحصر في الحديث المذكور حيث روي عنه انه قال ما احل لكم اوسع مما جعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لحبان
بن منقذ جعل له عهدة ثلثة ايام ان رضي اخذ وان سخط ترك وحفظا اصلهم هذا ظاهر جدا اذ لا عبرة بفهم عمر و
تحريمه فانه ليس اهلا لان يحلل او يحرم قطعا وثانيا ان تعجب الناصب مع ما علم من قصور باعه من استدلال المص
بالآية ليس بعجيب ويندفع تعجبه بان بيع الخيار من اقسام البيع والاصل جواز اشتراط ما اتفقا عليه فيه سواء زاد على
الايام الثلثة او نقص ما لم يدل دليل على خلافه فيكون داخلا في عموم قوله تعالى احل الله البيع فظهر ان للآية نسبة و
دلالة على عدم تعيين الثلث في الخيار واما ما ذكره من ان الحديث يدل على وجوب الوفاء بالشرط فلا دلالة له على جواز
الشرط فمدفوع بان لفظ الشروط في الحديث عام او مطلق يصدق على جميع الشروط فما خرج عنه بدليل خارجي فذاك
وما عداه يبقى على اصل الجواز كما لا يخفى فظهر ان التعجب من استدلال الناصب وامامه الخليفة بحديث حبان على تعيين
الخيار الى الثلث وبالله التوفيق قال المصنف رفع الله درجته الخامس ذهبت الامامية الى جواز ان يبيع اشياء بشرط
ما سايغ وقال ابو حنيفة والشافعي ببطلانها وقد خالفا الآية والخبرات السابقين على هذا البحث انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول الشرط عند الشافعي ثلثة اقسام قسم يكون من مقتضى العقد كالتسليم واداء الثمن وهذا لا ينافي العقد بل يوكده وقسم
يكون من مقتضى العقد كالتسليم واداء الثمن وهذا لا ينافي العقد بل يوكده وقسم يكون بعدم المنافي الى العقد وهو نفع
وقسم يكون بخلاف مقتضى العقد وهو باطل والدليل ما روي في الصحاح ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن بيع وشرط و
الاستدلال بالآية والخبر في هذا البحث مثل الاستدلال بهما في البحث السابق انتهى واقول التفصيل الذي ذكره الناصب ليس اصل
مذهب الشافعي بل هو فتوى اصحابه كما لا يخفى على المتتبع واما ما استدل به من رواية الصحاح فلو سلم صحتها واجري على ظاهره
لزم النهي عن الشرط في البيع مطلقا لان الشرط المذكور فيها اعم من الشرط [illegible] فيشمل في الاعتبار ما نسبه الى الشافعي من الشرط
الغير المنافي وقال المصنف في التذكرة ان هذه الرواية ليست على الاطلاق اجماعا لما يأتي من جواز الشرط في العقد وقبول العقد
البيع الشرط انتهى وبالجملة احد الامرين لازم اما عدم صحة رواية الصحاح او عدم صحة [illegible] ما نسبه الى الشافعي من التفصيل
وان استدلال المصنف ههنا بالآية والخبر السابقين فالجواب عما اورده الناصب عليهما ههنا هو الجواب عما اورده عليهما ثمة
والله الموفق للصواب قال المصنف رفع الله درجته السادس ذهبت الامامية الى انه اذا تبايعا نهارا او شرطا الخيار الى الليل انقطع
بدخول الليل وان تعاقدا ليلا وشرطاه الى النهار انقطع بطلوع الفجر الثاني وقال ابو حنيفة ان كان البيع نهارا فكما قلنا وان
كان ليلا لم ينقطع بوجود النهار وكان الخيار باقيا الى غروب الشمس وان قال الى الزوال او الى وقت العصر اتصل الى الليل
وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الشرط وقع الى النهار فساوى الليل لعدم الفارق والنبي صلى الله عليه وآله قال المؤمنون
عند شروطهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب ابي حنيفة ان الليل تابع النهار بدون العكس مثلا اذا قال ما رايتك ليلا
فيدخل النهار فيها بخلاف العكس فان صح ما رواه فلعله لهذا المعنى لانه اذا تبايعا في الليل وشرطا الخيار الى النهار فيدخل
النهار الذي بعد الليل فيه لانه هو الاصل فيعتبر الى غروب الشمس فلا مخالفة للحديث انتهى واقول ما نسبه الى ابي حنيفة من انه في الـ

اصلهم

لشرط

الدليل

ان الكيل تابع للتعامل لا يصح لا فعال العقل اليه ولا التنزيل النقل عليه والعرف لا يساعد وقلنا ايضا خصوصا اذا ذكر في متن العقد الانتهاء الى الكيل كما هو المسئلة فبالجملة الغاية حصلت فاصلة بين ما قبلها وما بعدها تحقيقا للغاية فلو دخل ما بعدها في حكم ما قبلها لم يكن غاية واما ما ذكره من قولهم ما رايتك اياما والتزويد فيه الليالي فلو سلم دخول الليالي فيه فانما هو لخصوصية جمع الايام اذ لو قال ما رايتك اليوم لم يفهم الا عدم رؤيته في ذلك اليوم من غير انضمام الليل اليه وهو ظاهر جدا قال المصنف رفع الله درجته السابع ذهبت الامامية الى انه اذا شرط الخيار لاجنبي صح وقال ابو حنيفة يكون الخيار مشتركا بينه وبين الاجنبي فقد خالف في ذلك العقل فان الشرط انما يتناول الاجنبي فاثبات حق للمشترط لا وجه له ولا دليل عليه البتة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الخيار اذا كان للاجنبي فلا يكون له اصالة لان الاجنبي لا يختار الا لمصلحة المشتري فيكون الخيار في الحقيقة للمشتري ولهذا حكم باشتراكه فيه انتهى واقول ان اراد بنفي اصالة الخيار من الاجنبي عدم استقلاله في الاختيار لانه فرع المشترط اليه فهو ظاهر البطلان لمخالفته مقتضى الشرط كما لو شرطاه لاحدهما لم يكن للآخر شيء وان اراد انه بمنزلة الوكيل للمشترط واشتراطه له انما كان للاجنبي يدخل في ذلك فلا يلزم من عدم اصالته بهذا المعنى مشاركة المشترط معه فان الاجنبي حينئذ في حكم من يجعل حاكما بين المتوافقين فربما يختار للمشترط ما لا يرضى به ويحكم بما لا يوافق هواه وقد ظهر بهذا ان قوله ان الاجنبي لا يختار الا لمصلحة المشتري في محل المنع اذ ربما اختار ما يوافق العدل من غير ترجيح لمصلحة احد الطرفين تامل قال المصنف رفع الله درجته الثامن ذهبت الامامية الى ان الغبن بما لم تجر العادة بالتغابن بمثله يثبت الخيار للمغبون وقال ابو حنيفة والشافعي لا يثبت وقد خالفا في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله حيث نهى عن تلقي الركبان فمن تلقاها فصاحبها بالخيار اذا دخل السوق ولانه يكون له الخيار مع العيب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان مجرد الغبن لا يثبت الخيار وان تفاحش فلو اشترى زجاجة مستوية توهمها جوهرة بثمن باهظ فلا خيار ولو شرط الجوهرية ثبت خيار الخلف ولو لم يكن لها قيمة بطل لفساد العقد والدليل ان المبيع قد استجمع شرائط الصحة فاحتمال الغبن لم يحصل من المبيع ليثبت له الخيار ولا من البايع لخلو الغبن من الغرور بل حصل من تقصير المشتري وتقصيره لا يوجب الخيار واما حديث تلقي الركبان فالخيار فيه لاشتماله على الغرور انتهى واقول ما ذهب اليه الشافعي باطل ودليله من حلية الصواب عاطل اذ مقدماته الثلث كلها مدخولة ممنوعة فان حصول الغبن من كل من البايع والمبيع محتمل كيف وما مثل به الناصب من الزجاجة المستوية مما عمل فيها البايع ما يشتبه حالها على اكثر الحذاق المعروفين بمعرفة الجواهر كما راينا في الهند من اشتباه كثير من ذلك على الحذاق واهل الخبرة ويجلب في زماننا زجاجة خضراء من بعض بلاد ساحل البحر المالح لا يميز بينها وبين الجوهر المسمى بالزمرد الا الماهر في معرفة الجواهر والحاصل ان العقل والنقل يدلان على ثبوت الخيار في ذلك لقيام العلة الموجبة له الخسارة الحاصلة من الانخداع والغرور والفرق بين هذه الصورة وبين الغبن الحاصل في الشراء عند تلقي الركبان باشتمال الثاني على الغرور دون الاول غير متجه كما لا يخفى وقد يستدل على عدم ثبوت الخيار للمغبون بان النبي صلى الله عليه وآله لم يثبت لحبان بن منقذ الخيار بالغبن ولكن ارشده الى شرط الخيار ليتدارك عند الحاجة ولان نقص قيمة السلعة مع سلامتها لا يمنع لزوم العقد كالغبن اليسير كذا نقل المصنف في التذكرة ثم اجاب عنه بان ارشاده عليه السلم الى اشتراط الخيار لا ينافي ثبوت طريق آخر له لان اثبات الخيار انفع لان له الفسخ مع الغبن القليل والكثير

والمعيب

والمعيب وعدم مخالفة الغبن فلما كان اعم نفعا ارشده عليه السلم اليه والغبن اليسير لا يعده الناس عيبا فلا عبرة به انتهى قال المصنف رفع الله درجته التاسع ذهبت الامامية الى ان الاثمان تتعين فاذا باع بدراهم وشرط تعيينها تعينت وقال ابو حنيفة لا تتعين وله ان يدفع غيرها وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان البيع انما وقع على عين مخصوصة فالانتقال الى غيرها يكون تعديا ومبادلة بغير رضى المالك فانه عين الغصب والعدوان ولا فرق بين الثمن وغيره ولو عاوضه على ثوب معين فدفع ساوية لم يكن له الالتزام بالقبول حائط يلزمه كون الثمن هو المثمن بعينه لانه اذا اشترى دراهم بدراهم كان للمشتري ان يدفع عين الدراهم التي دفعها البايع اليه ثمنا عنها وهو محال واما النقل فقوله تعالى فلا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم والتراضي انما وقع على هذه العين فهو يكون اكلا بالباطل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا قال بعتك بالف ولم يعين وفي البلد نقدان او اكثر ولا غلبة لبعضها بالتقابل بطل ولو كان في البلد نقد واحد او نقود وغلب واحد انصرف العقد اليه او الى معين نقد بعين واستبدال الربا بالنقد الآخر لا يجوز الا بالتراضي ومذهب ابي حنيفة انه من اطلق الثمن في البيع كان على غالب نقد البلد لانه المتعارف وفيه التحري للجواز فيصرف اليه فان كانت النقود مختلفة فالبيع فاسد الا ان يبين احدها وهذا اذا كانت الكل في الرواج سواء لان الجهالة مفضية الى المنازعة الا ان ترتفع الجهالة بالبيان او يكون احدها اغلب واروج فيصرف اليه تحريا للجواز وهذا اذا كانت مختلفة في المالية فان كانت سواء كالثنائي والثلاثي جاز البيع اذا اطلق اسم الدرهم وينصرف الى ما قدر به من اي نوع كان لانه لا منازعة ولا اختلاف في المالية والذي ذكره من مذهب ابي حنيفة محمول على ما اذا لم يختلف بالمالية فلا الانتقال من المعين الى غيره لعدم الاختلاف والمنازعة وليس في التعيين غرض فلا يكون التجارة في مثل هذا البيع اكلا بالباطل انتهى واقول العرف والعادة قاضيان بان اشتراط تعيين الاثمان انما يكون عند اختلاف الاثمان ورجحان بعضها على بعض بحسب الغلبة والرواج او كمال العيار والمالية ونحوها فحمل قول ابي حنيفة اذا شرط دراهم معينة لا تتعين وله ان يدفع غيرها على ما اذا لم يكن فيها اختلاف هرب يوجب الخروج عن فرض المسئلة بل يصير لغوا من الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام قال المصنف رفع الله درجته العاشر ذهبت الامامية الى انه يجوز بيع الحنطة في سنبلها وقال الشافعي لا يجوز وكذا الجوز واللوز والباقلاء في قشره الاخضر وقد خالف في ذلك عموم قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو انه نهى عن بيع العنب حتى يسود وعن بيع الحب حتى يشتد وعن بيع السنبل حتى يبيض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي اشتراط كون المبيع مرئيا ولو رأى بعض المبيع كفى مما يستدل به على الباقي كظاهر الصبرة من الحنطة كفى وان كان مما لا يستدل به على الباقي فان كان المرئي صوانا له خلقة كقشر الرمان والبيض والجوز واللوز في القشرة السفلى كفى وان لم يكن صوانا له بالخلقة كالتبن في السنبلة بالقشرة الحنطة فلا يكفي فلا يصح بيعه لوقوع الغرر وامكان الاختلاف والمنازعة وهذا من شرائط صحة البيع فليس هو مما احل الله تعالى من البيع فلا يدخل في عموم الآية والحديث لم يثبت صحته انتهى واقول لا يخفى ان اللوز والبلوط والفستق ونحوها مما يحتاج الى صيانة القشر اياها في الاكثر ولا ضرر على الفقهاء والشافعي لا يقول بان التهامع ما فيه ايضا من الغرر لا ضرر على الثمر من الآفة فان مع الاتفاق على جواز بيعه بلا ازالة ونواه وقد استدل المصنف على ما ذهب اليه في التذكرة

بان تلك القشر حايل من اصل الخلقة فلا يمنع من جواز البيع كقشر الرمان والبيض ثم قال واحتج الشافعي بان المقصود
مستور فيما لا يدخر عليه وفيما لا مصلحة له فيه فلم يجز بيعه كالمعادن والحيوان قبل سلخه واجاب عنه بالمنع من
اللازم فان عندنا يجوز بيع المعادن بشرط المشاهدة وبيع الحيوان قبل سلخه ولم يشترط فيه الوزن انتهى والحق
كما ذكره ابن حزم انه يجوز بيع الحنطة في سنبلها وبجميع ما اشكلها الى فيها لعدم الا ان كلا منها جسم واحد خلقه الله عز وجل
كما هو وكل ما في داخله بعض جملته انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته الحادي عشر ذهبت الامامية الى ان التصرية تدليس
يثبت له الخيار بين الرد والامساك وقال ابو حنيفة لا خيار له وهو مخالف لقوله عليه السلم من اشترى شاة مصراة فهو
بالخيار ثلثة ايام ان شاء امسكها وان شاء ردها وصاعا من تمر وقوله عليه السلم من ابتاع محفلة فهو بالخيار ثلثة ايام
فان ردها رد معها مثلها او مثل لبنها قمحا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التصرية حرام
يثبت بها الخيار ان جهل واذا علم قبل الحلب باقرار البايع او باخبار عدل ردها فلا شئ عليه وبعده وقد تلف اللبن او
لم يقبل البايع ردها رد صاعا من تمر قل اللبن او كثر للحديث الوارد في التصرية وان منعه ابو حنيفة فلعله لعدم صحة
الحديث عنده انتهى **واقول** نعم لم يثبت الحديث عنده لكن لقصوره في البحث والاجتهاد وقصور فطرته عن استنباط
الاحكام من الكتاب والسنة واقتصاره على ما اصله له اوليه من مقاييس الاستحسان والقياس والا فالحديث في
جميع المراتب كالشمس من ان يخفى قال ابن حزم روى خبر المصراة جماعة من اسلاف الائمة الاثبات الثقات ورضي
عن جملة من لا يحصيهم الا الله عز وجل فصار نقل كافة وتواتر ولا يرده الا محروم غير موفق وبهذا يا اخذ السلف قديما
وحديثا انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته الثاني عشر ذهبت الامامية الى انه اذا عاب المبيع بعد القبض ثم ظهر عيب سابق
كان للمشتري رد الاصل دون النماء وقال مالك يرد الولد مع الام ولا يرد الثمرة وقال ابو حنيفة يسقط رد الاصل
بالعيب وقد خالفوا في ذلك قوله عليه السلم الخراج بالضمان ولم يفرق بين الكسب والولد والثمرة انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول اما مذهب مالك فلعله وجد الخبر في النهي عن التفريق بين الولد والام واما مذهب ابي حنيفة لحصول المانع من الرد
وهو حصول النماء في ملك المشتري والنماء للمشتري فليس له الرد بعد ذلك والحديث لا يدل على جواز الرد كما لا يخفى **واقول**
قد استدل صاحب الينابيع وغيره من الشافعية على عموم الرد بهذا الحديث وروى شارحه ان مخلد بن خفاف اشترى
غلاما فاستعمله زمانا فاصاب عيبا فقضى له عمر بن عبد العزيز برده وغلته فاخبره عروة عن عائشة ان رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم قال الخراج بالضمان فنقض قضاءه فقال البايع قد قضيت قضاء بالامس فلا تنقضه فغضب
عمر وقال امرني ان ارد قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانفذ قضاء ابن ام عمر لا بل انفذ قضاء رسول الله صلعم
وارد قضاء ابن ام عمر صاغرا صدقا انتهى ويتضح بما ذكرنا دلالته على الرد فيكون انكار الناصب مردودا ويزيد ذلك وضوحا
ما ذكره المصنف رفع الله درجته في كتاب التذكرة حيث قال لو باع شيئا ثم ظهر المشتري على عيب ولم يتصرف كان له
الرد او الارش فان اختار الرد فلا يخلو اما ان يكون هذه الزيادة متصلة كسمن الجارية وتعلم العبد الصنعة او القرآن
وكبر الشجرة فهذه الزيادة تابعة لرد الاصل ولا شئ على البايع بسببها او يكون منفصلة كالولد والثمرة وكسب العبد ومهر
الجارية الموطوءة بالشبهة او بالزنا ان اثبتنا فيه مهر الامة واجرة الدابة اذا ركبت من غير اذن المشتري عندنا او باذنه عند



الشافعي فهذه الزيادة لا تمنع الرد بالعيب بل يسلم للمشتري ويرد الاصل دون هذه الزيادة وبه قال الشافعي
واحمد لان هذه حصلت في ملك المشتري ولان مخلد بن خفاف ابتاع غلاما فاستعمله ثم اصاب به عيبا فقضى له عمر بن
عبد العزيز برده وغلته فاخبره عروة عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وآله قضى في مثل هذا ان الخراج بالضمان فرد
عمر قضاءه وقضى لمخلد بالخراج ومعنى الحديث ان ما يخرج من المبيع من فائدة وغلة فهو للمشتري في مقابلة انه لو تلف كان من
ضمانه بخلاف الغاصب لان المشتري مالك للعين والغاصب غير مالك وقال مالك ان كان النماء ولدا رده معها وان
كان ثمرة رد الاصل دونها لان حكم تعلق برقبة الام فوجب ان يسري الى الولد كالكتابة وهو خطأ لان الرد ليس بمستقر بل
حدث عيب عند المشتري منع الرد ولان الولد ليس بمبيع فلا يمكن رده بحكم رد الام وقال ابو حنيفة النماء يمنع من الرد لانه
لان الرد في الاصل تعذر لانه لا يمكن رده منفردا عن نمائه لان النماء موجبه فلا يرفع العقد مع بقاء موجبه ولا
يمكن رده معه لانه لم يتناوله العقد واذا تعذر الرجوع فالارش وليس بصحيح لان هذا نما حدث في ملك المشتري فلم
يمنع الرد كما لو حدث في يد البايع وكما لو كان كسبا والنماء ليس موجبا بالعقد بل موجبه الملك كالكسب ولو اوجبه العقد
لوجب ان يعود الى البايع بفسخه وكذا يلحق بالنماء المتصل ما يكسبه العبد بعمله او يوهب له او يوصى له فان هذا يكون للمشتري
انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته الثالث عشر ذهبت الامامية الى ان المشتري للحيوان الحامل اذا وجد عيبا بعد الوضع سابقا
على العقد كان له الرد ويرد الولد وقال الشافعي لا يرده وهو مناف للشرع لان الرد انما هو للمبيع كله والحمل من جملته فيجب
رده بجزء المبيع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان الزوايد المنفصلة اذا حصلت في ملك المشتري
فهي ملكه والزوايد المتصلة يرجع الى البايع بعد الرد بالعيب القديم السابق على العقد واي منافاة له للشرع وهذا
الزوايد المنفصلة حال الرد وان كان من الزوايد المتصلة وقت العقد فلا منافاة للشرع انتهى **واقول** ما ذهب اليه الشافعي
الفرق في ذلك بين الزوايد المتصلة والمنفصلة لا بد له من دليل مفصل ينفصل به عن اعتراض المصنف والا لكان
من قبيل اصلاح فاسد بفاسد كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته الرابع عشر ذهبت الامامية الى انه اذا وطئ المشتري الجارية
ثم وجد بها عيبا لم يملك ردها بل له الارش وقال الشافعي يردها ولا شئ عليه ان كانت ثيبا وقد خالف في ذلك
اجماع الصحابة لانهم افترقوا قسمين قال بعضهم ليس له الرد وقال الباقون له الرد مع دفع مهر نسائها فالرد مجانا قول
ثالث خارق للاجماع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل شئ يثبت الرد على البايع اذا حدث عند المشتري
يمنع الرد قهرا وما لا يثبت لا يمنع الرد فالجارية اذا كانت بكرا فازال المشتري بكارتها فليس له الرد الا بالارش واذا
كانت ثيبا فمجرد الوطي لا يثبت عليه الرد لانه ليس بعيب حادث فهو كالاستخدام واما اجماع الصحابة فباطل بقوله
~~لان الاختلاف يمنع الرد فالجارية اذا كانت بكرا فازال المشتري بكارتها فليس له الرد الا بالارش واذا كانت ثيبا~~
~~فمجرد الوطي لا يثبت عليه الرد لانه ليس بعيب حادث فهو كالاستخدام واما اجماع الصحابة فباطل بقوله لان الاختلاف~~
يمنع وجود الاجماع والقسم الثالث من الاختلاف ولم يثبت اجماعهم على الحصر في القولين حتى يكون احداث قول ثالث خرقا
للاجماع انتهى **واقول** قد اشار المصنف الى الدليل الذي ذكره الناصب للشافعي في حكمه بالرد من غير ان يرد معها شيئا
بقوله لان معنى لا ينقص من عينها ولا من قيمتها ولا تتضمن الرضى بالعيب فلا يمنع الرد كوطي الزوج والخدمة واجاب عنه

بالمنع من ثبوت الحكم في الاصل ومن عدم النقص في القيمة انتهى والحاصل انه لو لم يكن وطي الثيب عيبا لما حدث
فيها لما وجب عند الخصم مع نكاح الثيب فظهور العيب بعد الوطي شيء من لهم مع الاتفاق على وجوبه في الحديث
الوطي كالاستخدام لما تحقق الزنا في العالم واما قوله ان اجماع الصحابة باطل بقوله اي بقول الشافعي فتناقض لما سبقه
في مسائل الاصول من حجية اجماع الصحابة ومع هذا نحن في دعوى الاجماع على امامة ابي بكر اذ للشيعة حينئذ ان يقولوا ان
قولنا بعدم صحة امامته يبطل دعوى الاجماع فيها على تقدير ثبوته ومن العجب اضطراب الناصب حيث ابطل الاجماع المذكور
اولا بوجود الخلاف فيه من الشافعي ثم ابطله ثانيا بعدم الحصر في القولين مع ان مالهما واحد كما لا يخفى قال المصنف رفع
درجته الخامس عشر ذهبت الامامية الى انه اذا حدث عيب في يد البايع كان للمشتري الرد والامساك فان تصالحا على
دفع الارش جاز فقال الشافعي لا يجوز وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم الصلح جائز بين المسلمين
الا ما حرم حلالا او حلل حراما انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي رحمه الله اذا هلك المبيع في يد المشتري بان
مات او قتل ثم علم بعيبه تعذر الرد ويرجع على البايع بالارش واذا لم يتعذر الرد فليس للمشتري الرجوع بالارش
فان دفع الارش لم يلزمه القبول وله الرد فالارش لا يكون الا عند تعذر الرد والتصالح الذي ذكره انما يتصور
بعد التشاجر ولا تشاجر ههنا فلا تصالح انتهى واقول من البين ان ظهور العيب المستلزم بجواز الرد كما اتفق
عليه الشافعي مستلزم التشاجر من الطرفين فيصح التصالح ولعل الناصب اراد من التشاجر التضارب والتقاتل قاتله الله
تعالى قال المصنف رفع الله درجته السادس عشر ذهبت الامامية الى ان العبد لا يملك شيئا وان ملكه مولاه وقال
الشافعي يملك ما ملكه مولاه وقال مالك يملك وان لم يملكه مولاه وقد خالفا في ذلك قول الله تعالى ضرب الله مثلا عبدا
مملوكا لا يقدر على شيء وقال الله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم
فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من الآيات لا يدل على مطلوبه فان المطلوب سلب
الملكية عن العبد وعدم القدرة على الشيء لا يفيد انه اذا قدر لم يملك والآية الثانية تدل على عدم الاستواء بين المالك
والمملوك ثم ان الآيات وردت على طريق ضرب الامثال لا لاثبات الاحكام الشرعية حتى يستدل بها على اثباتها
مع انه لا يدل على المطلوب بوجه انتهى واقول ما ذكره الناصب ههنا بعض ما تفوه به اصحابه في هذا المقام وقد فصل ابن
حزم الاندلسي الكلام في ذلك موافقا للشافعي ومالك فلننقل كلامه اولا ثم نتوجه لدفعه ودفع ما ذكره الناصب
تحقيقا للمرام وحسما لمواد الشبه والاوهام فنقول قال ابن حزم احتج المانعون من ملك العبد بان ذكروا قول الله عز
وجل ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه وقالوا العبد لا يرث ولا
يورث فصح انه لا يملك وقالوا العبد سلعة من السلع ما نعلم لهم شيئا غير هذا وكل لا حجة لهم فيه لوجوه اولها ان الله
لم يقل ان هذه صفة كل عبد مملوك ونحن نجد من المماليك من هذه صفته وقد قال الله تعالى وضرب الله
مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يات بخير فهل يجب من هذا ان يكون هذه صفة
كل ابكم وان يكون الابكم لا يملك شيئا هذا ما لا يقولونه ولا فرق بين ورود الآيتين ونحن لا ننكر ان يكون في الاحرار
والعبيد من لا يملك شيئا لفقره ولا يقدر على شيء ولكن ليس كلهم كذلك والثاني ان هذه الآية ليس فيها نص ولا دليل



ولا اشارة على ان كل مملوك لا مال له وانما فيها انه لا يقدر على شيء وانما فيها نفي القدرة والقوة فقط اما بضعف
اما بمرض او نحو ذلك والثالث انهم اذا اسقطوا ملكه بهذه الآية فاحرى ان يسقطوا عنه بها الصلوة والصوم لانهما
شيئان وفيها انه لا يقدر على شيء فوضح فساد تعلقهم بها جملة واما قولهم ان العبد لا يرث ولا يورث فنعم لان
السنة وردت بذلك وليس في هذا دليل على انه لا يملك والعمة لا ترث وليس ذلك دليلا على انها لا تملك ويخص الله
بالميراث من شاء كما قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وقال تعالى وحلائل ابنائكم الذين من
اصلابكم فدخل في هذه بنو البنات وخرجوا من الاولى فلم يكن في ذلك دليل على انهم ليسوا اولادا واما قولهم
ان العبد سلعة فنعم وكان ماذا ان كانوا من اجل انه سلعة جعلوه لا يملك فليسقطوا عنه الصلوة والطهارة
والصوم والحدود لان السلع لا يلزمها شيء من ذلك ويكفي من هذا قول الله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين
من عبادكم وامائكم ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله فقد وعدهم الله تعالى بالغناء واخبر ان الفقر والغناء جائزان
على العبيد والاماء ولا يجوز ان يوصف بالفقر الا من يملك فيعدم مرة ويستغني اخرى واما من لا يملك اصلا فلا
يجوز ان يوصف بفقر ولا بغناء كالابل والبقر والسباع والجمادات وهذا واضح والقرآن والسنن شاهدة بصحة قولنا
اذ لم يات فرق في شيء من الاخبار بالتقريب في الاموال بين حر وعبد وقد صح ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يجيب
دعوة المملوك فلو لم يكن مالكا لما ان يجيب عليه السلم دعوته وقد قبل هدية سلمان وهو مملوك واكل عليه السلم كما انبانا احمد بن محمد
الخ واحتج بعضهم بقول الله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء
ولا حجة لهم فيها لانه انما تعالى انهم في ان عبيدنا لا يملكون اموالنا ولا هم شركاء لنا فيها ولنا خالف انهم يملكون اموالهم وكسبهم
لا واما انتزاع السيد مال العبد فمباح وقد جاءت السنة بذلك في الغلام الذي حجم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسال
عن خراجه فاخبره فامر عليه السلم بان يخفف عنه فصح ان السيد اخذ كسب عبده فاذا قال السيد قد انتزعت كسبك فقد سقط
ملك العبد عنه وصار للسيد وبالله التوفيق انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكروا اولا في دفع احتجاج المصنف بالآية
الكريمة مردود بما تقرر من ان تعليق الحكم على المشتق يدل على كون المشتق منه علة الحكم كقولك اكرم العلماء يدل على ان علة
اكرامهم علمهم فيعمهم اينما وجد المشتق وصورة النزاع كذلك فيعم اينما وجد الملك ولا يقدح في ذلك كون عدم القدرة
المذكور في الآية صفة للعبد المطلوح والمعين والمنكر وبهذا يندفع ايضا ما ذكره الناصب من ان عدم القدرة على الشيء لا يفيد
انه اذا قدر لم يملك ضعف الدفع ظاهر جدا واما ثانيا فلان الآية التي ذكرها زاعما عدم الفرق بينها وبين ما نحن فيه
من الآية في عدم ارادة نفي القدرة عن صاحبه كلية مدخول بان ذكر صفة البكم في الآية التي ذكرها قرينة على
ان المراد بنفي القدرة عدم قدرته على التفهم والافهام لغيره وما يلزمهما فان الابكم هو الذي ولد اخرس وهو لا يفهم ولا يفهم
فلا يلزم منه ان لا يكون مالكا لشيء ولو بالارث والهبة ونحوهما واما ثالثا فلان قوله الثاني ان هذه الآية ليس فيها
نص ولا دليل ولا اشارة على ان كل مملوك لا مال له الخ مدفوع بان الدليل هو ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم فخرج عنه ما خرج
الدليل من نفي الفعل المعلوم بطلانه ضرورة فيبقى الباقي على النفي وبهذا يندفع ما ذكره ثالثا ايضا كما لا يخفى واما رابعا
فلان ما استدل به من قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم الآية لا يقتضي حصول الغناء للعبيد والاماء حال العبودية لجواز ان

يكون مراد الله تعالى ان يغنيهم بالعتق واما خامسا فلان ما ذكر من قبول النبي صلى الله عليه وآله وسلم هدية سلمان
رض وهو مملوك مدفوع بمنع كون سلمان عبدا بل كان محكوما عليه من غير التملك الشرعي كما ذكر في اجناده ولو سلم فمن
الجايز ان يكون الهدية باذن سيده وعلم النبي صلى الله عليه وآله بذلك فقبلها تامل هذا واما سادسا فلان ما ذكره الناصب من ان الآيات
وردت على طريق ضرب الامثال لا لاثبات الحكم الشرعي مدخول بان ضرب الله تعالى للامثال لا يقتضي ان يكون وصفه
تعالى المملوك فيها بعدم القدرة على شيء كذبا باطلا تعالى عنه علوا كبيرا بل كل مؤمن يقطع بان امثاله تعالى ايضا
صدق وصواب كذلك ضرب الله الامثال للناس لا يقال لو لم يملك العبد شيئا لم يصح الاضافة اليه ولا نسلم لانا نقول
لا نسلم لا نقول الاضافة الى الشيء قد يصح بادنى ملابسة كقولك لاحد حاملي الخشبة خذ طرفك وقال الشاعر اذا كوكب الخرقاء
اضاف الكوكب اليها لشدة سيرها فيه ومثل ذلك الكلام للحاجة اليه والضرورة لانه لا يستلزم ثبوت غير ملك ولانه لما
ملكه لم يملك السيد ازالته عنه بخلاف المال فافترقا كذا في التذكرة قال المص رفع الله درجته السابع عشر ذهبت
الامامية الى ان الاثنين اذا اشتريا عبدا صفقة ثم غاب احدهما قبل القبض وقبل دفع الثمن كان للحاضر قبض نصيبه
خاصة ويعطي ما يخصه من الثمن وله ان يعطي كل الثمن نصفه عنه ونصفه عن شريكه فاذا فعل فليس له قبض نصيب
شريكه وليس له الرجوع على شريكه بما اداه عنه من الثمن وخالف ابو حنيفة في المسايل الثلث فقال ليس للحاضر ان ينفرد
بقبض نصيبه من المبيع واذا دفع جميع الثمن كان له قبض جميع العبد واذا حضر الغايب كان للحاضر ان يرجع عليه بما قضى
عنه من الثمن وقد خالف في المسايل القواعد الفقهية المشهورة بين الائمة فان المالك له ان يتصرف في حقه كيف شاء
وقبضه من يد غيره واذا تبرع انسان بدفع نصيب الغايب لم يكن له قبض حق الغايب لان التسلط على مال الغير بغير اذنه
ممنوع منه عقلا واذا ادى عنه دينه بغير اذنه فقد تبرع بالاداء عنه فكيف يرجع عليه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
قبض المشاع عند ابي حنيفة لا يحصل الا بقبض الكل فالشريك لا يمكن من قبض نصيبه الا بقبض الكل واذا اعطى جميع الثمن فله
حق قبض الكل وهذا ظاهر لان التسلط حاصل بحق القبض وهو تسلط بحق واما الرجوع فلان الاداء ليس متمحضا في التبرع
بل لتوقف القبض عليه فله الرجوع ولا مخالفة في الثلثة لقواعد الشرع انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان
قبض نصيب كل من الشريكين في المشاع يكون عند الكل بتخلية كل اليهما فيخدمه واحد يوما والآخر يوما آخر فلا
وجه لتخصيص ذلك بما عند ابي حنيفة واما ثانيا فلان قوله اذا اعطى جميع الثمن فله قبض الكل ان اراد به حقيقة القبض فقد
مر ان له قبض الكل في حصته بطريق المهاياة والتناوب مع البايع وان اراد بقبض الكل التصرف في الكل بمعنى ان له
التصرف في حصة شريكه ايضا فهو ممنوع لانه تصرف بغير اذن صاحبه كما ذكره المصنف واما ثالثا فلان ما ذكره
من ان التسلط ثابت بحق القبض ان اراد به التسلط على حصته بحق القبض عن حصته فهو مسلم ولا يجديه نفعا
وان اراد به التسلط على حصة الشريك بحق القبض عن حصته فهو ممنوع غير مؤيد بعقل ولا نقل وقوله فله التصرف في الكل
ان اراد به التصرف في الكل بقدر حصته بان يستخدم العبد مثلا يوما ويتركه يوما الى البايع فهو مسلم ولا يجديه نفعا
وان اراد به التصرف في الكل الكل فهو ممنوع غير متفرع على ما قبله وقد علم بهذا بطلان قوله وليس هذا من باب التسلط
على مال الغير الخ قوله لتعلق قبض المبيع بالشريك قلنا هذا لا يوجب التسلط والتصرف لان قبض المبيع عن الشريك قد لا

تبرعا



تبرعا من غير اذن الشريك فلا يكون التسلط والتصرف بحق هذا الحق حقا واما رابعا فلان قوله الاداء ليس متمحضا
في التبرع بل لتوقف القبض عليه فهو ماخوذ من كتاب الهداية حيث قال لان احد الشريكين مضطر في الاداء لانه لا يمكنه الانتفاع
بنفسه الا باداء جميع الثمن لان البيع صفقة واحدة وللبايع حق الحبس ما بقي شيء منه والمضطر يرجع كمعير الرهن واذا
كان له ان يرجع عليه كان له الحبس عنه الى ان يستوفي حقه كالوكيل بالشراء اذا قضى الثمن من مال نفسه انتهى وفيه انه ان
اراد بتوقف القبض عليه او كونه مضطرا اليه توقف قبض حصة الشريك الغايب عليه واضطراره لذلك الى اداء تمام الثمن
فالتوقف والاضطرار ممنوع لان قبض حصة الغايب لم يكن امرا واجبا لازما عليه حتى يوجب اداء الثمن لاجله جواز الرجوع
عليه وان اراد به توقف قبض حصة نفسه على اداء ذلك واضطراره لاجله اليه فهذا ايضا ممنوع اذ يمكن تحقق قبض حصة
نفسه بالمهاياة بان يستخدم العبد يوما ويتركه يوما آخر عند البايع كما كان له ذلك مع شريكه على تقدير حضوره ثم لا
يخفى ما في كلام الهداية من القياسات الباطلة فلا يتم الدليل ويلزم مخالفة قواعد الشرع المصنف قدس سره قال المصنف

كما ذكره ه

رفع الله درجته الثامن عشر ذهبت الامامية الى ان الشراء الفاسد لا يملك بالقبض ولا ينفذ عتقه لو كان عبدا او امة
ولا يصح شيء من تصرفه من بيع او هبة او غيرهما وقال ابو حنيفة يملك بالقبض ويصح تصرفه فيها وهو خلاف قوله تعالى لا
تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فنهى عن الاكل بالباطل والفاسد باطل فكيف يملك به انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المقبوض بالبيع الفاسد في حكم المغصوب ويد المشتري عليه يد ضمان
كالمغصوب ومذهب ابي حنيفة ان البيع الفاسد يفيد الملك اذا اتصل به القبض ويكون المبيع مضمونا في يد المشتري
فيه واذا قبض المشتري المبيع في البيع الفاسد بامر البايع وفي العقد عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع ولزمه قيمته
ودليله ان ركن البيع صدر من اهله مضافا الى محله فوجب القول بانعقاده ولا خفاء في الاهلية والمحلية وركنه مبادلة
المال بالمال وفيه الكلام والنهي تقرير المشروعية عند ابي حنيفة لاقتضائه التصور فنفس البيع مشروع وبه ينال نعمة الملك وانما
المحظور ما يجاوره كما في البيع وقت النداء وانما لا يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي الى تقرير الفساد المجاور اذ هو واجب
الرفع بالاسترداد فبالامتناع عن المطالبة اولى وهذا دليل ابي حنيفة فظهر انه حكم بالملكية لوجود اصل البيع والفساد في حكم
المقارن فلا يكون من باب اكل اموال الناس بالباطل انتهى واقول ما ذكره الناصب دليلا لابي حنيفة مذكور في الهداية وحاصله
ان ركن البيع وهو الايجاب والقبول صدر عن اهله وهو المسلم العاقل البالغ مضافا الى محله وهو المبيع فوجب القول بانعقاده
وصحته وجوازه ونحو مشروعيته صونا لكلام المسلم العاقل وهو ما اتى به من الايجاب والقبول عن اللغو فيترتب عليه الملكية و
لزوم القيمة والنهي تقرير لتلك المشروعية اللازمة لصدور الايجاب والقبول من العاقل كما مر لانه ناسخ له ويتوجه عليه
اولا انه على تقدير تسليم انحصار ركن البيع في الايجاب والقبول لا نسلم وجوب القول بانعقاده وانما يكون كذلك لو لم يقع
على شرط شرعي كعدم جهالة الثمن او عدم اشتراطه بفاسد ونحوها وهو ممنوع واما وجوب صيانة كلام المسلم العاقل عن اللغو
فانما يسلم لو امكنت الصيانة بان لم يظهر منه الاخلال بالشرط الشرعي واما مع الاخلال به بذلك واهماله فقوله وبوله سواء وهل هذا
الا مثل ان يقال انه اذا وقع الايجاب والقبول بين رجل مسلم وامراة مسلمة ذات بعل عن صيانة كلامهما عن اللغو فيجب ان
يترتب على هذا الايجاب والقبول اثر كتمليك البضع ولزوم المهر مثلا والمحظور الفساد المجاور وهو الوطي دون عقد النكاح

وقد ظهر بهذا بطلان ما ذكره بقوله فنفس البيع مشروع الخ وبالجملة ان الشارع لما شرع البيع جمع له المراسم الشرعية والمعالم
الدينية والحدود والضوابط والروابط المرعية المخفية حكمتها على غيره حتى لا يؤدي الى خلط الامور والخبط والخروج عن الضبط
حسبما كان الناس عليه اعتادوه في الجاهلية الجهلاء قبل بعثة خاتم الانبياء عليه وعليهم السلام لانهم كانوا يلاحظون اصل التراضي
واصل التمليك وكانوا وراء ذلك شيئا آخر اصلا فان الله تعالى لو لم يعتبر هذه الشرائط والضوابط واكتفى بمجرد التراضي
لادى الى الخبط من حيث ان اذهان العباد وعقول اهل الاجتهاد غير مستاثرة في الوقوف على جنبات الامور ومخفيات الحقوق
وسائر المضار فهذا العبد ينظر الى الظاهر ويكتفي باقل الخاطر ويغير بحضرا الدين ولا ينظر الى ما يستحدث من الزمن
والشرع انما حجر على الصبيان والمجانين حتى لا يؤدي الى الخبط لنقصان في عقولهم ولا ريب ان عقول البالغين بالاضافة
الى علم الله تعالى ومعرفته دون علم هؤلاء الصبيان بالاضافة الى علم البالغين العقلاء المبصرين فقد انه لا بد من مراعاة
حقوق الله وحدوده وقال الله تعالى تلك حدود الله لا تعتدوها فكما ان الصحة بمجرد تحقق الاهلية والمحلية والركن الذي
هو الايجاب والقبول لا يفيد ذلك والله سبحانه هو المستاثر بخفيات الامور فلا بد من مراعاة الشروط المعتبرة حتى لا
يلزم الفساد وثانيا ان قوله والنهي يقرر المشروعية عندنا معقول بان المعدومات مما لا يجب بها عندنا قوله لاقتضاء النهي
قلنا تصور الشيء ولو بمعنى امكان وجوده وقابليته لتعلق الحكم الشرعي به كما تكلمنا في تفسيره لا يقتضي كونه مشروعا
او غيره وقد تكلف صاحب الكافي لاصلاح هذه المقدمة الفاسدة بان النهي الوارد في التصرفات الشرعية يقتضي تقرير
المشروعية لا نسخها لانه يقتضي تصور المنهي عنه اذ النهي عما لا يتصور لغو لانه يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العبد
يعتمد تصوره ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيعاقب عليه
تصور المشروع المشروعية فكان النهي لمعنى في غير المنهي عنه فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا انتهى
ومحصله مذكور في التوضيح واورد عليه الفاضل التفتازاني في التلويح بان حاصله الاستدلال على ان النهي في الافعال الشرعية
يقرر المشروعية من وجهين احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اي المعتبر في الشرع المعتبر هو الصحيح
باصله واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلاة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلاة
الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب
عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل هو ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة
صحت ام لا نقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة الحائض باطلة وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع
انما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان بغير هذا التحصيل انتهى فاحسن تاملوا الثالث فيما
ملحق فيه بالبيع وقت النداء قياس مع الفارق لان جهالة الثمن المقتضي لفساد البيع ليس مجاورا للبيع بل هو وصف فيه
لما دخل في مفهومه وهو ظاهر وتوجيه صاحب الكفاية هاهنا لا يرجع الى كفاية ورابعا ان قوله انما لا يثبت الملك قبل القبض
كيلا يؤدي الى تقرير الفساد المجاور الخ رد على الشافعي حيث قال ان كان نهي نسخ المشروعية للتضاد ولهذا لا يفيد قبل القبض
وصار كما اذا باع بالميتة او باع الخمر بالدراهم ونحن معاشر الامامية لم نحتج في ابطال قول ابي حنيفة الى هذه المقدمة التي
ذكرها الشافعي ودان بامامته ثم لا يخفى ان ابن حزم نسب مثل فتوى ابي حنيفة في ذلك الى مالك حيث قال قال ابو حنيفة

لا يراعون م

الملية

الشرع لا ان الشرعي



من باع بيعا فاسدا فقبضه المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا واجاز عتقه فيه وقال مالك ان من البيوع الفاسدة
بيوعا يفسخ الا ان يطول الامر او يتغير الاسواق فتصح حينئذ ثم قال وهذان قولان لا خفاء بفسادهما على من نصح
نفسه اما قول ابي حنيفة فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد وما علم احد قط في دين الله تعالى ملكا فاسدا
انما هو ملك فهو صحيح او لا ملك فليس صحيحا وما علم هذا فلا يعقل واذا اقروا ان الملك فاسد فقد قال الله
تعالى ان الله لا يحب عمل المفسدين فمن اجاز شيئا نص الله تعالى على انه لا يصلحه فقد عارض الله تعالى في حكمه وهذا
عظيم جدا واحتج بعضهم بان البايع سلطه عليه ويده باقية ليس لاحد ان يسلط غيره على شيء من ماله ما لم يأذن الله تعالى
فيه فيجيزه واعلى هذا ان سلطه على وطي ام ولده وامته وهذه ملاعب وضلال لا خفاء به واما قول مالك فاقوال ما بعلنا
لمن قبله حدوا ان المدة التي اذا مضت صح البيع الفاسد عندكم بمضيها ولا اقتدوا ضلالتهم واضلالهم وحدوا ان التغير في الاسواق
الذي يحتج به المحرمات فان زيادة نصف درهم وحبة ونقصان ذلك تغير اسواق بلا شك فان اجازوا صحة الفاسد
بهذا المقدار فقد صح كل بيع فاسد لانه لا بد من تقلب القيم بمثل هذا وشبهه في كل يوم ثم نسألهم الدليل على ما قالوه
من ذلك ولا سبيل اليه لا من قرآن ولا سنة ولا رواية صحيحة ولا قول احد يعرف قبله ولا قياس ولا رأي له وجه بل هو
اباحة اكل المال بالباطل فان قالوا احكنا بذلك حيث خفنا الرياء ولم نقطع بذلك قلنا قد حرم الله تعالى ورسوله
صلى الله عليه وآله وسلم هذا عليكم قال الله تعالى ان تتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وذم قوما حكموا بما
ظنوه ولم يستيقنوه وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اياكم والظن فان الظن اكذب الحديث والزموا على من
لم يستيقن ان يمسك فلا يحكم ولا يشرع فيما لا يقين عنده فيه وليقل كما قالت الملائكة لا علم لنا الا ما علمتنا
وما عدا هذا فضلال نعوذ بالله قال الله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال هذا ومن العجب ان الحنفية استدلوا على بطلان
الفاسد بالآية التي استدل بها المصنف على خلافه فقالوا ان الله تعالى اباح الاكل بعد التراضي وان هذا دليل على صحة الملك
بالعقد واجاب عنه ابن حزم بان الذي اتانا بهذه الآية هو الذي بين عندنا ما هي التجارة المباحة لنا وما هو
التراضي الناقل للملك ولولاه لم نعرف شيئا من ذلك وهو الذي اخبرنا ان العقد ليس بيعا ولا هو تجارة ولا هو تراضيا
ولا ينقل ملكا الا حتى يستضيف اليه التفرق عن موضعهما او التخيير فهذا هو البيع والتجارة والتراضي لا ما ظنه اهل الجهل
بآرائهم بالدعوى الفاسدة بلا برهان قال واحتجوا بقول الله تعالى اوفوا بالعقود قلنا هذا حجة لنا لان الذي امرنا بهذا
على لسان نبيه هو الذي جعل الامر لرسوله ان يخبرنا انه لا يصح هذا العقد ولا يتم ولا يكون عقدا الا بالتفرق عن موضعهما او
بان يخير احدهما الآخر بعد التعاقد والا فلا يلزم الوفاء بذلك العقد وهم مجمعون معنا على انه لا يلزم احدا الوفاء بكل عقد
بل اكثر العقود حرام الوفاء بها كمن عقد على نفسه ان يزني او يشرب الخمر نعم واكثر العقود لا يلزم الوفاء بها عندهم وعندنا
كمن عقد ان يشتري او ان يبيع او ان يمشي او ان يزني او ان ينشد شعرا فصح يقينا انه لا يلزم الوفاء بعقد اصلا الا
عقدا اتى النص بالوفاء به باسمه وعينه وهم يقولون بقول الحنفيين ان من باع شيئا آخر غائبا وتعاقدا اسقاط
خيار الرؤية انه عقد لا يلزم والمالكيون يقولون من ابتاع ثمرة واشترطان لا يقوم بجائحة وعقد ذلك على نفسه فانه
عقد لا يلزمه فاين احتجاجهم بقوله تعالى اوفوا بالعقود ولعمري ان الحياء قليل في وجه من احتج بهذه الآية ثم قال العقود

واما لا يجب الفساد ... لاحداث
يحكم بانعقاد ...

شطر آخر من شبهات الحنفية ولولا ان القوم مستكثرون من الباطل والشنيعة في الاسلام لما اعتنينا بهم لم يجب علينا
التطويل في ذلك بالطائل انتهى والسلام على من اتبع الهدى قال المصنف رفع الله درجته التاسع عشر ذهبت الامامية
الى جواز بيع دود القز والنحل المعلوم بالمشاهدة اذا حبس بحيث يمكن مشاهدته بحيث لا يمكنه الطيران وقال ابو حنيفة لا
يجوز بيعهما وقد خالف العقل والنقل اما العقل فلانهما مال ينتفع به معلوم مقدور على تسليمه فيصح العقد
عليه كغيره واما النقل فلقوله تعالى واحل الله البيع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز بيع النحل
وهو القز وفي باطنه الدود الحي او الميت ولا يجوز بيع بزر القز لانه نجس غير منتفع به ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز
بيع النحل وقال محمد يجوز اذا كانت محوزا وهو قول الشافعي لانه حيوان منتفع به حقيقة وشرعا فيجوز بيعه وان كان لا
يؤكل كالبغل والحمار ودليل ابي حنيفة انه من الهوام فلا يجوز بيعه كالزنابير والانتفاع بما يخرج منه لا بعينه فلا يكون منتفعا
به قبل الخروج حتى لو باع كوارة فيها عسل بما فيها من النحل يجوز تبعا له وعند ابي حنيفة انه لا يجوز بيع دود القز لانه من
الهوام وعند ابي يوسف يجوز اذا ظهر فيه القز تبعا له وعند محمد يجوز كيف ما كان لكونه منتفعا به فظهر ان ابا حنيفة
منع بيعه لكونه من الهوام فلا يدخل في البيع الحلال انتهى واقول الجواب المنع من عدم الانتفاع في كلا الامرين اما النحل فلانه
يخرج من بطونها شراب فيه منافع للناس فصارت كبهيمة الانعام واما دود القز فلان النفع بها ظاهر وهو ما يخرج
منها كالبهائم التي لا ينتفع بها الا بعد النتاج بخلاف الحشرات التي لا نفع فيها البتة فان هذه يخرج منها الحرير وهو افخر
الملابس وكذا الكلام في بزره وبالجملة لا دليل على منع بيع الهوام مطلقا وقياسه على الزنبور لو صح القياس قياس مع
الفارق اذ لا نفع في الزنبور ظاهرا ولنعم ما قال ابن حزم حيث قال لا نعلم لابي حنيفة في ذلك حجة اصلا ولا احدا
سبقه الى المنع من بيع النحل ودود القز انتهى قال المصنف رفع الله درجته العشرون ذهبت الامامية الى انه لا يجوز
للمسلم بيع الخمر ولا شراؤه مباشرة ولا توكيلا للذمي وقال ابو حنيفة يجوز ان يوكل ذميا في بيعها وشرائها وقد خالف
قول الله تعالى فاجتنبوه وما روي ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم حرم التجارة في الخمر وقال عليه وآله السلام ان الذي حرم
شربها حرم بيعها ونزل عليه جبرئيل عليه السلم فقال يا محمد ان الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة اليه و
شاربها وبائعها ومبتاعها وساقيها انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان بيع الخمر حرام والتجارة
بالخمر حرام باي وجه كان ومذهب ابي حنيفة انه اذا امر المسلم نصرانيا ببيع خمر او شرائها ففعل جاز وقال ابو يوسف ومحمد
لا يجوز على المسلم وعلى هذا الخلاف الخنزير ودليل ابي حنيفة ان العاقد هو الوكيل باهليته وولايته وانتقال الملك الى
الآمر حكمي فلا يمتنع بسبب الاسلام كما اذا ورثهما ثم اذا كان خمرا خللها وان كان خنزيرا سيبه فظهر ان ابا حنيفة لم
يجوز التجارة بالخمر لانه يقول بتخليل الخمر فلا مخالفة للنص انتهى واقول ما ذكره من دليل ابي حنيفة اشبه بكلام السكران فان
مجرد تجويزه لامر المسلم بشراء الخمر يكفي في التشنيع عقلا وشرعا وان سلمنا ان العاقد هو الوكيل وان انتقال الملك الى الآمر
حكمي واما ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يجوز تجارة الخمر لانه يقول بتخليل الخمر ففيه ان ابا حنيفة لم يقتصر على مجرد تجويز الشراء
للتخليل بل جوز شراء الخمر للتخليل بل حكم بجواز البيع والشراء مطلقا كما ذكره الخصم وصرح به صاحب الوقاية وهذا عين تجويز
التجارة كما لا يخفى فهل شراء حبة للمسلم الا محرم نفسه في معرض التهمة بتكلف شراء الخمر وانتظار صيرورته خلا مع كثرة الحمل



الحاضر في اسواق المسلمين دائما ولنعم ما قال ابن حزم اشارة الى حيلة ابي حنيفة في هذه المسئلة وهذه من شنعه
التي نعوذ بالله من مثلها قال المصنف رفع الله درجته الحادي والعشرون ذهبت الامامية الى ان الكافر لا يصح ان يشتري
مسلما ولا ينعقد البيع وقال ابو حنيفة ينعقد وقد خالف قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا انتهى وقال
الناصب خفضه الله مذهب الشافعي ان الكافر لا يصح ان يشتري المسلم اذا لم يعتق عليه بالعقد ولم يصح ابو حنيفة
البيع الفاسد لان الكافر غير مكلف بالفروع والكلام في النهي والاصحاب وينبغي ان يكون موافقا في النهي انتهى واقول
الكلام ههنا في صحة البيع شرعا وفي ان الكافر اذا اشترى عبدا مسلما لا ينعقد بيعه فللحاكم ان يحكم بعتق رقبته لا في انه
يجب على الكافر كفه عن تحمل هذا البيع حتى يستدل على نفي وجوب ذلك عنه بان الكافر غير مكلف بالفروع فلا يجب عليه
مع ما عرفت فيما سبق من وهن اصل هذا الحكم والحاصل ان كون الكافر غير مكلف بالفروع لا يستلزم عدم كون بيعه
المسلم فاسدا ولو صح ذلك لزم كون مناكحته المسلمة ايضا جائزا لاتحاد طريق المسئلتين وهو ظاهر البطلان هذا وتحقيق
الكلام في ذلك ان المحققين ذهبوا الى ان المراد بالسبيل ههنا هو الاستيلاء في الدنيا وبالجعل الحكم الشرعي وسبيلا
نكرة وقعت في سياق النفي فتفيد العموم اي لن يجعل الله سبحانه في حكمه المنزل على نبيه صلى الله عليه وآله وسلم للكافرين من
الكفار على مسلم من المسلمين سبيل استيلاء اصلا وقيل المراد به نفي الحجة في الآخرة لاتصاله بما قبله اعني قوله تعالى فالله يحكم
بينكم يوم القيمة فالاولى ان يحمل قوله ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على بيان الحكم بينهم في الدنيا فان التاسيس
خير من التاكيد فتامل هذا وما يترتب على هذه المسئلة في اصل العتق ونادى عليها في الشناعة ما ذكره ابن حزم من الحنفيين
يقولون ان امرأة من ولد الحسن او الحسين او العباس او العثماني او القرشي فلحق بارض الحرب فان ولده يسترقون فان اسلموا كانوا
عبيدا وان القرشية ان ارتدت ولحقت بدار الحرب سبيت او ارقت فان اسلمت كانت مملوكة تباع ويستحل
فرجها بملك اليمين وان لم تسلم تركت على كفرها وجاز ان يشتريها اليهودي والنصراني وقال ابو القاسم صاحب مالك
ان تقدم اهل الحرب وفي ايديهم اسارى مسلمون ومسلمات فانهم يقرون عبيدا لهم وانا يملكونهم ويبيعونهم
ثم قال ان هذين القولين [illegible] ثم نقل في هذا المقام عن زرارة بن ابي اوفى قاضي البصرة من التابعين انه [illegible]
في الدين ثم قال وقد روينا هذا القول عن الشافعي وهو قول غريب لا يعرفه من اصحابه الا من تبحر في الحديث والآثار
قال المصنف رفع الله درجته الثاني والعشرون ذهبت الامامية الى جواز السلف في المعدوم اذا كان عام الوجود وقت الحلول
وقال ابو حنيفة لا يجوز الا ان يكون جنسه موجودا في حال العقد والحلول وما بينهما وقد خالف عموم قوله تعالى واحل
البيع وقوله من سلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم واجل معلوم ولاقرهم على ما كانوا عليه من السلف في الثمر
سنين ومعلوم انقطاعه في خلال هذه المدة ولان الحق لا يتعين في الموجود بل في الذمة قبل المدة فلا معنى لاشتراط
وجوده انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان السلم الثانية شرطه ان يكون مقدور التسليم عند المحل
ولا يشترط وجوده من وقت العقد الى المحل لان القدرة على التسليم انما يحتاج اليه لوجوبه واذا كان موجودا عند المحل حصل
القدرة على التسليم فاندفع الحرج بترك الواجب ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز السلم حتى يكون المسلم فيه موجودا من حين العقد الى
حين المحل حتى لو كان منقطعا عند العقد موجودا عند المحل او على العكس او منقطعا فيما بين ذلك لا يجوز ودليله قوله عليه السلام

لا تسلفوا في الثمار حتى يبدو صلاحها ولان القدرة على التسليم بالتحصيل فلا بد من استمرار الوجود في مدة
الاجل ليتمكن من التحصيل فلا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى واقول ان الحديث الذي استدل به ابو حنيفة
قد ذكر في الينابيع ان راويه مجهول لا يعرف عدالته وان سلم فمحمول على البيع لانه عليه السلام اجاز سنتين وثلثا في الثمر و
معلوم ان الثمر لا يبقى طول السنة انتهى واما ما ذكره بقوله ولان القدرة على التسليم بالتحصيل الخ فهو ممنوع بقول الناصب
ولان الحق الخ ويقول الشافعي لان القدرة على التسليم انما يحتاج اليه لوجوبه الخ فافهم قال المصنف رفع الله درجته الثالث
والعشرون ذهبت الامامية الى انه اذا شرط اجلا وجب ان يكون معلوما فلا يجوز الى الحصاد والدياس والجذاذ وقال
مالك يجوز وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم واجل معلوم وقال ابن عباس قال رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم لا تبايعوا الى الحصاد والدياس ولكن الى شهر معلوم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز
التاقيت بما يختلف كالحصاد والدياس لقوله صلى الله عليه وآله وسلم الى اجل معلوم وان صح ما روى عن مالك فلانه جعل
التاجيل الى الحصاد والدياس من جملة الآجال المعلومة ولعدم ثبوت الحديث الثاني عنده انتهى واقول قد صح ما رواه
المصنف عن مالك نقلة روايه ابن حزم عنه حيث قال واباح مالك البيع الى العطاء فيما خلا واما اليوم فلا لانه ليس الآن معروفا
قيل واجاز البيع الى الحصاد والجذاذ والعصر قال وينظر الى معظم ذلك وكثرته لا الى اوله ولا الى آخره ولا نعلم في الجهالة
اكثر من هذا التحديد ولا غرر اعظم منه انتهى ثم ما زعمه الناصب اصلاحا لفتوى مالك بانه جعل الحصاد والدياس من الآجال
المعلومة مما يزيده فسادا فان كل عاقل يعلم ان الحصاد والدياس ونحوهما مما يتاخر ايامهما ويتقدم فان الحصاد يتاخر
ايام ان كان المطر متواترا ويتقدم ان حل بجر الهواء وعدم المطر وعلى هذا القياس واما قوله لعدم ثبوت الحديث
عنده فمدفوع بانه لو تم لجرى بمثل هذا الاشكال عليهم باب الاحتجاج فيما بينهم بما في الصحيح البخاري ومسلم ونحوهما
كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الرابع والعشرون ذهبت الامامية الى ان الاقالة فسخ ليست بيعا وقال مالك هي بيع مطلقا
وقال ابو حنيفة انها فسخ في حق المتعاقدين بيع في حق غيرهما وقد خالف قوله عليه وآله السلام من اقال نادما في بيع اقال
الله نفسه يوم القيمة واقالة نفسه هي العفو والترك فيكون اقالة البيع كذلك ولانها لو كانت بيعا لوجب ان يكون الى المتبايعين
من نقصان الثمن وزيادته والتاجيل والتعجيل وليس في الاقالة ذلك اجماعا ولانها لو كانت بيعا لم يصح في السلم لان البيع فيه
لا يجوز قبل القبض ولانه بالاجماع واقع على ان من باع ثم مات صحت الاقالة فلو كانت بيعا بطلت لبطلان البيع بعد
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الاقالة بعد لزوم البيع جائزة بل مستحبة اذا ندم احد المتبايعين وهي
فسخ لا يتجدد به الشفعة ولا يجب التقابض في المجلس ولا في التصرف ومذهب ابي حنيفة ان الاقالة فسخ في حق المتعاقدين بيع
جديد في حق غيرهما الا ان يكون لا يمكن جعله فسخا فيبطل وعند ابي يوسف هو بيع الا ان لا يمكن جعله بيعا فيجعل فسخا الا
ان لا يمكن فيبطل وعند محمد هو فسخ الا اذا تعذر جعله فسخا فيجعل بيعا الا ان لا يمكن فيبطل ودليل ابي حنيفة ان اللفظ ينبئ
عن الرفع والفسخ كما قلنا والاصل اعمال اللفظ في مقتضاها ولا يحتمل ابتداء العقد ليحمل عليه عند التعذر لانه ضده
واللفظ لا يحتمل ضده فتعين البطلان وكونه بيعا في حق الثالث امر ضروري لانه يثبت به مثل حكم البيع وهو الملك لا مقتضى
الصيغة اذ لا ولاية لهما على غيرهما هذا مذهب ابي حنيفة ودليله واما ما استدل هذا الرجل به من الحديث على نفي كون الاقالة

باع مبيعه

بيعا



بيعا فلا يصح لانا نقول ان اقالة الله تعالى للعبد وقع على طريق المشاكلة وليس المراد منه الاقالة الحقيقية مثل اقالة العبد
ولا يمكن هذه الارادة لان اقالة العبد هو الفسخ في العقد وليس ثمة عقد حتى يفسخ ثم من يقول انها بيع مطلقا يجب
فيها حقوق البيع مطلقا ومن يقول انها بيع في حق الغير يثبت فيها حقوق البيع في حق الغير انتهى واقول لا يخفى ان ما ذهب
اليه المصنف معتضد بالاصل وبان للبيع الفاظا خاصة ليست الاقالة منها ثم ان الناصب قد طوى الكشح عن ان
يستدل من قبل مالك على ما ذهب اليه مع انه ابعد عن العقل كانه اهتم بالتعرض لاقامة الدليل عليه لكن لما راى ان
التعرض له ايضا يفضي به الى اثبات حقية النقيضين احترز عنه واما ما ذكره في الاستدلال من قبل ابي حنيفة فيرد
عليه انا نمنع كون الاقالة بيعا في حق الثالث فضلا عن كونه ضروريا فانه اذا تقايل المتبايعان وفسخا عقد الارض
المبيع مثلا وكان هناك شفيع انما يثبت له ذلك بحق الشفعة لان الفسخ ينقلب ويصير بيعا في حقه وما ذكره من
ثبوت مثل حكم البيع له وهو الملك لا يستلزم كون ذلك بيعا كما ان ثبوت الملك بالميراث مثلا لا يستلزم ان يكون هناك
بيع قال المصنف قدس سره في التذكرة وقال ابو حنيفة انها فسخ في حق المتعاقدين بمنزلة البيع في حق غيرهما فتثبت
فيها الشفعة لان الاقالة نقل ملك بعوض هو مال فيثبت فيه الشفعة كالبيع ونمنع كونها نقل ملك بل اعادة الملك
الاول فيها يعود الملك الاول اذا فسخ العقد انتهى واما ما ذكره من ان اقالة الله تعالى للعبد وقع على طريقة المشاكلة
فمع كونه تجوزا ومخالفا للاصل مردود بان استدلال المصنف ليس الا بالجزء الاول من الحديث وهو قوله عليه السلام من
اقال نادما في بيع فان جعل البيع طرفا للاقالة يدل على انه غيرها فافهم قال المصنف رفع الله درجته الخامس والعشرون
ذهبت الامامية الى انه اذا خالف انسان اهل السوق بزيادة سعر او نقصانه لم يعترض وقال مالك يقال له اما ان تبيع
بسعر السوق او تعتزل وقد خالف المعقول والمنقول لانه ماله فله ان يبيع كيف شاء وقال الله تعالى الا ان تكون تجارة
عن تراض منكم ونهى النبي صلى الله عليه وآله عن التسعير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول التسعير هو تعيين السعر و
الحكم ببيعه بما سعره وهذا منهي عنه ولكن اذا سعر السلطان او نائبه فليس للبياع التجاوز عن تسعيره لانه مخالفة
السلطان وخوف وقوع الفتنة هكذا قال العلماء واما تجويز مالك التعرض بالقول المذكور فلرفع الخلاف واختلاف
الاسعار مظنة وقوع الاختلاف في امر الاقوات وهو مظنة الضيق ولا مخالفة للعقل لانه لا يمنع من بيع ماله كيف شاء ولكن
يمنع من ايقاع الخلاف الذي يعبّر عنه الوباء في بيته لا يمنع وكذا لا مخالفة للآية انتهى واقول قد اجمل المصنف قدس سره في نقل
مذهب مالك هيهنا وتفصيله على ما ذكره ابن حزم انه قال ليس لاحد ان يبيع باقل من سعر اهل السوق ويمنع من ذلك
وله ان يبيع باكثر وهذا كما قال ابن حزم ايضا عجيب جدا انه منعه من الترخيص على المسلمين وسعى لهم الغلاء انتهى
وبهذا يعلم فساد ما ذكره الناصب من ان البيع باقل من سعر الوقت موجب للضيق والضرر بل الضيق والضرر انما
يحصل من فتوى مالك على اهل البلد سيما الفقراء والمساكين وعلى هذا البايع المحسن الى الناس ولا ضيق ولا ضرر على
اهل السوق لانهم ان شاءوا ان يرخصوا كما فعل هذا فليفعلوا والا فهم املك باموالهم كما هذا املك بماله والرد مما ذكره
من لزوم مخالفة السلطان مدفوع بانه انما يعهد الخوف من السلطان على البيع بما زاد عن سعره لا بما نقص وانما
ماذكره من ان اختلاف الاسعار مظنة الاختلاف في امر الاقوات فان اراد به انه مظنة ان يقع الاختلاف في سعر

موجب م

الترخيص

الاقوات بيعها بالاكثر فعلى تقدير تسليم فساده قد يجوز بمالك كما مرّ فثبت عليه وعلى الناصب مخالفة العقل
والنقل كما افاده المص قدس سره هذا والعجب مما ذكره المصنف ههنا من فتوى مالك ما نقله ابن حزم عن اصحاب
مالك وهو ان من باع سلعة في السوق على ان يشركه فيها اهل تلك السوق قال وما نعلم احدا قاله غيرهم
وهو ظلم ظاهر ويبطله قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فلم يتراض البايع الا مع هذا المساوم لا مع غيره
فالحكم به لغيره اكل مال بالباطل بلا دليل اصلا انتهى واقول لكن مالك معذور في هذا الفتوى لانه قلد فيها
عمر بن الخطاب كما رواه ابن حزم وصاحب الحاوي الكبير من الشافعية ايضا من ان عمر مر بحاطب بن بلتعة وهو يبيع زبيبا
بالسوق فقال له اما ان تزيد في السعر واما ان ترفع من سوقنا انتهى فتأمل جدا قال المصنف رفع الله درجته

الفصل السابع في الرهن وتوابعه وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى ان استدامة القبض ليست شرطا في الرهن
وقال ابو حنيفة انها شرط وقد خالف في ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم الرهن محلوب ومركوب وليس ذلك للراهن اجماعا
فيكون للمرتهن انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا لزم الرهن بالقبض فالراهن ممنوع من كل تصرف
يزيل الملك الى الغير كالبيع والهبة وللراهن استيفاء المنافع التي لا تضر المرتهن كسكنى الدار وركوب الدابة واما ما يحتاج
الانتفاع الى الاخراج من يده كالركوب واللبس فلم يثق المرتهن بالتسليم لانه لم يكن موثوقا به اشهد الراهن عدلين انه
ياخذه للانتفاع وان كان موثوقا به بشهور العدالة لم يكلف بالاشهاد في كل واحدة ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز له
الانتفاع بالاستخدام والسكنى واللبس والاجارة وهو متعد بفعل ولا يبطل الرهن به ودليله ان القبض شرط في
لزوم الرهن فاذا زال القبض زال لزوم الرهن واستدل بالقرآن قوله تعالى فرهان مقبوضة والحديث لا يدل بصريحه
على جواز التصرف مطلقا لجواز حمله على الحلب والركوب باذن المرتهن ما لم يخرج من يده انتهى واقول ان الآية لو دلت
انما يدل على اشتراط القبض في الجملة لا على الاستدامة نعم قد استدل بالآية على اشتراط اصل القبض بانها تدل
من حيث الخطاب اي المفهوم الوصفي وهو ليس بحجة عند اكثر المحققين على انه لو كان شرطا كالايجاب والقبول لكان
قوله تعالى مقبوضة بعد قوله رهان تكرارا لا فائدة فيه كما لا يحسن ان يقال مقبولة لا يحسن ان يقال مقبوضة ايضا
الآية مسوقة لبيان الارشاد الى حفظ المال وذلك لا يتم الا بالاقباض والقبض كما لا يتم الا بالرهن وكما ان الرهن
ليس شرطا في الدين ينبغي ان لا يكون القبض شرطا في الرهن وبيان اخرى ان المتعين في الآية للارشاد كما يرشد اليه
اشتراطه بالسفر وعدم الكاتب والاجماع على ان استدامة القبض ليست شرطا بل لو وكل المرتهن الراهن في القبض لم
يمنعه القائل به فلا يتحقق الغاية المطلوبة منه ويبقى مع نافي الاشتراط اصالة العدم حيث لا دليل صالحا عليه فان قلت
فاذا لم يشترط القبض فعلى ما ذا يحمل قوله مقبوضة قلت على اشتراط كون الرهن مما يقبض ليحترز بذلك عن المنافع فانها
ليست مما يستوثق بها من الدين وعن تلك الخمر مع عدم الاجازة وعن الطير في الهواء والسمك في الماء وعما لا يملك
المسلم ان كان احدهما مسلما الى غير ذلك هذا واما الحديث فهو مع ما ذكره المص من الاجماع صريح في مدعاه فلا مجال
لحمله على ما ذكره الناصب كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته الثانية ذهبت الامامية الى انه اذا جعل الرهن على يد عدل لم يكن له بيعه
الا بثمن المثل حالا ويكون من نقد البلد اذا اطلق له الاذن وقال ابو حنيفة يجوز له بيعه باقل من ثمن مثله وبالنسيئة حتى



لو وكله في بيع ضيعة تساوي مائة الف دينار فباعها بدرهم نسيئة الى خمسين سنة كان جائزا وهو خلاف المعقول
والمنقول لان العقل دال على قبح اضرار الغير والنقل دال عليه ولقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرهون يبيعه الراهن او وكيله باذن المرتهن فان لم ياذن قال له القاضي ائذن له في
بيعه او ابرئه والوكيل لا يبيعه الا ان يرى غبطة المرتهن فلا يبيعه الا بانقص القيمة حالا لا مؤجلا كما ثبت في الوكالة ومذهب ابي حنيفة
انه يجوز بيع الوكيل بما قل او كثر والعرض والنسيئة وعند ابي يوسف ومحمد لا يجوز بيعه الا بما يتغابن الناس فيه ولا يجوز الا بالدراهم
والدنانير لان المطلق ينصرف الى المتعارف والمراد بالنسيئة البيع بالثمن المؤجل وعندهما مقيد باجل متعارف ودليل ابي حنيفة
ان الوكيل مالك العقد ومباشره فله البيع بما شاء ولو كان الموكل لم يره اهلا لمباشرة العقد لم يوكله فله البيع بما شاء وكان
هذا لان الموكل سلطه انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان الناصب لم يذكر دليل جواز بيع الراهن ذلك باقل من ثمن مثله وبالنسيئة
مع ان هذا هو الذي عنون المص المسئلة به وثانيا ان ما ذكره من الدليل على جواز مثل ذلك البيع من الوكيل عليل لانه لا معنى لقوله
الوكيل مالك العقد سوى قصد التلبيس وايهام ان الوكيل مالك الثمن وبطلانه ظاهر وثالثا انا لا نسلم ان مباشر البيع مطلق
له البيع بما شاء ولهذا لا نسلم كلية المقدمة اذا لم يكن وكيلا او صبيا او سفيها محجورا عليه لا بد لاثبات ذلك من دليل ورابعا
ان قوله الموكل لو لم يره اهلا لمباشرة العقد لم يوكله مدخول بان الخطا في ظن الاهلية جايز بل قد وقع ذلك من موسى على نبينا و
آله عليه السلام في اختياره الرجال السبعين فظهر انه لم يكن فيهم رجل رشيد كما نطق به القرآن واختار نبينا صلى الله عليه وآله
وسلم بعض المنافقين لكتابة الوحي فهرب الى الكفار واختار مولانا امير المؤمنين عليه السلام ابا موسى الاشعري ليحكم بينه عليه السلام وبين
معوية بمقتضى الكتاب والسنة فانخدع لحماقته ونفاقه من عمرو بن العاص وحكم برأيه فتبين له حماقته ونفاقه والحاصل انه
عليه السلام اختاره للحكم المتعين عليه وتوضيح المرام ان المالك انما وكله لظنه فيه الرعاية في ذلك البيع بما يرتضيه اهل الخبرة بالامور ويحافظ
على غبطته في ذلك فاذا ظهر من الوكيل بيع ذلك على الوجه المخالف لراي اهل الخبرة والبصيرة والموجب لضرر الموكل كان ذلك البيع
بالضرورة ولا الاطلاق ايضا يقتضي ذلك لان الاطلاق محمول على المعتاد والمتعارف بين الناس كما افاده المصنف في التذكرة و
الظاهر ان الناصب اخذ هذا الدليل من الخوارج في قضية الحكمين حيث توهموا انه لزم ذلك الحكم على الوجه الذي قرره ابو موسى
وقد عرفت فساده قال المصنف رفع الله درجته الثالثة ذهبت الامامية الى ان الرهن غير مضمون في يد المرتهن وقال ابو حنيفة
انه مضمون وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله لا يغلق الرهن الرهن لصاحبه له غنمه وعليه غرمه ومعنى لا يغلق اي لا يملك
المرتهن وقال صلى الله عليه وآله وسلم الخراج بالضمان وخراجه للراهن اجماعا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان يد المرتهن يد امانة فلا تضمين الا بالتقصير ولا يسقط بتلفه شيء من الدين ولو بعد الانفكاك الا اذا امتنع من ادائه بعد المطالبة
وعند ابي حنيفة انه يد العارية فوجب الضمان والحديث لا يكون حجة عليه لانه يمنع الراهن من التصرف فلا يكون الغرم عليه
وكذا الضمان لانه عنده ممنوع من الخراج كما سبق انتهى واقول الذي استدل به ابو حنيفة على ما ذهب اليه في هذه
المسئلة انما هو حديث مذكور في كتب اصحابه يدل على خلاف مدعاه كما ذكره ابن حزم ايضا ولا مستند له غير ذلك وهو ما رواه
عطا عن عمر بن الخطاب ان رجلا رهن فرسا فنفق عند المرتهن فجاء الى النبي صلى الله عليه وآله فاخبره بذلك فقال ذهب
حقك واجاب عنه المصنف في التذكرة بانه مرسل قال الدارقطني يرويه اسمعيل بن امية وكان كذابا وقيل يرويه مصعب بن ثابت

وكان ضعيفا ويحتمل انه اراد ذهب حقك من الوثيقة بدليل انه لم يسئل عن قدر الدين وقيمة الفرس انتهى ولما

ما افتريه الناصب لم يستدل به من قبله فهو مما لا يرضى به ابو حنيفة واصحابه فان المنسوب اليهم في الوقاية ومختصر

وشروحهما اتفاقهم على انه لا يضمن العارية بلا تعد من المستعير ان هلكت العارية ولو بشرط الضمان على ان ما ذكره

صريح على الحديث الصحيح الذي ذكره المصنف فان الحديث صريح في ان الغنم والغرم على الراهن وهذا الناصب استدل على خلافه

بان المرتهن يمنع الراهن من التصرف فلا يكون الغرم على الراهن ثم الحديث الآخر مع الاجماع صريحان في ان اخراج الارض

المرهونة على الراهن والناصب يرده بان الراهن عند ابي حنيفة ممنوع من الخراج واذا آل الحال الى المجاهرة بامثال هذا المقال فجوابه

الشتم واللعن والنكال مع جر السلاسل والاغلال ويقطع بما ذكرنا ما اشار اليه سابقا من ان العارية مضمونة عند ابي

حنيفة وما ذكره آخرا من ان الراهن ممنوع من الخراج عنده من جملة عنزياته المعدودة في الهزليات فانا لا نسلم ان العارية

مضمونة مطلقا وانما يكون مضمونة ان تلفت بتعدي المستعير كما مر قال المصنف رفع الله درجته الرابع ذهبت الامامية الى ان

منفعة الرهن للراهن مثل سكنى الدار وخدمة العبد وركوب الدابة وزراعة الارض والثمرة والصوف والولد واللبن و

قال ابو حنيفة منفعة الرهن المتصل لا يحصل للراهن ولا للمرتهن والنماء المنفصل يدخل في الرهن وقال مالك يدخل الولد

ولا يدخل الثمرة لان الولد يشبه الاصل بخلاف الثمرة وقد خالفا في ذلك العقل والنقل اما العقل فانه يمنع من تعطيل المنافع

المباحة واما النقل فقوله عليه السلام الرهن محلوب ومركوب فاثبت للراهن منفعة الحلب والركوب وقوله عليه السلام له غنمه و

عليه غرمه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المنافع المتصلة والمنفصلة ملك للراهن واما ابو

حنيفة فمن مخالفة المعقول فلا يلزمه لان النماء المتصل لا ينفك والنماء المنفصل في حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن

وكذا لا يلزم مخالفة الحديث لما ذكرنا قبل وكذا مالك لا تعليل في قوله تعطيل المنافع ولا مخالفة للنص كما بينا انتهى واقول

ما ذكره من قبل ابي حنيفة اولا من ان النماء المتصل لا ينفك مردود بان عدم الانفكاك لا يستلزم كون النفع لغير الراهن كما هو

ظاهر وكذا قوله والنماء المنفصل في حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن مردود بانا لو سلم كونه في حكم الاصل وتعدى الرهن اليه فلا

يلزم من ذلك ايضا ان يكون ذلك لغير الراهن والعجب من هذا ما نقله ابن حزم حيث قال ان ابا حنيفة واصحابه منعوا من نفع

الرهن ومن ان ينتفع به الراهن والمرتهن ثم تناقضوا من قريب فاباحوا للراهن ان يستعيره من المرتهن وان يعيره اياه المرتهن

ولم يروه بذلك خارجا من الرهن ثم قال وهذا قول في غاية الفساد بعرية من البرهان ولا نعلم احدا قال به قبله انتهى وكما

انكار الناصب لاشتمال قول الرجلين على تعطيل المنافع مكابرة صريحة لا يخفى على من تامل في كلامهما ادنى تامل هذا و

اعترض بعضهم بانه اذا كانت المنافع للراهن كما كانت فاي فائدة للرهن واجيب بان الفائدة عظيمة اما في الآخرة فان

العمل بما امر الله تعالى به وما في الدنيا فلان الراهن ان مطل بالانصاف بيع الرهن وعجل للمرتهن الانصاف من حقه فاي

فائدة تزيدك اكثر من هذه الفائدة قال المصنف رفع الله درجته الخامس ذهبت الامامية الى سماع البينة في الاعسار وقال الشافعي

لا يجوز وان كان الشهود من اهل الخبرة وقد خالفت مقتضى قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة والحكم بالاعسار

بالشهادة كثير من الحقوق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز سماع البينة على الاعسار فان نسب

ما لك الى عدم جواز الشهادة فلانه لم يمكن الاطلاع عليه عنده فلا يسمع الشهادة عليه والاستدلال بالآية لا مناسبة له بالمدعى فان

الكلام



الكلام في ثبوت الاعسار ويمكن ثبوته باقرار المدعي انتهى واقول ان ما افتراه الناصب على مالك من انه نفى امكان الاطلاع

على الاعسار ابلغ في المكابرة من اصل فتوى مالك كما لا يخفى على من له صدق تامل ثم مناسبة الآية التي استدل بها المصنف

ظاهرة لانها مقدمة لبيان اعتبار دعوى الاعسار شرعا وعليه يتفرع ما ذكره المصنف من ان الاعسار يثبت بالشهادة و

اما الذي لا يناسب استدلال الناصب على عدم مناسبة الآية لمدعى المصنف بقوله فان الكلام في ثبوت الاعسار الخ نعم ما ذكره

يمكن ان يورد مناقشة على الحصر المفهوم من كلام المصنف حيث قال وانما يحكم بالاعسار بالشهادة ودفعها ظاهر لان

الحصر في كلام المصنف متعلق بالاعسار الذي لا يقر المدعي به كما هو مقتضى فرض المسئلة فلا يبقى هناك احتمال ثبوت

بالاقرار حتى يحمل الحصر بالانحصار قال المصنف رفع الله درجته السادس ذهبت الامامية الى انه اذا ثبت بالبينة اعساره

حكم به الحاكم في الحال واطلقه وقال ابو حنيفة يحبس شهرين وقد خالف قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول حبس الشهرين لزيادة التثبت ولان الناس يعلمون انه مفلس ويشهر بينهم بالافلاس لعلا يعاملوه

والآية تدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فلا يكون حجة علينا انتهى واقول الاصل عدم زيادة التكليف على ما حكم الله تعالى به وما

استحسنه رأي الناصب في ذلك من ان الحبس يفيد اعلام الناس على افلاسه ومنع الناس عن المعاملة معه انما يناسب اذا

علم من المعسر استعمال الحيلة وعلم منه الاصرار بتفويت مال الناس واما اذا كان الافلاس والاعسار لنحو قضاء ارضي او سماوي

وكان الرجل ذا خبرة بالتجارة وتحصيل الاموال او كان له املاك وعقار في بلد آخر يمكنه اداء حقوق الناس منه بعد زمان فلا

وجه لهذا الاعلام والحبس والابرام كما لا يخفى وايضا يحصل التشهير بمجرد النداء على فلان مرة في مسجد البلد اكثر من التشهير

الحاصل من الحبس كما لا يخفى فلا وجه للعدول عن الاسهل الانفع الى ما هو اصعب واقل نفعا واما قوله والآية تدل على عدم

المطالبة لا على عدم التشهير فنقول في جوابه نعم ولكن ما الذي ارتكبه ابو حنيفة لاجل الزيادة على مدلول الآية واستدل على

وجوب التشهير وهل مثل هذا الفتوى الا كالبول في ماء زمزم للاشتهار هذا وقد جزم ابن حزم بانه لم يكن لرسول

الله صلى الله عليه وآله وسلم سجن ولا حبس وابطل سائر الروايات التي ذكرها الحنفية للدلالة على الحبس فارجع الى كتابه قال المصنف

رفع الله درجته السابع ذهبت الامامية الى انه اذا ثبت اعساره وجب تخليته ولا يجوز للغرماء ملازمته وقال ابو حنيفة

يجوز لهم ملازمته فيمشون معه ولا يمنعونه من التكسب فاذا دخل الى بيته فان اذن لهم في الدخول معه دخلوا وان لم

ياذن لهم منعوه من دخوله ويبيتون خارجا معهم وقد خالف قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وقول النبي صلى الله

عليه وآله خذوا ما وجدتم ليس لكم الا ذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان النص يدل على ترك المطالبة

والحبس لاجل الاداء لا ترك الملازمة لمظنة الفرار فلا مخالفة للنص والحديث يدل على ما يدل عليه الكتاب والمراد من قوله ليس لكم

الا ذلك يعني ليس لكم المطالبة ولا يدل على دفع الفرار انتهى واقول قد سبق منا ايضا الجواب عن مناقشته في الاستدلال

بالآية سابقا بما هو جواب عن مناقشته فيها هاهنا فتذكر وتامل وبالجملة الآية يدل على وجوب انتظار الميسرة وترك ما عدا ذلك

من المطالبة والحبس والملازمة وغيرها والحديث اقوى واصرح دلالة على ذلك لمكان كلمة الا الدالة على الحصر فتفسير قوله ليس لكم

الا ذلك بانه ليس لكم المطالبة يكون خروجا عن متابعة الوضع كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثامن ذهبت الامامية الى ان

الانبات دليل على البلوغ في حق المسلمين والمشركين وقال ابو حنيفة ليس بدليل فيهما وقال الشافعي انه دليل في المشركين خاصة وقد

قال المصنف في التذكرة ويستحب للحاكم اذا حجر على السفيه ان يشهر حاله ويشيع حجره عند الناس ليتجنبوا

من معاملته ويسلم اموالهم عليهم وان احتاج في ذلك الى النداء عليه نادى بذلك ليعرفه الناس انتهى

منه سلمه

المعقول والمنقول اما المعقول فان الجبلات يدل على ذلك وهو حكم يقيني استفيد من الاستقراء كغيره من الجبلات و
الجبليات واما المنقول فان سعد بن معاذ حكم في بني قريظة بقتل مقاتليهم وسبي ذراريهم وامر بكشف موتزرهم
فمن انبت فهو من المقاتلة ومن لم ينبت فهو من الذراري وصوبه النبي صلى الله عليه وآله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان البلوغ يثبت اما بالاحتلام او بالسن وهو خمسة عشر سنة واما الانبات فلا دلالة له في ذاته على البلوغ
بالسن او الاحتلام من الكفار متعسر لعدم الوثوق بكلامهم وعدم الشهود جوزنا الحكم على البلوغ بالانبات للضرورة في شان
الكفار ويبقى في شان المسلمين على الاصل وهو الاحتلام او السن هذا دليل الشافعي ولم يجوز ابو حنيفة بناء على الاصل وعدم
صحة الحديث عنده واما ما ذكر ان المعقول يدل على كون الانبات دليلا على البلوغ لانه حكم يقيني فنقول لا نسلم هذا و
الاستقراء ممنوع لانه مختلف بحسب الامزجة والاستقراء يدل على هذا التفاوت انتهى واقول يتوجه عليه ان حصول التفاوت
في ذلك بحسب الامزجة لو سلم فهو جار في البلوغ بالاحتلام فانه ايضا قد يتقدم او يتاخر بحسب الامزجة مع انه دليل على البلوغ
باتفاق منا ومنكم وايضا اقتضاء التفاوت بحسب الامزجة للتقديم مرة وللتاخير اخرى لا ينافي كون ذلك علامة ودليله
شرعا لجواز ان يكون علامة بلوغ صاحب المزاج الحار مثلا ما عدا الشايع للانبات في زمان اقتضاه ذلك المزاج وعلامة بلوغ
صاحب المزاج البارد ما اقتضاه مزاجه والعقل لا يستقبح جعل ذلك علامة ودليلا واما ما ذكر من ان كون الانبات علامة
للبلوغ مقتصر على الكفار فمن قبيل الاستدلال بخصوصية السبب ولا عبرة به كما تقرر في الاصول وقال ابن حزم لا
معنى لمن فرق بين احكام الانبات فاباح سفك الدم به في الاسرى خاصة فجعله هناك بلوغا ولم يجعله بلوغا في غير ذلك
لان من المحال ان يكون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يستحل دم من لم يبلغ مبلغ الرجال ويخرج عن الصبيان الذين قد
صح نهي النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن قتلهم ومن المحال ان يكون انسان واحد رجلا بالغا غير رجل بالغ معا في وقت واحد
انتهى قال المصنف رفع الله درجته التاسع ذهبت الامامية الى انه اذا بلغ غير رشيد لم يدفع اليه ماله وان طعن في السن وقال
ابو حنيفة اذا بلغ خمسا وعشرين سنة فك حجره على كل حال ولو تصرف في ماله قبل بلوغ خمس وعشرين سنة صح تصرفه
بالبيع والشراء والاقرار وقد خالف في ذلك قوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقوله تعالى ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم لعموما المقتضي للتخصيص بخمس وعشرين سنة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحجر
على الصبي اذا بلغ غير رشيد ابقاء لسبب الحجر وهو عدم الرشد ووجود البلوغ لا يفيد فك الحجر وان بلغ ما بلغ من السن وقال
ابو حنيفة ان الصبي اذا بلغ غير رشيد لم يسلم ماله اليه اتفاقا قال الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم الاية فان آنستم منهم
رشدا قال ابو حنيفة قدر الايناس بالزمان وهو خمس وعشرون سنة فان هذا سن اذا بلغه المرء يمكن ان يصير جدا لان ادنى
مدة البلوغ اثنا عشر سنة وادنى مدة الحمل ستة اشهر ففي هذا المبلغ يمكن ان يولد له ابن ثم ضعف هذا المبلغ يولد لابنه ابن
فالظاهر انه يونس منه رشد اما في سن خمس وعشرين فيضع في امواله ثم بعد خمس وعشرين سنة يسلم اليه ماله وان لم يونس منه رشد
عند ابي حنيفة فان هذا السن مظنة الرشد فيدير الحكم معها هذا المقتضي للتخصيص عنده انتهى واقول جواب هذا ما افاده ابن حزم
حيث اشار اليه فقال هذا الكلام احمق بارد ويقال لهم ابت انه كما تقول فكان ماذا فرق الله تعالى بين من يكون جدا وبين من يكون
ابا في احكام ملكهما وذلك سخف وجهل هذا وايضا فقد يولد له من اثنى عشر عاما ولابنه كذلك فهذه اربعة وعشرون عاما وقد

نفذ

فبعد



فبعد الجد ابو جد فليجز هكذا الى ثمانين سنة او الى اربعين سنة لقوله تعالى حتى اذا بلغ اشده وبلغ اربعين
سنة فظهر فساد ما ذهب اليه ابو حنيفة وبالله التوفيق واجاب المصنف في التذكرة بان الآية لا دلالة فيها لكونه حد التجربة
حتى يتصل الحكم ولا اصل له في الشرع يشهد له بالاعتبار فيكون اثباتا للحكم بالتحكم ثم هو ثابت فيمن لم يونس هذا
فان المرأة تكون جدة لاحدى وعشرين انتهى قال المصنف رفع الله درجته العاشر ذهبت الامامية الى انه اذا بلغت المرأة رشيدة
دفع اليها مالها وان لم يكن لها زوج وليس لزوجها لو كان معها اعتراض وقال ابو حنيفة ان لم يكن لها زوج لم يدفع اليها
مالها وان كان لها زوج دفع اليها لكن لا يجوز لها ان تتصرف فيه الا باذن زوجها وقد خالف قوله تعالى فان آنستم منهم رشدا
فادفعوا اليهم اموالهم والعجب انه اعطى السفيه ومنع المرأة انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول هذه المسألة ما رأيناه في
كتبهم وما كان يعلم ولعله من مفترياته وان صح فلعله للامر بطاعة المرأة الزوج في كل شيء انتهى واقول لم يذكر في الوقاية والينابيع مذهب
ابي حنيفة في حكم المرأة الرشيدة اصلا واما الذي نسبه المصنف اليه فقد نسبه في الينابيع الى مالك واحمد فقال ومذهبهما لا يدفع
اليها حتى تنكح وتلد في رواية حتى تلد او تقيم سنة مع الزوج لنا عموم قوله فان آنستم منهم الآية انتهى فالظاهر ان الناصب على
ما لكا بابي حنيفة تطرق الى التشنيع او وقع التبديل او تقع له سهو من قلم الناسخ يدل على ذلك كلام المصنف قدس سره في التذكرة
حيث قال وقال مالك لا يدفع اليها مالها حتى تتزوج ويدخل عليها زوجها فاذا نكحت دفع اليها باذن الزوج ولا ينفذ تصرفها
بما زاد على الثلث الا باذن الزوج ما لم تصر عجوزا لان كل حالة جاز للاب تزويجها فيها من غير اذنها لم ينفك عنها الحجر
كالصغيرة فاذا كان للاب اجبارها على النكاح كانت ولاية المال لغيرها ثم اجاب قدس سره بقوله ونمنع اجبارها على
النكاح بل متى بلغت رشيدة كان امرها في النكاح ودفع اليها مالها على ما سياتي ان شاء الله تعالى سلمنا لكن الفرق ظاهر
فان مصلحتها في النكاح لا يقف على معرفتها الا بمباشرة الاب او يباشرها بعد معرفته وبالجملة فان للاب اجبارها على
النكاح لان اختيارها لا يمكن بالنكاح بخلاف المعاملات من البيع والشراء وغيرها فانه يمكن معرفته ومباشرته قبل النكاح
ويعده انتهى والملخص انه ان لم يرد الناصب نسبة ذلك الى ابي حنيفة نقله آنفا منسوبا الى مالك واحمد وهم كالحنفية بالمنزلة
فالانكار بارد والتوجيه ابرد والموجه ابرد من الكل والكل ظاهر بطلان عدم وجدان الناصب ذلك فيما وصل اليه
من كتب الحنفية لا يدل على عدم صدور ذلك القول منه كيف وقد وقع منهم الاعتراف بان جميع الاقوال المختلفة المتفرقة
في سائر المذاهب مجتمعة في مذهب ابي حنيفة فقد نقل صاحب طبقات الحنفية عند بيان حال ابي بكر بن مسعود بن احمد
الكاساني انه لما قدم الكاساني الى دمشق حضر اليه الفقهاء وطلبوا منه الكلام معهم في مسألة فقال لا اتكلم الا في مسألة
فيها خلاف اصحابنا فعينوا مسائل كثيرة فجعل كلما ذكروا مسألة يقول ذهب اليه من اصحابنا فلان وفلان فلم يزل كذلك
حتى لم يجدوا مسألة الا وقد ذهب اليه واحد من اصحاب ابي حنيفة فانفض المجلس على ذلك انتهى وذكر في الفصل الثاني
عشر من الفصول العمادية في فقه الحنفية انه نقل عن ابي يوسف انه كان يقول لكل قول قلنا ويخالف قول ابي حنيفة لم نعلم
من عند انفسنا انما كان قولا قاله او لا ثم انتقل عنه ولم نفهمه انتهى فافهم قال المصنف رفع الله درجته الحادي عشر ذهبت
الامامية الى ان الصبي اذا بلغ رشيدا يدفع اليه ماله ثم ان بذر وضيع في المعاصي حجر عليه وقال ابو حنيفة لا يحجر عليه و
تصرفه نافذ في ماله وهو خلاف قوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا اي صغيرا او كبيرا او لا يستطيع

كما اعترف به في خاتمة كلامه للمباحث الكلامية م

ان يجعل هواه معقلا على عقله وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وقال الله تعالى ان المبذرين كانوا اخوان
الشياطين ذم المبذرين فوجب التهمة والتاخير بالمنع من التصرف وقوله عليه السلام اقبضوا على ايدي سفهائكم انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان موجب الحجر في السفيه اتلاف المال في الضياعات واحتمال الغبن الفاحش في
المعاملات وبذل المال في المحرمات فاذا بلغ رشيدا يعني انه صاحب صلاح الدين والدنيا انفك عنه الحجر ويدفع اليه امواله
فاذا طرا بعد انفكاك الحجر عنه شي من الاول والثاني فيعاد عليه الحجر وان طرا الامر الثالث وهو الفسق لم يعاد عليه الحجر لعدم
الجزم بالسفه لان الباعث على صرف المال في المحرمات قد يكون داعية الشهوة واللذة لا السفه فلا يعاد عليه الحجر وذكر
ابو حنيفة انه لا حجر على العاقل الحر البالغ في السفه بل الحجر عنده على مفتي ماجن وطبيب جاهل ومكاري مفلس والنصوص دالة
على وجوب الحجر والمنع من التصرف بل يدل على وجوب المنع عن التبذير انتهى واقول اذا اعترف الناصب بدلالة النصوص على
وجوب المنع عن التبذير تم كلام المص على ابي حنيفة لان المنع عن التبذير لا يتحقق الا بالمنع من التصرف كما ذكره المص سابقا
فيلزم دلالة النصوص على وجوب منعه من التصرف واما الحديث فبعض جرح في ذلك كما لا يخفى فيما ذكره الناصب
انما هو من مقدمات المص واعادة لاصل دعوى ابي حنيفة بلا طائل هذا وقد استدل المص في التذكرة على ما اختاره باجماع
الصحابة وقد وافق الشافعي في نقل هذا الاجماع ايضا وبان التبذير لو قارن البلوغ منع من دفع المال فاذا حدث اوجب
انتزاع المال كالجنون وبان المقتضي للحجر عليه او حفظ المال لان الصبي وان علم يتلف المال فانه غير مامون عليه
لامكان صدور الاتلاف عنه فاذا كان الاتلاف صادرا عنه حقيقة كان الحجر عليه اولى ثم قال قال ابو حنيفة وزفر لا حجر
عليه وتصرفه نافذ لانه حر مكلف فلا يحجر عليه كالرشيد ولانه يصح طلاقه فيصح عقوده كالرشيد ثم اجاب بان القياس
باطل لان الرشيد حافظ لماله دافع اليه بخلاف السفيه والطلاق ليس اتلاف مال ولا يتضمنه فلم يمنع منه ولهذا يملكه
العبد دون التصرف في المال بغير اذن سيده انتهى قال المصنف رفع الله درجته الثاني عشر ذهبت الامامية الى جواز الصلح
على الاقرار والانكار وقال الشافعي لا يجوز على الانكار وقد خالف قوله تعالى والصلح خير وقوله عليه السلام الصلح جائز بين المسلمين
وهو عام فيهما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز الصلح على الانكار لان الصلح لرفع التنازع فما
دام على الانكار لا يرتفع النزاع فالصلح على الانكار حقيقة ليس صلحا فلا يدخل في عموم قوله تعالى والصلح خير وكذا الصلح في
الحديث انتهى واقول ما ذكره الناصب من انه ما دام على الانكار لا يرتفع النزاع غير مسلم فان المدعي اذا كان كاذبا مثلا فحلف
المنكر فلا بد من توجه اليمين عليه يرتفع التنازع بينهما شرعا في الظاهر ولا اقل وان النزاع اخص من ان لا يرتفع شي منهما به
وتفصيل الكلام في هذا المقام ان ما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه الشافعي في هذه المسئلة مسخ لما اسس لها بعض
كتبهم فان المذكور فيها انه نظر الى ان الصلح في صورة الانكار معاوضة على ما لم يثبت فلم يصح المعاوضة كما لو باع مال
ونحن نمنع بطلان المعاوضة على ما لم يثبت بالصلح الى ان يقوم عليه الدليل والفرق بينه وبين البيع ظاهر فان ذلك تصرف
في مال الغير بغير اذنه بخلافه هاهنا ولان مبنى شرعيته عندنا وعندهم كما ذكره الناصب على قطع النزاع وهو شامل لها الى ان
اما صورة الصلح مع الاقرار فظاهر واما مع الانكار فبان يدعي شخص على غيره دينا او عينا فينكر المدعى عليه فيصالحه على
قال اكثر او على بعض المدعى به او على غير ذلك من منفعة وغيرها والمراد بصحة الصلح مع الانكار صحته بحسب الظاهر واما





عجيب نفس الامر فلا يستبيح كل منهما ما وصل اليه بالصلح وهو غير محق فاذا انكر المدعى عليه المدعي ظاهرا وصولح
على قدر بعض ما عليه في الواقع او ببعض العين او بمال آخر لم يستبح المنكر ما بقي من مال المدعي عينا ودينا حتى لو كان
قد صالح عن العين بمال آخر فهي باجمعها في يده مغصوبة ولا يستثنى له مقدار ما دفع لعدم صحة المعاوضة في
نفس الامر وكذا لو انعكس وكان المدعي مبطلا لان هذا اكل المال بالباطل ولهذا اصالح المحق المبطل دفعا لدعواه الكاذبة
كما قد يكون استدفع بالصلح ضررا عن نفسه او ماله ومثل هذا لا يبيحه اذ لا يبيح كل مال الغير نعم لو كان المدعي
يستند الى قرينة جوزتها له كما لو وجد المدعي بخط مورثه ان له حقا على احد او شهد له من لا يثبت بشهادته الحق ولم
يكن المدعي عالما بالحال وتوجهت له اليمين على المنكر فصالحه على اسقاطها بمال او على قطع المنازعة فالمتجه صحة الصلح
في نفس الامر لان اليمين حق يصح الصلح على اسقاطها بمال او على قطع المنازعة فالمتجه صحته ايضا ومثله ما لو توجهت الدعوى
بالتهمة حيث يتوجه اليمين على المنكر ولا يمكن ردها هذا وقال ابن حزم معترضا من جانب الشافعي على الاستدلال بالاية
انه لا تنازع ان الاية ليست على عمومها لان الله تعالى لم يرد بها كل صلح وان المرء لو صالح على اباحة فرجه او فرج امراته او على
خنزير او خمر او على ترك الصلوة او على ارقاق حر او بيعه على نفسه كل هذا لكان صلحه باطلا لا يحل فاذا لا شك في هذا
يكون صلح يجوز استعماله الا صلحا جاء القرآن والسنة بجوازه ولم يرد في القرآن والسنة تصحيح الصلح على الانكار ولا على السكوت
ولا على اسقاط اليمين ونحوها انتهى واقول فيه نظر لان ما ذكره من الصلح على اباحة الفرج ونحوها مما اخرجه النص والاجماع
عن عموم الاية والحديث والعام المخصوص حجة في الباقي عند محققي الاصول وعلى هذا لا يلزم المجتهد البحث عن سائر
المخصصات بان يتفحص دخول كل فرد من افراد العام من القرآن والسنة حتى لو لم يتفحص من كتاب آخر ومسند آخر كون الصلح على
الانكار داخلا في ذلك العام لم يجز له الحكم بجوازه كما زعمه ابن حزم لان القرآن والسنة لم يتكفلا ببيان ما لا يتناهى من
الحوادث الجزئية تفصيلا وهو ظاهر وبهذا اندفع ما ذكره من لزوم اللوازم الباطلة فانها مما قد ظهر بعد البحث خروجها
عن هذا العام قال المصنف رفع الله درجته الثالث عشر ذهبت الامامية الى ان الحائط المشترك بين اثنين ليس لاحدهما
ادخال خشبة خفيفة فيها لا يضر فيها الا باذن صاحبه وقال الشافعي ومالك يجوز وهو مخالف لقوله لا يحل مال امرء مسلم
الا بطيب نفس منه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجدار لو كان مشتركا فليس لاحدهما وضع الجذوع
الا باذن الشريك وكذا ان يتد فيه وتدا او يفتح فيه كوة ولا ان يجرب الكتاب من ترابه كسائر الاموال المشتركة لا يستقل احدهما
بالانتفاع فما اكذبه في نقل المذهب وما اجراه على الكذب انتهى واقول نعم ما نسبه المص الى الشافعي ومالك كما وقع في نسخة الكتاب
قد نسبه صاحب الينابيع الى مالك واحمد دون الشافعي حيث قال لا يتصرف في الجدار الخاص والمشترك بلا اذن الا في
واستئجار شاه كالاستظلال وان منع على الاظهر قيل ومنعهما اي مذهب مالك واحمد جاز وضع الجذوع وحمر عليه ان لم
لقوله عليه السلام لا يمنع احدكم جاره ان يضع خشبة على جداره قلنا محمول على التاكيد والاستحباب لقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يحل مال
امرء مسلم الا بطيب نفس منه انتهى فلعل نسبة المذهب الى الشافعي وقع سهوا من قلم الناسخ او معذا من الناصب يقتصر على التشنيع
بعدم مطابقة النقل ويعمل العين من التعرض لدفع اعتراض المصنف عن مالك وبالجملة هؤلاء كالحلقة المفرغة على ما قيل
فعلى تقدير براءة الشافعي عن المشاركة مع مالك في القول بذلك فقد صح ان مالكا منهم الا ان يقول احمد ايضا فلا يبعد

اسقاطها به

تعرض الناصب للجواب عن قبلها كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الرابع عشر ذهبت الامامية الى انه لا يجب على
الشريك اجابة شريكه الى عمارة المشترك من حائط او دولاب او غير ذلك وقال الشافعي ومالك يجب ويجبر عليه وقد
خالفا العقل والنقل فان الانسان لا يجب عليه عمارة ملكه ولا ملك غيره فباي وجه يجب عليه العمارة وقال عليه السلام الناس
مسلطون على اموالهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ليس لاحد الشريكين اجبار الآخر على عمارة الملك
المشترك كما لا يجبر على زراعة الارض المشتركة سواء كان الامتناع لمضارة او اعسار او غيرهما ولو اراد احدهما اعادة ما انهدم
بآلة نفسه لم يمنع انما العاد على الارض المختصة به ويكون المعاد ملكا له هذا مذهب الشافعي ولم اعلم من اين له هذا الكذب
في الفقه الشافعي وينقل عنه ما يريد … اقول نعم قال صاحب الشامل ولا يجبر احد الشريكين على عمارة الملك كما لا يجبر على زراعة
الارض المشتركة ولو … يتضرر به قيل … عن … الضرر كعلف الدابة … وفرق بانه لم … التفرد انتهى فالحال
في هذه المسئلة نقلا وتوجيها كالحال سابقتها تامل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الضمان ناقل للدين
وان المضمون عنه بري وقال الفقهاء الاربعة لا يبرأ وقد خالفوا قول النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام لما ضمن الدرهمين عن
الميت جزاك الله عن الاسلام خيرا وفك رهانك كما فككت رهان اخيك فدل على انتقال الدين من ذمة الميت وقال لابي
قتاده لما ضمن الدينارين هما عليك والميت منهما برئ قال نعم فدل على براءة ذمة المضمون عنه انتهى وقال الناصب خفضه
الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان حقيقة الضمان هو ضم ذمة الى ذمة وهو التزام ولا يشترط رضى المضمون عنه ولا قبوله ولا
معرفة الضامن ويصح عن الميت المفلس وغيره ويجوز للمضمون له مطالبة الضامن والاصيل جميعا ومطالبة ايهما شاء ومطالبة
احدهما ببعض الحق والآخر ببعضه ومهما برئ الاصيل برئ الضامن وضامن الضامن ولو برئ الضامن لم يبرأ الاصيل
وبرئ ضامن الضامن لان الاصل في الضمان بقاء الدين في ذمة الاصيل فلو برئ ذمته لم يتحقق معنى الضمان فاما
الحديثان فيحتمل دلالتهما على فك رهان الميت لانه كان مغلقا فبالاداء برئ ذمته فلا دلالة له على براءة ذمته بالضمان لان البراءة
انما يتحقق بالاداء وكذا حديث ابي قتاده فلا دليل على مذهبه من الحديثين انتهى واقول جميع المقدمات التي نسبها الناصب الى
الشافعي وما يجوزه مطالب ببيانها من العقل او النقل ودونه خرط القتاد واما ما ذكره من ان الحديثين يحتمل دلالتهما على فك
رهان الميت ولا دلالة له على براءة ذمته بالضمان الخ ففيه ان الرهان في قوله صلى الله عليه وآله وسلم كما فككت رهان اخيك
انما استعمل على سبيل الاستعارة مع ما قبله بدليل قول الراوي لما ضمن الدرهمين عن الميت فانه لو كان هناك رهن لما احتيج
الى الضمان بل كانوا يستوفون الدين من ثمنه واما حديث ابي قتاده فهو صريح فيما ادعاه المصنف وليس فيه ذكر فكاك الرهن
معنى فكيف يكابر على الصريح القطعي ويقول وكذا حديث ابي قتاده قال المصنف رفع الله درجته السادس عشر ذهبت الامامية
الى ان الضمان المتبرع لا يرجع به وقال مالك واحمد يرجع به عليه وقد خالفا في ذلك قوله عليه السلام والميت منهما برئ فلو كان
الدين باقيا لم يبق فائدة في الضمان عن الميت انتهى وقال الناصب اقول مذهب الشافعي ان المتبرع من غير اذن الاصيل ليس له الرجوع
وان صح ما نقل عن مذهب مالك واحمد فلا مخالفة للنص اذ يصح لما ذكر ان المراد براءته بالاداء لا بالضمان ولا يفيد عدم
جواز الرجوع الى الورثة ان لم يكن مفلسا فلا مخالفة للنص انتهى واقول ان تمام حديث ابي قتاده كما ذكره المصنف في المسئلة
السابقة صريح في انه عليه السلام علق البراءة بمجرد الضمان فالتاويل تعسف عن واضح السبيل غير دافع لمخالفة النص كما لا يخفى قال

عمارة

رفع الله



رفع الله درجته السابع عشر ذهبت الامامية الى جواز ضمان مال الجعالة بعد الفعل وقال الشافعي لا يجوز وقد خالف
في ذلك قوله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم وقوله الزعيم غارم وهو عام انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الجعالة جائزة قبل العمل وبعد العمل يصير لازما واذا استقر مال الجعل بعد العمل يثبت فيه صحة
الضمان فيصح الضمان عنده واما الاستدلال بالآية على مدعاه فغير صحيح لانه وقع قبل اللزوم فلا يثبت المدعى ثم
يثبت المدعى ثم يثبت به صحة الضمان مطلقا لانها استدل العلماء على صحة الضمان وشرعيته انتهى واقول ورود الآية
فيما ذكره ممنوع ولو سلم فلا عبرة بخصوصية السبب عند الاصوليين وانما العبرة بعموم اللفظ على انه اذا اعترف بان الآية
يثبت بها صحة الضمان قبل اللزوم فيلزم صحة الضمان بعده بطريق اولى ولعدم القائل بالفرق فثبت المدعى قال
المصنف رفع الله درجته الثامن عشر ذهبت الامامية الى ان للموكل ان يطالب بثمن ما باعه وكيله ومنع ابو حنيفة منه وهو مخالف
للمعقول والمنقول لدلالة العقل على تسلط الانسان على استخلاص ما يملكه من يد الغير وقال عليه السلام الناس مسلطون على اموالهم
انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان الوكيل اذا باع شيئا فله مطالبة الثمن والوكيل في البيع وكيل في
قبض الثمن وللموكل ايضا مطالبته بالمال لانه ماله في الحقيقة فله الطلب وعند ابي حنيفة ان المباشر العقد هو الوكيل فهو
يستحق المطالبة لان المطالبة حق المباشر ولا يلزم منه عدم تسلط الموكل على ماله لان له المطالبة من الوكيل والتسلط
يحصل بجواز المطالبة مطلقا لا بالمطالبة من شخص معين انتهى واقول يتوجه عليه ان ما ادعاه من قبل ابي حنيفة من ان المطالبة
حق المباشر مجرد دعوى لا يسمع بلا دليل واما ما ذكره من انه لا يلزم من منع مطالبة الموكل ثمن ماله عن غير الوكيل عدم تسلطه
على ماله فبني على عدم تحصيل معنى التسلط اذ معنى تسلط الغير على الشيء تقلبه كيف شاء قال المصنف رفع الله درجته التاسع
عشر ذهبت الامامية الى ان اطلاق الوكالة في البيع يقتضي البيع بنقد البلد بثمن المثل وقال ابو حنيفة لا يقتضي ذلك
بل للوكيل ان يبيع ما يساوي مائة الف بدرهم واحد الى الف سنة وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الانسان
انما يعزم على نقل ملكه بعوض اذا كان العوض مساويا للملك وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق بيان هذه المسئلة وان ابا حنيفة ذهب الى ان الموكل اذا وكل الوكيل سلطه
على الملك فله ان يتصرف كيف يشاء ولو فوت غبطة المالك الموكل فهذا التفويت قد جره المالك الى نفسه كما لو
باع هو بنفسه شيئا يساوي مائة الف بدرهم واحد الى الف سنة فالاضرار انما جر هو الى نفسه فلا ضرر ولا ضرار
في الاسلام انتهى واقول قد سبق منا ايضا الكلام على ما ذكره في بيان هذه المسئلة ونزيد على ذلك ههنا ان ما ذكره
ههنا من ان الموكل اذا وكل الوكيل سلطه على الملك غير مسلم لا بد له من دليل قال المصنف رفع الله درجته العشرون ذهبت
الامامية الى انه لا يصح ابراء الوكيل من دون اذن الموكل وقال ابو حنيفة انه يجوز وقد خالف في ذلك العقل والنقل
فان الابراء تصرف في مال الغير بغير اذنه فيكون قبيحا باطلا ولان الابراء تابع للملك وهو منتف عن الوكيل وقال
تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول الوكيل
ان كان وكيلا في الابراء فلا اشكال وان كان وكيلا مطلقا فهذا يصح عند ابي حنيفة فله الابراء وليس هذا تصرفا
في مال الغير بغير اذنه لانه داخل في الوكالة المطلقة وليس من باب اكل اموال الناس بالباطل انتهى واقول ما ذكره الناصب من

التقرير مردود ولا غير مرتبط بالمقصود فان النزاع في جواز ابراء الوكيل بدون اذن الموكل وهذا انما يتحقق فيما
اذا كان وكيلا في الخصومة مثلا او في بعض من الامور بحيث يتفاق بالابراء او بالصلح او بالاقرار لا فيما اذا كان
وكيلا بخصوص الابراء او وكيلا مطلقا شاملا للابراء وغيره فالترديد بشقيه قبيح خارج عن البحث وغير مفيد
في اصلاح فتوى ابي حنيفة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الحادي والعشرون ذهبت الامامية الى انه اذا وكله
في الشراء فاشترى وقع للموكل وقال ابو حنيفة يقع للوكيل ثم ينتقل الى الموكل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان
العقل يقتضي استصحاب الملك حتى يزيله بسبب ناقل فلو دخل في ملك الوكيل لافتقر الى ناقل انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول قد سبق ما ذكرنا من مذهب ابي حنيفة ان احكام البيع عنده يتعلق بمباشر العقد وهو الوكيل فيقع الملك
له واما ما ذكر ان العقل يقتضي استصحاب الملك حتى يزيله بسبب ناقل فهذا في الملك المستقل وليس الوكيل
مستقلا بالملك بل الملك في الحقيقة للموكل ويقع للوكيل بناء على ظاهر المباشرة فلا يحتاج الى ناقل انتهى واقول لا يخفى ان
مباشرة الوكيل للبيع وقبوله انما يقع للغير فوجب ان ينتقل الملك الى ذلك الغير دفعة عملا بالقصد كما لو اشترى الاب
والوصي للمولى عليه فان ابا حنيفة وافق فيه على وقوعه للطفل ابتداء ويلزم ايضا العتاق ان اشترى الوكيل ونحوه ممن ينعتق
عليه لو اشتراه الموكل ولم يقل به احد قال المصنف قدس سره في بعض مصنفاته اوردت ذلك على بعض الحنفية فاجاب
بانه في الزمن الاول يقع للوكيل وفي الزمن الثاني ينتقل الى الموكل فالزمته بانه لم يرجح الانتقال في الزمن الثاني الى الموكل
دون العتق فلم يجب بشيء والحق كما قاله بعض مشايخنا المتاخرين رحمهم الله تعالى انه لو انتقل الى الوكيل كان الاقدم
ترجيح العتق لانه مبني على التغليب باعترافهم وله نظاير كثيرة انتهى واما ما ذكره الناصب من ان الوكيل ليس مستقلا
بالملك الموقوف عليه الملك لا معنى له لعدم الاستقلال ههنا الا انه يباع عن غيره بالوكالة لا بالاصالة فاي حاجة في مثل
هذا الى الناقل سيما اذا صرح في متن العقد بانه يشتريه عن موكله الفلاني وعلى هذا لا شك انه ينتقل الى الوكيل في الحال
يصير النقل زوجة له او لانه ينتقل الى الموكل مع ظهور بطلانه وايضا لا معنى للحقيقة في قوله بل الملك في الحقيقة للموكل
الا الحقيقة الشرعية واذا اعترف بان الملك بحسب حقيقة الشرع للموكل كيف يصح ان يقال انه يقع للوكيل ثم ينتقل
الى الموكل وبالجملة ما ذكره في توجيه قول ابي حنيفة لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل قال المصنف رفع الله درجته
الثاني والعشرون ذهبت الامامية الى انه اذا وكل مسلم ذميا في شراء الخمر لم يصح الوكالة فان ابتاع الذمي له لم يصح
وقال ابو حنيفة يصح التوكيل ويصح البيع وعنده ان المسلم لا يملك الخمر اذا تولى الشراء بنفسه ولا يصح ذلك ويملكه
بشراء وكيله الذمي وقد خالف في ذلك النقل المتواتر من القران والسنة في قوله تعالى حرمت عليكم الخمر وهو يستلزم تحريم
انواع التصرفات وقال عليه السلام ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه ولعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الخمر عشرة منهم
البايع ولا فرق بين الوكيل والموكل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا هذه المسئلة من مذهب ابي حنيفة وذكرنا
دليله وحاصله انه يقول هذا البيع جائز لان المباشر اهل له وهو يصح بواسطة مقارنة الحرام لا لنفسه فيقع للوكيل
ثم يقع للموكل فاذا تصرف فيجعله خلا فلا يتخاف في الحرام انتهى واقول كلامه ههنا انف ومنابذة باحكام الشريعة
يعلم انه كما يشترط كون الوكيل قادرا على الفعل لنفسه يشترط كون الموكل كذلك فلا يكفي جواز تصرف احدهما



دون الاخر فلا يصح توكيل المسلم الذمي في بيع خمر وابتياعه وان كان يملك الذمي ذلك لنفسه ولنعم ما قال ابن
حزم من ان هذه المسئلة عن ابي حنيفة من شنيع الفتوى نعوذ بالله من مثلها انتهى هذا لعقد ثم اعلم ما ذكره
الناصب سابقا من الدليل وبينا ما فيه من الاضلال والتضليل فاستقم ولا تتبع الهوى فانه يضلك عن السبيل قال
المصنف رفع الله درجته الثالث والعشرون ذهبت الامامية الى انه اذا وكله في بيع فاسد لم يملك البيع الصحيح وقال ابو
حنيفة يملك الصحيح وقد خالف في ذلك مقتضى العقل والنقل فان الوكالة انما تضمنت الفاسد فالصحيح لم يوكله فيه
كما لا يجوز ان يبيع مال الاجنبي كذا ليس لهذا الوكيل بيع هذا المال لانه اجنبي فيه حيث لم يتناوله عقد الوكالة وقال الله تعالى
الا ان تكون تجارة عن تراض منكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول التوكيل في البيع الفاسد ينصرف عند ابي حنيفة الى اصل
البيع لان مسمى البيع موجود والفاسد خارج عن مسمى البيع لصحة الاتصاف به فيكون انصرافه الى الصحيح حيث تقتضي مسمى
البيع عند الاطلاق ولا اقل ينصرف الى الوكالة المطلقة الفضولية فيملك الصحيح انتهى واقول كلام الناصب ههنا كالبيع الفا
فاسد جدا بحيث لا يخفى على المصلح والمفسد فلا حاجة الى التعرض لمقدماته بالتفصيل والله الهادي الى سواء السبيل
قال المصنف رفع الله درجته الرابع والعشرون ذهبت الامامية الى انه لا يصح توكيل الصبي وان عقل عن غيره لم يقع وقال
ابو حنيفة يصح ان يكون وكيلا اذا كان ممن يعقل ما يقول وقد خالف قوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع القلم عن ثلاث عن
الصبي حتى يحتلم ورفع القلم يستلزم ان لا يكون لكلامه حكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح توكيل الا
ان يكون اهل الوكالة وهذا لا يتاتى من الصبي لقصوره في عقله وذهب ابو حنيفة الى انه يصح توكيل الحر البالغ والماذون
مثلهما والمراد بالماذون الصبي العاقل الذي اذن له الولي والعبد الذي اذن له المولى واذا وكل الحر البالغ او الماذون صبيا محجورا
او عبدا محجورا يرجع حقوق العقد الى موكلهما ولا يرجع اليهما ولا مخالفة للنص لان الصبي العاقل لا يكلف باداء ما التزمه
في الوكالة كما ذكرنا فان القلم مرفوع عنه انتهى واقول معنى رفع القلم عدم التكليف مطلقا لا التكليف باداء ما التزمه فقط وهذا
ظاهر على كل من يرجع عليه قلم التكليف بل الذي ذكره الناصب من اعتبار ابي حنيفة للاذن في الصبي وتفسيره رفع القلم بما
ذكر افترا عليه ولفقه الذي قاله ابو حنيفة على ما ذكر في كتب اصحابه من الهداية وغيرها انه يجوز ان يكون الصبي
في البيع والشراء وغير ذلك اذا كان يعقل ما يقول ولا يحتاج الى اذن الولي عليه لانه يعقل ما يقول فجاز توكيله كالبالغ ورده بانه غير
مكلف ولا يصح تصرفه كالمجنون والفرق بينه وبين البالغ ظاهر فان البالغ مكلف بخلافه فتدبر قال المصنف رفع الله درجته
الخامس والعشرون ذهبت الامامية الى انه اذا قال له عندي اكثر من مال فلان لزمه زيادة ما قال وقال الشافعي لا يجب الزيادة
وقد خالف قوله صلى الله عليه وآله وسلم اقرار العقلاء على انفسهم جائز وقد اقر بالاكثر فلا يقبل الا بما انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يصح الاقرار بالمجهول ويجب التفسير اذا استفسر ولو قال مال عظيم او كبير او كثير او اكثر من مال فلان
قبل تفسيره باقل ما يتمول وان كثر مال فلان لان قوله اكثر من مال فلان مجهول بحسب الصيغة وان كان معلوما بحسب الخارج
والواقع وفي الاقارير يجب اتباع الصيغة وما كان مجهولا بحسب الصيغة لم يكلف الا اداء ما يقع عليه اسم المال كما هو القاعدة في
الاقرار بالمجهول فلا مخالفة للحديث لان اقراره جائز على نفسه واقراره مجهول فيجوز على نفسه على مقتضى المجهول وهو اقل
ما يتمول انتهى واقول ان المصنف فرض المسئلة ههنا فيما قبل التفسير واما فيما مع التفسير فهو مسئلة قد وافق المصنف فيها

هو م

الزم تقيده بمال فلان م

في التذكرة حيث قال لو قال لزيد علي اكثر من مال فلان قيل تفسيره باقل ما يتمول وان كثر مال فلان لانه يحتمل ان يريد به انه دين لا يتطرق اليه الهلاك وذلك عين معرض للهلاك او يريد ان مال زيد علي حلال ومال فلان حرام والقليل من الحلال اكثر بركة من كثير من الحرام انتهى فما ذكره الناصب ههنا غير دافع لكلام المصنف اصلا ثم ما ذكره من ان في الاقارير يجب اتباع الصيغة ان اراد به يجب اتباع لفظ الصيغة دون معناه فلا معنى وان اراد به وجوب اتباع مدلولها من غير اعتبار اللوازم المصرح به فلا ريب في ان مدلول الصيغة فيما نحن فيه هو الزيادة ولهذا قال ما اطلق عليه المال يفيد بمقدار اداء الزيادة الى ان يفسر فلك عبارة لا توجب الزيادة اصلا قال المصنف رفع الله درجته السادس والعشرون ذهب الامامية الى انه اذا قال على الف ودرهم والف وعبد رجع في تفسير الالف اليه وقال ابو حنيفة يرجع في تفسير الالف اليه ان كان المعطوف عليه غير المكيل والموزون وان كان منهما كان المعطوف تفسيرا مثل الدرهم فانه يقتضي ان يكون الالف دراهم وقد خالف في ذلك استعمال العقل والعرف واللغة فانهم عطفوا المخالف والمماثل ولم يفرقوا بين المكيل والموزون وغيرهما فباي وجه خالف هو بينهما انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى المنقول عن اصح ما رواه عن ابي حنيفة في وجه ان المعطوف عليه فيهما حينئذ يكون منضبطا معينا فحمل المعطوف على التفسير اولى لان التضبط الذي اعتبره الشرع في ضبط الاوصاف هو الاصل في الاقارير فيحمل عليه وان كان غير المكيل والموزون فلا انضباط له في الشرع فلا يلزم الرجوع اليه في الوصف ولا نقول ان الشرع قد جعل المكيل والموزون في حكم المعلوم المعين فباعتبار كونه اصلا في الانضباط والمعلومية صار كالقاعدة المعتبرة في نظر الشرع فيحمل المبهم عليه بخلاف غيره ولا مخالفة للغة ولا للعقل فان العرف واللغة لا يقتضي الا جواز عطف المخالف والمماثل والشرع قد يجعله تفسيرا باعتبار بعض الاسباب المقتضية للتفسير انتهى واقول تحقيق المسئلة على ما قصده المصنف قدس سره ان اذا اقر احد باعداد مختلفة واتى فيها بمميز واحد فان كانت الاعداد بمنزلة واحد كالمركب فالتمييز للجميع كقوله خمسة عشر درهما وان كانت متعاطفة فان كان التمييز متوسطا بينهما رجع الى ما يعده قطعا والحق بالجملة كقوله مائة درهم وعشرون وان تاخر عنها فالاصل يقتضي اختصاصه بما قبله متصلا به خاصة لان العطف اقتضى انقطاع احد العددين من الاخر لكن العرف قد يساعد على ذلك ايضا ولهذا لان الذات ذكرها العلامة قدس سره من هذا القبيل لان العطف لا يقتضي التفسير والدرهم مثلا لم يقع مميزا وانما هو جنس مستقل معطوف على المبهم فلا يقتضي تفسيره وقد يخالفه العرف ويدل على عوده الى الجميع كما قال له مائة وخمسة وعشرون درهما او الف ومائة درهم او الف وثلثة دراهم او الف وثلثمائة ونحو ذلك فان الكل في العرف دراهم حتى لو اراد احد تمييز كل عدد منها لعد مطولا مهملا لا هذا واما ما ذكره الناصب من ان غير المكيل والموزون مما لا ضبط له في الشرع ففيه ان الشرع لا كاد ان يكون الضبط في العددي كالدراهم اكثر من الكيلي والوزني بحسب الوقع الظاهر على كل احد فكيف يقلب هذا الامر الظاهر العرفي اللغوي فيجعل تفسيره مع ما فيه من طريقة الشارع المحالة الى العرف في كثير من المسائل وايضا فجعل المعطوف عليه تفسيرا للمعطوف عليه ما تقرر بين اهل اللسان من امتناع هذا وجواز العكس بجعل المعطوف عطفا تفسيريا للمعطوف عليه وايضا لا تحصل بقوله فالمعطوف يكون تفسيرا لان فرض المسئلة ان المعطوف هو الالف المبهم فكيف يحصل منه التفسير والبيان حتى يجعل تفسيرا او الحجة كلام الناصب في هذا المقام واهيا جدا وتوضيح الكلام في ذلك





ان كان المسئلة على ما قررنا من قوله على الف ودرهم والف وعبد فتوجيه ما ذكرنا وان كان قوله على الف والعبد كما في بعض النسخ وهو الغير مسئلة الوقاية فتوجيهه حينئذ انه اذا كان المعطوف عليه الا الف المبهم كيف يصح قول ابي حنيفة وقول الناصب انه اذا كان المعطوف عليه من جنس المكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا وانما حصول العلم بان المعطوف عليه المبهم من جنس المكيل او الموزون او غيرهما حتى يرجع عليه ما حكم به فتامل فانه دقيق جدا واما ما ذكره من ان الشرع قد يجعله تفسيرا باعتبار بعض الاسباب المقتضية للتفسير فلا يلزم الى الحاصل ولا يرجع الى الحاصل وبعد تحصيل هذا الكلام دعوه فرط العناد ويطالب باثبات ان الشرع جعل ذلك تفصيل المقام الا ان يريد بالشرع الذي شرعه ابو حنيفة او الكلام من عند انفسهما وهو اولى الا انا نتشعر فيه فتامل قال المصنف رفع الله درجته السابع والعشرون ذهبت الامامية الى انه لا يصح اقرار المريض للوارث وقال ابو حنيفة ومالك واحمد لا يصح وقد خالفوا قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم والشهادة على النفس الاقرار وهو عام وخالفوا العقل ايضا فان الانسان قد يستدين من وارثه ولا خلاص له في ذمته الا بالاقرار فلو لم يكن مسموعا لم يمكن خلاص ذمته ولان الاصل في الاسلام العدالة وفي اخبار المسلم الصدق انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى الحق مذهب الشافعي انه يصح اقرار المريض في مرض الموت والنكاح والطلاق والدين والعين للاجنبي والوارث وما نقل من الائمة انه لا يصح عندهم فلانهم يجعلون الاقرار في المرض في حكم الوصية ولا مخالفة للنص لان عدم صحة اقرار المريض ليس لعدم جواز الشهادة على النفس ليكون مخالفا للنص حيث اقتضى جواز الاقرار الذي هو الشهادة على النفس بل لعدم اهلية المقر للاقرار كالمجنون والمغمى عليه وكيف يتصور مخالف بلادة تشهد لعدم عروض الجنون والاغماء فكذلك في المريض انتهى واقول جعل الاقرار في المرض في حكم الوصية تحكم لا دليل عليه واما ما ذكره من الدليل على عدم مخالفتهم النص فعليل فان ابا حنيفة على ما نقل عنه ابن حزم في كتاب المحلى يجيز اعتراف المريض عند موته بالدين لغير الوارث ولا يجيزه للوارث الا بالبينة لكن دين الصحة مقدم عنده على دين المريض وروي عن مالك انه قال ان اقر لوارث يا بيهم يجز اقراره وان اقر لوارث عاق جاز اقراره لكاجنبي وبالجملة خلافهم مقصور في الوارث دون الاجنبي فظهر ان ابا حنيفة ومالكا قايلان باهلية المريض للاقرار على رغم انف الناصب الذي في قلبه مرض الجهل العصبية فلا يتخلص عن حاسم ما ذكره من الدليل العليل ويلزمهم مخالفة العقل والنقل كما افاده المصنف الجليل قال المصنف رفع الله درجته الثامن والعشرون ذهبت الامامية الى ان العبد لا يقبل اقراره بما يوجب الحد ولا القصاص وخالف الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل فان اقرار العاقل انما يقبل في حقه لا في حق غيره وقال عليه السلام اقرار العقلاء على انفسهم جائز وهو يدل بمفهومه على ان اقرارهم على غيرهم غير جائز وهذا اقرار العبد انما هو اقرار في حق المولى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقرار العبد بالعقوبة كالزنا وشرب الخمر والقذف والقصاص يقبل ويقام موجبه والسرقة يقبل في القطع دون المال الا ان يصدقه السيد او يقوم بينة ويتعلق برقبته وذمته ومعامله يتعلق بذمته ودليل قبول اقراره بما يوجب الحد والقصاص ان العبد صاحب عبارة صحيحة ومقتضى الاقرار هو المواخذة فيواخذ به وما استدل به هو من الغرايب لانه استدل بخلاف قوله فانه يدل بعدم القبول فالحجة عليه قوله صلى الله عليه وآله اقرار العقلاء على انفسهم جائز وهو يدل بعدم الجواز والعبد عاقل يواخذ باقراره على نفسه وحق المولى تابع انتهى واقول ما ذكره من استدلال الناصب



لعدم اهلية المريض واما ما ذكر من مخالفة العقل فلا يلزم لانا اسقطنا عدم القبول بفقدان اهلية المقر للاقرار م

بان مقتضى الاقرار المؤاخذة مردود بان وجود المقتضي على صيغة المفعول لا يتوقف على وجود المقتضي بصيغة الفاعل
لكن انما يتوقف على رفع المانع ودليل المصنف مانع من قبول اقرار العبد ومؤاخذته لا يخفى ولو سلم فانما يسلم اقتضاء
الاقرار المؤاخذة في الجملة لا في الحال المتعلق بحق السيد لا اقر بالاخذ مطلقا ولو بعد العتق وانما اعترف الناصب لدليل
المصنف قدس سره فقد ريب جدا لانه قدس سره انما استدل بمفهوم الحديث ولا مخالفة له للمطلوب ولمنا الذي يدل على
مخالفة منطوقه لكن يدفع حينئذ مخالفته ان قوله صلى الله عليه وآله وسلم بانفسهم ان المقتضي ان يكون اقرار العبد على نفسه
جائزا ايضا لكن منع من جوازه ذلك من هو اولى بنفسه وهو السيد لاتصال الحق ان يستند هؤلاء المتفقهة في نحو
ما اخترعه الناصب لهم من الدليل العليل بل استندوا في ذلك الى ان علي عليه السلام قطع عبدا باقراره وبان البينة تقبل
عليه فكذا الاقرار والبينة ان الاقرار يتعلق بغيره والمانع من نفوذه بخلاف البينة فافهم قال المصنف رفع الله درجته الخامس
والعشرون ذهبت الامامية الى انه اذا قال يوم السبت لفلان علي درهم ثم قال يوم الاحد لفلان علي درهم لزمه درهم وا
وقال ابو حنيفة يلزمه اثنان وهو خلاف المعقول من اصالة البراءة والمتعارف المتداول بين الناس من تكرير الاقرار
بالشيء الواحد وعدم تكليف المترجم الشهود في مجلس واحد انتهى قال الناصب خفضه الله قول الاصل في التكرار التجديد
دون التاكيد فانه تعين الحمل على التاسيس على التاكيد كما هو معلوم من علم المعاني فالمؤاخذة بالتاسيس موافق للعرف
والمعقول انتهى واقول ما ذكره الناصب من ان الاصل في التكرار التجديد دون التاكيد خطا لانه كلام مشتمل على التناقض
لظهور ان اللفظ الذي يفيد المعنى الجديد لا يكون مكررا بالنسبة الى ما لا يفيده وكلام ارباب المعاني لا مساس له
بامثال هذا الكلام ولو صح ذلك لكان الاصل في مثل قولنا جاءني زيد زيد مجيء رجلين وكذا في سائر ما اجمعوا على كونه
من التاكيدات اللفظية وفساده ظاهر ولو سلم فنقول لا تاكيد ههنا لان التكرار انما يصير تاكيدا اذا كان تابعا لما
قبله من غير فصل بين المكررين كما صرح به جلال الدين السيوطي في كتاب الاتقان وغيره وفي غيره والفصل ههنا
ظاهر فلا يكون تاكيدا ولو سلم تعين الحمل على ارادة الدرهم الاول على التاسيس ايضا بان يكون فائدة التكرار والاعادة
اسماع المقر بالدرهم اقراره لشاهد ثان في مجلس آخر كما اشار اليه المصنف قدس سره فمع الحمل على هذا المعنى اعمال
آخر من التاسيس سالم من معارضة اصل البراءة عن الزائد بخلاف التاسيس الذي ذكره الناصب من قبل ابي حنيفة فانه
معارض بذلك الاصل الاصيل فظهر ان في اصلهم خطا قال المصنف رفع الله درجته الفصل الثامن في الوديعة والعارية
وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى ان الودعي اذا اودع الوديعة من غير عذر كان ضامنا وقال مالك ان اودع زوجته لم
يضمن وان اودع غيرها ضمن وقال ابو حنيفة ان اودعها عند من يعوله لم يضمن وان اودعها عند غيره ضمن وقد خالفا
قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقول النبي صلى الله عليه وآله ادّ الامانة الى من ائتمنك انتهى قال
الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان المودع اذا اودع الوديعة عند غيره بلا عذر واثناء التلف ضمنها ضمن
سواء كان الايداع عند عبده او زوجته او ابنه او اجنبي فاما دليل مالك على ان الايداع عند الزوجة غير مضمون فلان الزوجة
في حكم البيت وليس هو باجنبي فكانه لم يزل يده عنه واعتبر ابو حنيفة الايداع عند العيال لان العيال لم يعد في العرف اجنبيا
فلا مخالفة للنص لعدم الاخراج من اليد بالكلية ولا تقصير في الاداء انتهى واقول انه لم يكن للزوجة اموال واسباب وسكنى



مستقلة بها دون زوجها وكانت كالخادم الناظر فيها ولم تخرج من يد زوجها من الاموال والودائع بضبط مفاتيح
الخزائن والصناديق وحفظها عن السرقة فلا نصدق على هذه الصورة انه اودع الوديعة عند الزوجة فهي خارجة
من محل النزاع واما اذا كان للزوجة اموال واسباب وسكنى مخصوصة بها مستقلة فيها دون زوجها او كانت ناشزة
فاودع الزوج الوديعة عندها ليحفظها في ضمن ما تختص بها من الاموال فهذه الصورة تصلح محلا للنزاع والخلاف
فان ايداع الوديعة عند هذا القسم من الزوجة في مرتبة ايداعها عند الاجنبي فان الزوجة المستقلة المستغنية عن
زوجها في حكم الاجنبية فما هذا الا مما يلحق بالجواب عند المسودة ثم لما وصل الى النظر عند النقل الى البياض من كتاب تذكرة
الفقهاء للمصنف قدس سره رايت انه اجاب بما يقرب بجواب هذا العبد حيث قال اذا اودع المستودع الوديعة عند
فان كان باذن المالك فلا ضمان عليه اجماعا لانتفاء العدوان وان لم يكن باذن المالك فلا يخلو اما ان يودع من غير عذر
او لعذر فان اودع من غير عذر ضمن اجماعا لان المالك لم يرض بيد غيره وامانته ولا فرق بين ان يكون ذلك الغير
عبده او زوجته او ولده او اجنبيا عند علمائنا اجمع وبه قال الشافعي وذلك لعموم الدليل في الجميع وقال مالك انه
ان اودع زوجته وقال ابو العباس بن سريج من الشافعية اذا استعان بزوجته او خادمه في خباء الوديعة ولم تغب
عن نظره جاز ولا ضمان عليه وقال ابو حنيفة واحمد له ان يودع من عليه نفقته من ولده ووالده وزوجته وعبده ولا
ضمان عليه بكل حال لانه حفظ الوديعة بمن يحفظ به ماله فلم يلزمه الضمان كما لو حفظها بنفسه وهو غلط لانه سلم
الوديعة الى من لم يرض بها صاحبها مع قدرته على غيره فضمنها كما لو سلمها الى الاجنبي والقياس عليه باطل لانه اذا
حفظ ماله بخادمه او زوجته فقد رضي المالك بذلك بخلاف صورة النزاع انتهى فتامل ثم قال المصنف رفع الله درجته الثاني
ذهبت الامامية الى انه اذا استودع حيوانا وجب عليه سقيه وعلفه ويرجع به الى المالك وقال ابو حنيفة لا يجب العلف ولا
السقي وقد خالف قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى تؤدي
وذلك يستلزم الحفظ المستلزم للسقي والعلف انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع لو امر المودع بعلف
والسقي فتركهما ضمن وان نهاه عن العلف والسقي فتركه فهلك لم يضمن ولكن عصى ولو ترك الامر والنهي لزمه ان
يلزمه العلف من ماله كما لو امره به فان دفعه اليه في الحصر ثمن فذاك والا فليكن قال اعلفها من مالك فعلف لم يرجع
شرط الرجوع او اطلق وان شرط التبرع لم يرجع وان لم يقل من مالك بل اطلق راجعه او وكيله ليسترده او يعلفها
فان لم يظفر رفع الى الحاكم ليجبره عليه او يبيع جزء منه او يؤجرها فان لم يعلفه حتى مات ضمن هذا مذهب الشافعي
واما مذهب ابي حنيفة فالظاهر انه اراد من عدم الوجوب انه لا يلزمه الاخراج من مال نفسه كما ذكرنا من مذهب الشافعي
فلا مخالفة للنص لانه لم يسعفه الاخراج من ماله لامكان الرجوع الى الوكيل او القاضي ليبيع جزءا منه او اجارته انتهى واقول
لا فائدة فيما ذكره الناصب ههنا الا اثر ابانة الشافعي مع ابي حنيفة في بعض المقدمات التحقيقية لان المصنف قدس
سره ذكر ان امتثال امره في اداء الامانات الى اهلها يستلزم الحفظ المستلزم للسقي والعلف فلا محيص للناصب عن
قبول الاعتراض او منع الملازمة بين الحيثيتين واما ما ذكره من ان ابا حنيفة اراد بعدم الوجوب كذا فلغو من الكلام اذ لا يجوز
ان يكون النزاع المعتد به بين الشافعية والامامية في هذه المسئلة لفظيا وهو بعيد جدا كما لا يخفى مع ان ما ذكره

من احتمال الرجوع الى الوكيل خارج عن فرض المسئلة لان المفروض فيها علم حصول صاحب الوديعة ووكيله الذي
يقوم مقامه نفسه فتامل قال المصنف رفع الله درجته الثالث ذهبت الامامية الى انه اذا خلط الوديعة بماله خلطا لا يتميز
ضمن وقال مالك ان خلطها بادون ضمن وبالمثل لا يضمن وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على الضمان مع التعدي
وهو ههنا متحقق قطعا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو خلط الوديعة بمال نفسه او بمال
المالك وارتفع التمييز ضمن ودليل مالك ان الخلط بالمثل او الاجود لا يعد تقصيرا بخلاف الادون ففيه التقصير فيكون
فيه الضمان انتهى اقول حاصل كلام المصنف قدس سره ان المودع قد صار بذلك الخلط بمنزلة الغاصب لتعديه فيستصحب
الحكم بالزمان الى ان يحصل من المالك ما يقتضي زوال ذلك وقد علله ايضا في التذكرة بانه قد تصرف في الوديعة
تصرفا غير شرعي وعيبها بالمزج فان الشركة عيب فكان عليه الضمان انتهى وبالجملة لا فرق عند العقل الموافق
بالنقل بين خلط الوديعة بجيد او مساو لاشتراك الجميع في العدوان وان الناشي من التصرف في الوديعة تصرفا
غير شرعي وتعييبها بالمزج المقتضي للشركة المفضي الى المعاوضة على بعض مال الغير بالقسمة بغير رضى المودع وايهام
معاملة الشركة فتلك مختلفة بينها كان المودع رجلا تقيا ذكيا بان له في تحصيل الحلال سبيل التفطن باكثر ما في
يد غيره من الاموال ويجتنب عن الشبهة والاشتباه كثيرا فالخلط في نظر مثل هذا الشخص يعد تعييبا المصنف انما استدل
على بطلان قول مالك بالنصوص والاستصحاب فلعل الدليل العليل الذي نسبه الناصب الى مالك لا يقوم معارضا
لشيء من ذلك فتدبر قال المصنف رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى انه اذا تعدى في الوديعة واخرجها من الحرز ثم
انتفع بها ثم ردها الى الحرز لم يزل الضمان وكذا العارية المضمونة مع التعدي وقال ابو حنيفة يبرأ وقد تقدم ما في
الغلط فيه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتعدي لم يعد الى الامانة بترك الخيانة الا بالاستيداع
الجديد ودليل ابي حنيفة ان الرجوع الى الامانة يقتضي رجوع الامانة انتهى اقول الدليل الذي ذكره الناصب لابي حنيفة كلام
مخيل مختل قد اخترعه من عند نفسه ووزانه وزان قولنا الرجوع الى الفقر يقتضي رجوع الفقر والرجوع الى الشجاعة
يقتضي رجوع الشجاعة الى غير ذلك مما لا يخفى فساده واما الذي استدل به ابو حنيفة على ما في التذكرة وغيرها هو انه اذا
رد الوديعة فهو ماسك لها باذن صاحبها فلم يكن عليه ضمانها كما لو لم يخرجها واورد عليه المصنف في التذكرة بان الفرق ظ
فانه اذا لم يخرجها لم يضمنها بعد وان خلاف صورة النزاع ثم ينتقض على ابي حنيفة بما سلمه من انه اذا جحد الوديعة و
ضمنها بالجحود ثم اقر بها فانه لا يبرأ وبالقياس على السارق فانه لو رد المسروق الى موضعه لم يبرأ فكذا ههنا انتهى
قال المصنف رفع الله درجته ه ذهبت الامامية الى ان الجناية على حمار القاضي كالجناية على حمار الشوكي وقال مالك اذا قطع
ذنب حمار القاضي ضمن كمال قيمته واذا قطع ذنب حمار الشوكي ضمن الارش وقد خالف المنقول والمعقول قال الله تعالى
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها ولان القيم تختلف باختلاف الاعيان لا
باختلاف الملاك انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول ان صح ما نسب الى مالك فلعله للتعزير والتغليظ على الجاني على
حمار القاضي لهتك حرمته والظاهر ان هذا من مفترياته انتهى اقول الترديد بقوله ان صح كسائر ترديداته مردود فقد نقل
صاحب الينابيع في كتاب الغصب منه مذهبه اي مذهب مالك ولداه اي لدى احمد في رواية في قطع ذنب حمار القاضي

القيمة



القيمة لان فيه وهنا في الدين وهتكا لما علم عليه غرضه لانه لا يركبه غالبا انتهى ويتوجه على ما ذكره من الدليل ان
الوهن في الدين بهتك حرمة القاضي انما يوجب العقوبة الزائدة لو كان القاطع قاصدا للوهن والهتك واما اذا
لم يكن شيء من ذلك بان وقع القطع في حين غفلته او بان ضربه الحمار برجله ضربا بوكزه ونحو ذلك فلا واما
اتلاف غرض الركوب من ذلك الحمار بخصوصه فسهل جدا اذ لا يبقى القاضي بعد ذلك بلا حمار في مدة يمكن فيها تحصيل
غرض الركوب ببيع ذلك الحمار وشراء غيره وبالجملة هذا الفتوى مما لا يستحل البالغ في الهذيان لا يليق الا بمن هو ابلد
الحمار قال المصنف قدس سره في التذكرة الاصل عند مالك في هذا انه اذا جنى على عين ما تلف غرض صاحبها فيها كان على
الجاني كمال القيمة لانه قد اتلف عليه المنفعة المقصودة من السلعة فلزمه قيمتها كما لو اتلف جميعها وهو غلط لان الاعتبار
بالجنس عليه واما غرض المالك فلا عبرة به لانه ان لم يصلح لمصلحته يصلح لغيره لان منفعتها باقية ولا اعتبار باغراض الملاك
فلا عبرة به لانه ان لم يصلح لمصلحته يصلح لغيره لان منفعتها باقية ولا اعتبار باغراض الملاك فان من وطئ جارية الاب
بالشبهة وجب عليه مهر المثل كمن وطئ جارية الاجنبي بالشبهة وان تضمن وطئ جارية الابن التحريم المؤبد عليه انتهى
قال المصنف رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى ان المنافع تضمن بالغصب كزراعة الارض وسكنى الدار وقال ابو
حنيفة لا تضمن فان غصبه رجل ثم زرعها ابدا زرع فلا اجرة عليه فان نقصت الارض فالارش والا فلا وقال ايضا لو اجرها
الغاصب ملك الاجرة دون المالك وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض بقبح التصرف في مال الغير وعدم اباحته
العوض وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها وغير ذلك انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل اذا زرع ارض الغير غصبا ومذهب ابي حنيفة ان الغصب لا
يتعلق بالمنافع لان الاستيلاء لا يتحقق فيها فحقيقة الغصب غير متحققة عنده فلا تصرف في مال الغير بالاستيلاء و
هو صحيح انتهى واقول ما ذكره من ان حقيقة الاستيلاء لا يتحقق فيها انما نشأ من استيلاء الشيطان عليه وكيف لا يتحقق
الاستيلاء عليها مع استيلائه على عين مال المالك المستلزم للحيلولة بينه وبين منافعه ومنعه منها ولنعم ما قال ابن
حزم من ان ما ذهب اليه ابو حنيفة في هذه المسئلة من عجائب الدنيا لان الغاصب اذ حال بين صاحبه وبين عين ماله
حال بينه وبين منافعه فضمنها لانه ما ادى ما منعه من حقه بامر رسول الله صلى الله عليه وآله ان يعطي كل ذي حق حقه ولا
شك انه من حقه ففرض عليه انه اعطاه حقه انتهى وقد استدل المصنف في التذكرة على ضمان المنافع بوجوه اخر منها ان
المنافع مضمونة بالعقد الفاسد فتضمن بالغصب كالاعيان ولانها متقومة فان المال يبذل لتحصيلها ولو استأجر
لمنفعة فاستعملها في غيرها ضمنها فاشبهت الاعيان ولان كل مضمون بالاتلاف في العقد الفاسد جاز ان يضمنه
بمجرد الاتلاف كالاعيان ولا يخفى ان الناصب لم يتعرض لادلة المصنف العقلي والنقلي فضلا عن تعرضه وتسليم صحة الدليل الذي
اخترعه لابي حنيفة لا يكفيه اثبات المطلوب به ما لم يدفع معارضة تلك الادلة له وانما قلنا انه اخترع ذلك لان الدليل
المشهور المنقول عن ابي حنيفة هو ان الضمان انما يكون بعقد او شبهة عقد فلا يضمن المنافع لانه استوفى منفعة
بغير عقد ولا شبهة ملك فلا يضمنها كما لو زنى بامرأة واجاب عنه المصنف في التذكرة بان الفرق ظ فان المرأة
رضيت باتلاف منافعها بغير عوض ولا عقد يقتضي العوض فكان بمنزلة من اعار داره قال المصنف رفع الله درجته ذ ذهبت

الامامية الى ان المقبوض بالبيع الفاسد لا يملك بالعقد ولا بالقبض وقال ابو حنيفة يملك بالقبض وقد خالف
العقل والنقل فان الفاسد وجوده في السببية كالعدم وقال الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذهب دليل هذه المسألة وان ابا حنيفة يجعل القبض سبب الملك لو وقع عن
البيع والفساد يجعله خارجا عن العقد انتهى واقول هذا الجعل ظاهر البطلان من اصل فتوى ابي حنيفة فلا يرفع
طعن المص عنه قال ابن حزم اما قول ابي حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام
في غاية الفساد وما علم احد قط في دين الله ملكا فاسدا الا انه اما ملك فهو صحيح او لا يملك فليس صحيحا واما ملغا
هذا فلا يحل ما اذا اقر بان الملك فاسد فقد قال الله تعالى والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بانفاذ
ما لا يحب الله عز وجل وقال الله تعالى ان الله لا يصلح عمل المفسدين فمن اجاز شيئا نص الله تعالى على انه لا يصلحه فقد
عارض الله في حكمه وهذا عظيم جدا وقد لجج بعضهم في هذا بحديث بريرة وهذا احتجاج فاسد ونسبة الى
من نسب الى رسول الله صلى الله عليه وآله انه انفذ الباطل واجاز الفاسد والله ما يقر على هذا نفس مسلم واحتج
بعضهم بان البائع سلطه عليه وهذا انه ليس لاحد ان يسلط غيره على شيء من ماله ما لم يأذن الله تعالى فيه فليعتبروا
على هذا ان يسلطه على وطء ام ولده وامته وهذه ملاعب وضلال لا اختيار به قال المص رفع الله درجته ع ذهبت
الامامية الى انه اذا غصب جارية حاملا ضمن الولد كالام وقال ابو حنيفة لا يضمن الولد بل الام خاصة وقد خالف
العقل والنقل فان العقل قاض بوجوب العوض عن الظلم وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وقال عليه السلم على اليد ما اخذت حتى تؤدي انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول لعل ابو حنيفة جعل الولد في
حكم الجزء المتصل فلم يجعل لهما ضمانا على حدة ولا مخالفة للنص لانه لم يعتد اذ ضمن الام والولد كالجزء المتصل انتهى
واقول تحقق الكل بعد الجزء محال فضمان الكل يتضمن ضمان الجزء مع ان ابا حنيفة لا يحكم بضمان الولد اصلا لا
على حدة ولا من حيث اتصاله بالام ودخوله في الكل ويدل على ان ابا حنيفة لم يقل بمباشرة غصب الولد اصلا ما نقله
ابن حزم عن الحنفية ههنا واجاب عنه حيث قال قال قالوا ليس بمتعد لانه لم يباشر غصب الولد لانه بمنزلة الريح
القت ثوبا في منزل الانسان قلنا هذا باطل لان الذي القت الريح الثوب في منزله ليس يتملكه له ولو تملكه لالزمناه ضمانه
وهذا الغاصب تملك ما تولد حائل بينه وبين صاحبه الذي افترض الله تعالى رده عليه ويحرم عليه امساكه فهو متعد
بذلك نفسا فعليه ان يعتدى عليه بمثل ما اعتدى انتهى وقال المص رفع الله درجته في التذكرة قال ابو حنيفة ومالك
انه لا يضمنها وهي امانة يضمن بما يضمن به سائر الامانات خاصة الا ان يطالب بها فيمتنع من ادائها فيضمن كما
في الامانات لان اثبات يده على هذه الزوائد ليس بفعل محرم لانه لا يشق على وجود الزوائد في يده ووجودها ليس بفعل
محرم منه وهو غلط لانه بامساك الام تسبب لاثبات يده على هذه الزوائد واثبات يده على الام محرم ولان ذلك
يتوقع فيقصد انتهى قال المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان السارق يجب عليه القطع والغرم وقال ابو حنيفة لا
يجتمعان بل يجب احدهما فان غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما وهو عام وقال النبي صلى الله عليه وآله على اليد ما اخذت حتى تؤدي والعقل قاض بوجوب رد المظالم انتهى

يحل
للمسلمين



وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه يجمع على السارق بين القطع واخذ المال ان بقي ولا
مخالفة لقول ابي حنيفة للنص لان السرقة لها شروط اذا اجتمعت وجب القطع وعنده ان من شروط السرقة انه ان كان
لم يؤد المال يقطع انتهى واقول المخالفة باقية لان الدعوى لا بد لها من دليل فكون ذلك الشرط مما اعتبره الشارع
ممنوع وعند بيان ذلك تعجل لا يرجع الاعلام الاصل من الفطرة الانسانية قال المص رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى
امكان غصب العقار ويضمن وقال ابو حنيفة لا يتحقق ولا يضمن وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى فمن
اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والعقل دال على وجوب الانصاف والغصب يكون بالاستيلاء ومنع المالك
من كثيره انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ذهب دليل هذه المسألة وان ابا حنيفة يقول الاستيلاء الذي يتحقق
به الغصب لا يمكن في حق العقار لان العبور والنظر والوقوف فيها جايز ولا يمكن فيه حصول ما يعد استيلاء ولا مخالفة
للنص لان الاعتداء لا يتحقق الا بالاستيلاء انتهى واقول لا يخفى ان النظر مشترك بين العقار واكثر ما يتحقق فيه الغصب
بالاتفاق واما العبور والوقوف فان جاز في بعض العقارات فانما هو العبور الذي لا يضر والوقوف الذي لا يؤدي
الى التصرف المضر كاداء صلوة ونحوه وهو معتضد باذن الفحوى وشاهد الحال مثلا واما العبور الذي يوجب الضرر
كما اذا اتخذ العابر ذلك العقار مسلكا الى دخوله الى جنب من ملكه والوقوف الذي يمنع عن الحرث ويفسد الزرع فهو
مما يعد استيلاء وبالجملة كما يتحقق غصب المنقول اتفاقا كذا يتحقق غصب العقار لان المعتبر فيه الاستقلال باثبات
اليد والاستيلاء وتحققهما ممكن في العقار كغيره فان تحرك من قبضه في البيع ونحوه مما يعتبر فيه القبض وهو
لا يتحقق بدون الاستقلال باثبات اليد عليه فليكن هنا كذلك وتفصيل الكلام فيه ان غصب العقار يتصور في نظر
الشرع لان اثبات اليد عليه ممكن لان المالك في العقار اما ان يدخل عليه مستوليا ويزعجه باخراجه عنه
او لا يزعجه وعلى كل تقدير اما ان يكون الغاصب قويا والمالك ضعيفا او بالعكس او يكونان قويين فهذه عدة صور يتحقق
الغصب في اكثرها ولا يعتبر قصد الاستيلاء اذ تحقق الاستيلاء يجعل اليد والاستيلاء حقيقة ولو دخل الضعيف
على القوي بقصد الاستيلاء فليس بغاصب اذ لا اثر لقصد شيء لا يتمكن من تحققه فلو دخل القوي على الضعيف بقصد [illegible]
بحيث اضمحلت يده في المحبة كونه غاصبا للجميع وقد اتضح بهذا ان قول الناصب الاستيلاء الذي به يتحقق الغصب لا
يمكن في حق العقار ممنوع وما استدل به عليه مدفوع بدخول ما ذكرنا وكذا الحال في قوله فلا مخالفة للنص وقد
وافقنا ابن حزم في هذه المسألة فقال قال الحنفيون الارض لا تغصب وهذا كذب منهم لان الغصب اخذ الشيء
بغير حق ظلما وقد روينا من طريق البخاري انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله من اخذ من الارض شبرا بغير حق خسف
به يوم القيمة الى سبع ارضين فصح ان الارض يؤخذ بغير حق فصح انها تغصب انتهى ثم الظاهر ان ابا حنيفة انما انكر
امكان غصب العقار مع بعده شرعا وعرفا مراعاة لحال الخليفة الذي غصب فدكا عن فاطمة عليها السلم وتكلم بانه لو
سموا احدا قال لعن الله من غصب فدكا يفرحون ويمرحون على الرواة وقتله لكن مع توجه هذا الاشكال ترى هذه
الملاحظة والمراعاة اقوى يحكمان الوجه الذي اخترعه الناصب فتأمل قال المص رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى
ان الغاصب اذا صبغ الثوب كان له اخذ صبغه وعليه رد نقص الثوب وقال ابو حنيفة ان صبغ الابيض بغير السواد

يخير المالك بين دفع الثوب اليه ومطالبته بقيمته ابيض وبين اخذ ثوبه ودفع قيمة صبغه اليه وان كان قد صبغه
بالسواد يخير المالك بين دفع الثوب ومطالبته بقيمته ابيض ولغا الثوب مصبوغا ولا شيء عليه وقد خالف العقل والنقل
فان العقل قاض بوجوب المقاصد وانما يتم بما قلناه لا بدفع الثوب والزام القيمة وكذا النقل لان النبي صلى الله عليه
وآله قال الناس مسلطون على اموالهم فكان للغاصب اخذ صبغه وللمالك اخذ ثوبه والعقل مانع من اخذ كل واحد منهما
مال صاحبه ثم اي فرق بين السواد وغيره من الالوان انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان
صبغ الغاصب المغصوب بصبغ نفسه فان امكن الفصل اجبر عليه وان نقص الارش اخذ وان لم يمكن فان زادت قيمته
فلا شيء للغاصب وان نقصت غرم الارش وان زادت فالغاصب شريك بالزيادة بالصبغ ولا ينفرد احدهما
ببيع حصته ولو اراد المالك اجبر الغاصب على الموافقة ولو اراده الغاصب لم يجبر المالك ولو وهب الصبغ لمالك الثوب
لم يجبر على قبوله ولو رضي فلا بد من الهبة هذا مذهب الشافعي وقد تحقق فيه قوانين العدل كما لا يخفى واما ما ذهب اليه ابو
حنيفة من دفع الثوب والزام القيمة فهذا التسليط الذي جعله الله للمالك على الغاصب فان المالك يخير بين ما هو انفع
له والمقاصة يحصل فيه واما الفرق بين السواد وغيره فلان السواد يقابل البياض بالمضادة تقابلا كاملا فاذا
اخذ باحد المتقابلين ورضي به فكانه اخذ بالمقابل الاخر بخلاف باقي الالوان انتهى اقول نعم قد راعى الشافعي في هذه
المسئلة قوانين العدل لكن مشابهة من اهل العدل ثم لا يخفى ان في نسبة الناصب رعاية العدل في هذه المسئلة الى
الشافعي اشعارا لطيفا بان ابا حنيفة قد عدل فيها عن قوانين العدل واهله ويعلم من هذا ان ما ذكره الناصب بعد ذلك
في توجيه قوله تعسف ناش عن غاية التعصب كيف والتسليط الذي جعله الله للمالك على الغاصب لا يقتضي لابي حنيفة
حقا لا يخفى وربما لم يمكن الغاصب اعطاء ما تبقى قيمته بمجموع الثوب فتكليفه باعطاء ذلك يكون ضررا منفيا بنص الاية
واما الفرق الذي ذكره بين السواد والبياض فلا محصل له لان الاخذ انما يتعلق بالابيض والاسود لا بالبياض والسواد
والمتضادان هما العرضان لا المعروضان وايضا لا طائل تحت قوله فاذا اخذ باحد المتقابلين فكانه اخذ بالمقابل
الاخر واي دليل على اتحاد حكم الاخذين بينهما وكان في قول الناصب فكانه اعتراف بذلك ولو سلم فكيف يعقل ان يكون
اخذ احد الامرين اللذين لا يكون احدهما في البعد عن الاخر في هذه المرتبة في حكم اخذ الاخر مع ان العقل ربما يحكم
باولوية انعكاس القضية كما لا يخفى هذا وقد علل صاحب الينابيع فتوى ابي حنيفة في ذلك بان السواد عنده نقصان
انتهى ولا يخفى ان هذا الحكم لا يصح على اطلاقه سيما في زمن بني امية الذين كلفوا الناس بلبس السواد وكذا في اعراب
الحجاز وبر العرب وامثالهم ويعلم من ذلك ان ما ذكره الناصب من الفرق شيء مخترع من عند نفسه قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان الغاصب لا يملك المغصوب بتغيير الصفة وقال ابو حنيفة اذا غيرها تغييرا ازال به الاسم و
المنفعة المقصودة تملكها فلو دخل لص دار رجل فوجد فيها دابة وطعاما ورحى فطحن ذلك الطعام على تلك الرحى
بتلك الدابة ملك الدقيق وكان للسارق دفع المالك عن الطحن وقتاله عليه فان قتل اللص المالك فهو هدر وان قتل
المالك اللص ضمنه وهو خلاف العقل والنقل قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقال عم على اليد ما اخذت
حتى تؤدي وقال عليه السلام لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفس منه انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان الاثار

في المغصوب



في المغصوب ان كانت اثرا محضا وهو الذي لا يحتاج لظهوره الا عين يستعمل في المحل ويحتاج ولا يبقى فيه بل
يزول ويبقى الاثر كطحن الحنطة وقصارة الثوب وخياطة وغزل القطن ونسجه وضرب الطين لبنا وشق الخشب
الواحا وذبح الشاة وشيها فلا حق للغاصب فيها ولا يملك المغصوب بشيء من ذلك بل يرده مع ارش النقص
هذا مذهب الشافعي وان صح ما نقل عن ابي حنيفة فيكون في الدابة والرحى اللذين يملكهما السارق فان الدفع عن العمل
غير مشروع لانه عمل في ملكه ودابته واما ما يترتب على المقاتلة فحكمه حكم دفع الصائل انتهى واقول كون ثبوت كون ما ذهب
اليه ابو حنيفة في هذه المسئلة مجبورا بالشناعة والملامة شهادة بداهة العقول السليمة بدون موافقة ابن حزم فيه مع المتعصب
قال وللحنفيين ههنا اضطراب وتخليط كثير كقولهم من غصب ثوبا فالواجب على صاحبه فان وجد وقد قطعه الغاصب
فصاحب الثوب مخير بين اخذه كما هو وما انتقصه القطع وبين ان يعطيه الغاصب او يضمنه قيمة الثوب فان لم يوجد الا
وقد خاطه قميصا فهو للغاصب بالتخيير وليس عليه الا قيمة الثوب وكذلك قولهم في الحنطة تغصب فتطحن والشاة
تغصب فتطبخ او تشوى ولا يخفى ان نسبة الجاهرة بكيفها الذين اكثر من هذا ولا في تعليم الظلمة اكل اموال الناس اكثر من هذا فيقال
لكل فاسق اذا اردت ان تاخذ حنطة يتيم او جارك او اكل غنمه واستحلال ثيابه فقد امكنك سبيل ذلك شيئا من ذلك فاغصبها و
قطعها ثيابا على رغمه واذبح غنمه واطبخها واغصبه حنطة واطحنها وكل كل ذلك حلالا طيبا وليس عليك الا قيمة ما اخذت
وهذا خلاف القرآن في قوله تعالى ان لا تاكلوا اموالكم بالباطل وخلاف رسول الله صلى الله عليه وآله في قوله ان دماءكم واموالكم عليكم
حرام ومن عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد وما يشك احد من اهل الاسلام في ان كل ثوب قطع من شقة فانه لصاحب الشقة وكل
دقيق طحن من حنطة انسان فهو لصاحب الحنطة وكل لحم شوي فهو لصاحب اللحم وهم يقرون بهذا ثم لا يبالون بان يقولوا ان
الغصب والظلم والتعدي على اموال المسلمين للغصاب ولا يخفى في ذلك عين القضية المكروهة بحكم المروة التي بعث رسول
الله صلى الله عليه وآله الطعام وكلا الامر الاول على مذهبهم وكذا الثاني مع عدم صحته وقالوا ايضا فيمن اهدى الصيد يوما فيغصب
قيمته قلنا اهدا عليهم كالعم لان الميتة لا يملكها الغاصب ثم لا يخفى ان ما ذكره الناصب بقوله وان صح ما نقل عن ابي حنيفة
فيكون في الرحى والدابة اللذين يملكهما السارق فاسخ لا يخفى لانه نقض صحة ما نقله المصنف عن ابي حنيفة لا وجه لاحتمال
كون الدابة والرحى ملكا للغاصب حفظا وثانيا ما ذكره من ان الدفع عن العمل غير مشروع لانه عمل في رحاه وفي دابته
نوع من الخرافة نظيرا بقال ان السارق اذا سرق عمامة شخص فنجحه ولفه على راسه كان دفع صاحب العمامة اياه عن عمل
لفه على راسه غير مشروع لانه عمل بيده وبراسه وفساده اظهر من ان يخفى واما ما ذكره من ان ما يترتب على المقاتلة فحكمه
حكم دفع الصائل فلا يخفى ما فيه من التمويه والتلبيس لانه ان اراد به ان ما يترتب على مقاتلة كل من مالك الطعام والسارق مع
الاخر باسره حكم دفع الصائل فبطلانه ظاهر لظهور ان الصائل هو السارق دون المالك وان اراد انه يترتب على مقاتلة مالك
الطعام ودفعه السارق ما يترتب على دفع الصائل فهو مسلم لكن ليس تشنيع المصنف فيه بل في جعل التقصير منعكسا والحكم
بكون المالك صائلا واجب الدفع دون السارق هذه شناعة واردة لا مدفع لها كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا غصب خشبة فبنى عليها وجب عليه ردها على مالكها وان افتقر الى خراب ما بناه على جداره وقال ابو
حنيفة انه لا يجب عليه خاصة ردها وان كان البناء مع طرفيها ولا يمكنه ردها الا بقلع هذا لم يلزم الرد وقد خالف المنقول والمعقول

على ما تقدم وقال عليه السلم لا يأخذن احدكم متاع اخيه جادا ولا لاعبا من اخذ عصا اخيه فليردها انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه لو غصب ساجة وادرجها في البناء او آجرا وبنى عليه البناء لزمه الاخراج والرد الى المالك مالم ينفصل ان نقضت بحيث لو اخرجت فالقيمتها فمن مالكه هذا مذهب الشافعي ولما ما ذهب اليه ابو حنيفة فوجهه ان البناء ليس على خشب مغصوب عليها يدل غيرها فليس له اجباره بالرد لا مخالفة المعقول والمنقول لان تخريب البناء اذا كان على خشبة خاصة يلزم وان كان مع غيرها فالبناء ليس تعديا محضا حتى يلزم التخريب انتهى واقول يتوجه عليه اولا انه اعترف في المسألة السابقة بان الله تعالى قد سلط المالك على الغاصب ولا اقل من ان يكون فايدة هذا التسليط استيفاء حقه فكيف يصح نسبة الشافعي بانه ان نقضت تلك الساجة المغصوبة عند اخراجها عن البناء لا يكون لها قيمة وثانيا ان فرض المسألة ان يكون البناء على الساجة فقوله ان وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة هو ان البناء ليس على خشب مغصوب بعيد جزوجا عن محل النزاع نعم حكى الكرخي على ما ذكره المص في التذكرة انه قال ابو حنيفة ان بنى عليها بناء لا يتصل بغيره قلعه ثم قال قدس سره والاول هو المشهور عنه مسلم فاي دليل يدل على انه اذا كان البناء على الخشب المغصوب وغيره لم يلزم الاخراج ثم ان توجيه الملازمة في ذلك من الشارع انما هو لكون غصب الخشبة وادراجها في البناء تعديا لا لان البناء تعدى حتى يقال ان البناء الذي يكون بعضه على الخشب وبعضه على غيره ليس تعديا محضا فلم يلزم التخريب ليس لكون البناء تعديا محضا بل لاستلزام اخراج الخشب الواجب ذلك التخريب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كما تقرر في الاصول هذا ونقل المص في التذكرة عن ابي حنيفة انه احتج بان الخشب صارت تابعة لملكه فيستضر بقلعها فلم يلزمه ردها كما لو غصب خيطا فخاط به جرح عبد ثم اجاب بان الفرق ان الخيط لا يشبه الساجة اذ لا كان يخاف من قلعه لانه ليس له رده ولانه حاجة اليه لذلك يبيح غصبه بخلاف البناء قال المص رفع الله درجته في ذهبت الامامية الى انه اذا حل دابة او فتح قفص طاير فذهب عقيب ذلك ضمن وقال ابو حنيفة لا يضمن وقد خالف العقل والنقل لانه ذهب بسببه فهو متعد وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه اذا فتح قفص الطاير وهيجه ضمن وان لم يهيج فان طار في الحال ضمن وان وقف قليلا ثم طار لم يضمن واما ما ذهب اليه ابو حنيفة فكانه في صورة عدم التهييج ولا يحكم بالضمان لعدم الطيران بسببه ولا يعد الفتح سببا ولا اعتداء عنده هو التهييج لا نفس الفتح فلا مخالفة انتهى واقول من البين ان حال الاضطرار خصوصا اذا طال عليه الربط وفتح قفص الطاير سيما اذا كان في اوايل حبسه في القفص سبب تام للانفلات والطيران فلا يقيد بالتهييج كما ذهب اليه الشافعي مع الاوجه له على الاطلاق وعدم عد ابو حنيفة الفتح سببا مطلقا دليل ان الله تعالى لم يفتح عليه في استنباط احكامه واما اعتبارات الرجل فلا يصير حجة على غيره وانما الحجة فيما جاء من عند الله ورسوله وبالجملة ذلك الشرط مما لا دليل عليه سوى استحسان عقل الناقص فلا يقوم حجة سيما مع قيام الادلة التي ذكرها المص على خلافه وتفصيل الكلام وتحقيق المرام فيما نحن فيه هذا المقام ما ذكره المص قدس سره في كتاب التذكرة حيث قال لو فتح قفصا عن طاير فطار او حل دابة فذهبت فان كان قد هيج الطاير والدابة حتى طار وهرب ضمنه قولا واحدا لانه الجاه الى الخروج ولكنه على ما الكره انه لم يهيجهما ولم يحصل منه سوى الفتح فاما ان يطير في الحال من غير توقف او يتوقف فان طار في الحال او هرب عقيب الحل والانفصال ضمن ايضا عندنا وبه قال احمد ومالك لانه ذهب بسبب فعله فلزمه الضمان كما لو فتح قفصا فنفر او ذهب عقيب



فتحه وحله وتهييجه ولان الطاير تنفر ممن قرب منه فاذا طار عقيب الفتح اشعر ذلك بانه نفره وللشافعية طريقان اظهرهما ان في وجوب الضمان قولين احدهما انه لا يلزمه الضمان وبه قال ابو حنيفة لان للحيوان قصدا واختيارا الا ترى انه يقصد ما ينفعه ويتوقى ما يضره ويتوقى المهالك واكثر ما يصدر من الفاتح التسبب الى تضييعه فيقدم مباشرة الطاير واختياره لان الفاتح سبب غير ملجئ فهو كما لو وقف ثم ذهب والوجه الاول لان خروجه عقيب فتحه يدل على انه الجاه الى الخروج فاشبه ما اذا هيجه والطريق الثاني القطع بالضمان ومن الشافعية من فرق بين ان يخرج الطاير من غير اضطراب او ان يضطرب ثم يخرج فيدل ذلك على فزعه وتنفره واما ان وقف الطاير ولم يطر في الحال ثم طار او وقفت الدابة عقيب الحل ولم تهرب ثم هربت من غير ان يهيجهما ضمن ايضا وبه قال مالك واحمد لانه ذهب بسبب فعله فلزمه الضمان كما لو نفره او ذهب عقيب فتحه وحله لان فتح القفص سبب في اتلافه فضمنه كما لو حفر بئرا فوقع فيها انسان وللشافعية طريقان احدهما انه على قولين واظهرهما القطع بنفي الضمان وبه قال ابو حنيفة لان الطيران بعد المكث يشعر باستقلاله باختياره والمباشر مقدم على السبب خصوصا والطاير والدابة قصد واختيار والسبب ههنا غير ملجئ واذا اجتمع السبب والمباشر لم يتعلق الضمان بالسبب بل بالمباشر كما لو حفر بئرا فالقى عبد انسان نفسه فيها فانه لا ضمان على الحافر ويفارق ما اذا وقع فيها انسان فان السبب انفرد عن المباشرة والمبتهيج لان المباشرة حصلت ممن لا يمكن احالة الحكم عليه فسقط كما لو نفر الطاير واهاج الدابة والشلل كلبا على صبي فقتله او اطلق نارا في متاع انسان فات المتاع فعلا لاكن لما لم يكن احالة الحكم عليها كان وجوده كعدمه لان الطاير وساير الصيود من طبعه النفور ولما يبقى بالمانع فاذا ازيل المانع ذهب بطبعه فكان ضمانه على من ازال المانع كمن قطع علاقة قنديل فوقع فانكسر وهكذا لو حل قيد مجنون فذهب او اسير فافلت ويقرب منه انه قال الشافعي ههنا ثلثة احدها انه يضمن مطلقا وبه قال عدة اصحابنا ومالك واحمد ثانيها انه لا يضمن مطلقا واظهرها انه يضمن في الحال ولا يضمن ان وقف ثم طار ويرتفع عن ابي حنيفة مثله ومثل القول الثاني وهو الاشهر عنه انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا جنى الغاصب على العصب الذي في الربا مثل بيع الدراهم بمثل الطعام وجب عليه رده على المالك وارشه وقال ابو حنيفة يتخير المالك بين رده على الغاصب والمطالبة بالبدل وبين الامساك مجانا بغير ارش وقد خالف قوله تعالى فمن اعتدى وجزاء سيئة سيئة والعقل الدال على عموم التسلط على الغير بغير حجب ومباح حجر يتسلط المالك على الغاصب باخذ البدل انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه لو انتقص المغصوب بالسراية تزداد الى الهلاك الكل كما لو ابلت الحنطة ويمكن فيها العفن الساري او اتخذ منها هريسة جعل كالهالك فيغرم بدل كل وقصد من اخلاطها المثلي بالمثل والمتقوم بالمتقوم ولو عفن الطعام في يده لطول المكث تعين اخذه مع الارش واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من التخيير فلينظر الى تسليط المالك لاختيار ما هو انفع له وهذا اعتدا بالمثل لان المراد بالمثلية عدم التجاوز من الحد وغير الى الظلم وليس في التخيير هذا الاعتداء انتهى واقول لا يخفى ان التخيير بالنظر الى طرفيه وهو الامساك بغير عوض وان رضي خال عن الاعتداء بالمثل وان لم يكن بالنظر الى الطرف الاخر وهو الرد واخذ القيمة كذلك وان الكلام في الشق الاول دون الثاني وايضا الكلام في المخير فيه لا في نفس التخيير وهو حكم الفقيه باختيار احد الامرين حتى يقال انه ليس في التخيير هذا الاعتداء بل نقول ان المشار اليه بقوله وليس في الحصر هذا الاعتداء هو ما دل عليه قوله تعالى

فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيرجع حاصل كلامه هذا الى انه ليس في التخيير بين الامساك والرد
الاعتداء بمثل ما اعتدى الغاصب وهو نقيض مدعاه لان مدعاه اثبات ان هذا اعتداء بالمثل كما صرح به بقوله وهذا
اعتداء بالمثل الخ فتامل قال المصنف رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى انه اذا غصب جارية فاتت بولد مملوك ونقصت
قيمتها بالولادة فعليه ردها ورد الولد وارش النقص وقال ابو حنيفة يجبر الولد نقص الولادة ان ساواها او زاد ولو نقص
ضمن النقصان وقد خالف المعقول والمنقول على ما تقدم انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه لو كان
وطي الغاصب امة المشتري منه محالا فان كان عالما بالتحريم فالولد رقيق غير نسيب فان انفصل حيا فهو مضمون بقيمته
يوم الوضع وقيمتها بالاحالة فلو نقصت بالوضع وجب ارش النقص ولنا ابا حنيفة فانه يجعل الولد من كسب الغاصب
ويجعله الجابر للنقص ولا مخالفة للعقل والنقل لانه لم يعد اعتداء انتهى واقول جوابه ان ابا حنيفة اي جبل يجيل في دين الله
مثل هذه الجهالات مع ان صريح العقل والنقل يابى عن اعتبار مثل ذلك الكسب فكونه جابرا للنقص وكيف يجبر النقصان
مع ان زيادة حدثت في ملك البايع ومع انه سلم له وان لم يكن في الام نقصان وكيف يجبر ملكه نقصان ملكه لولا نقصان
في عقل القايل به قال المصنف رفع الله درجته ز ذهبت الامامية الى انه اذا غصب من كل واحد الفا ومزجهما فان الالفين شركة
بين المالكين ولا ينتقل الى الغاصب وقال ابو حنيفة ينتقل الكل منهما بدل المثل على ان الغاصب يملك بالتغيير وقد
تقدم بطلانه انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه لو غصب انسان دراهم او غيرها من جماعة من كل
واحد شيئا وخلط الجميع وارتفع التميز ثم فرقها الى ملاكها بقدر حقوقهم حل الاخذ ان رد الى الكل وان رد الى البعض
لزم المدفوع اليه ان يقسم المأخوذ على نفسه وعلى الباقين بنسبة حقوقهم وما نقل من ابي حنيفة فقد بناه على ان التغيير يملك
عنده وقد ذكرنا دليله انتهى واقول قد عرفت ما فيه وبينا ان ما عند ابي حنيفة وما ذكره من الدليل عليه ليس بخروج من سواء السبيل
فتذكر قال المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه ليس للعامل في القراض ان يبيع بالنسيئة وقال ابو حنيفة له ذلك وقد
خالف قول النبي صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه ليس
للعامل في القراض ان يبيع نسيئة بلا اذن وكلام ابي حنيفة محمول على الاذن وان المطلق فالاطلاق يد العامل لانه من توابع
العمل فربما يكون الربح في البيع نسيئة ولا ضرر فيه انتهى واقول ما ذكره الناصب من الحمل على الاذن مما يكذبه كلام صاحب الهداية
حيث قال وعند ابي حنيفة له ان يبيع ويشتري نسيئة ويوكل بلا اذن اذ يقصد بها الاسترباح واما ما ذكره من ان
اطلاق يد العامل من توابع العمل فدعوى كاذبة لا دليل عليها وكيف يفتي باطلاق يده مع ان في بيعه نسيئة خطر التلف
والجحود والافلاس وبقاء العهدة بل الاحوط كما قيل انه ان باع نسيئة يجب الاشهاد ويضمن بتركه واما ما ذكره من انه
ربما كان الربح في البيع نسيئة فمردود بان وقوع ذلك نادر لا يوجب الجراءة على الفتوى بالجواز مطلقا واستدل بعضهم لقول
ابي حنيفة على ما في التذكرة بان نفس التجارة والمضاربة ينصرف الى التجارة المعتادة وهذا النوع من التصرف عادة التجار
ولانه يقصد به الربح واجاب بان المقصود تحصيل الثمن فلا يمكن تحصيله من غير خطر كان اولى ولان الوكالة المطلقة
في البيع تدل على حاجة الموكل الى الثمن ناجزا فلا يجوز تأخيره بخلاف المضاربة انتهى قال المصنف رفع الله درجته الفصل
التاسع في الاجارات ونحوها وفيه مسايل آ ذهبت الامامية الى انه اذا استاجر دابة الى موضع فوصل اليه فتجاوز الى آخر فانه

قاله م



يضمن الاجرة المسماة الى ذلك الموضع واجرة المثل في الزيادة وقال ابو حنيفة لا يلزمه اجرة التي تعدى فيها وقد خالف
العقل والنقل قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقال عليه السلام على اليد ما اخذت حتى تؤدي والعقل يوجب القصاص انتهى
وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل في الزيادة للتعدي وان صح ما رواه عن ابي حنيفة
فلعله لاستمرار حكم التصرف والنصوص ليست حجة عليه بناء على انه لا يجعله من باب الاعتداء انتهى واقول ما تكلفه في توجيه
كلام ابي حنيفة واثبات مدعاه بما افترى عليه انه من المقرر عنده كله زور في الظلام وليس لابي حنيفة المسكين منه خبر
اصلا ولعل ما بنى ابو حنيفة ذلك على ما سبق من ان المنافع عنده لا يضمن بالغصب وقد مر ما فيه فتذكر قال المصنف رفع الله
درجته ب ذهبت الامامية الى انه يجوز الاستيجار الى اي وقت شاء وقال الشافعي لا يجوز اكثر من سنة وله قول آخر
الى ثلث سنين وقد خالف قوله تعالى على ان تاجرني ثماني حجج ودلالة العقل الدال على الجواز انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان شرط صحة الاجارة ان يكون المدة معينة فان كانت مجهولة كالحصاد والدياس بطلت وفي ضبط
مدة الاجارة ولا تقدر بسنة او سنتين او ثلث او ثلثين سنة والدابة اكثر من عشر والثوب اكثر من سنة او سنتين
على ما يليق به والارض اكثر من مائة فما اكذبه في الافتراء على الشافعي والله اعلم بنحو عادته انتهى واقول القول بانه لا يجوز
اكثر من سنة من اقوال الشافعية مذكور في كتبهم قال النووي في الروضة وفي تقدير المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها
ثلث اقوال الاول المشهور والذي عليه جمهور الاصحاب انه يجوز سنين كثيرة بحيث يبقى اليها ذلك الشيء غالبا والقول
الثاني لا يجوز اكثر من سنة مطلقا والثالث لا يجوز اكثر من ثلثين سنة انتهى ولعل المصنف قدس سره راى في غير هذا
من مؤلفات الشافعية ان القول الثاني للشافعي نفسه في القديم او الجديد على انه لا فرق في مقصود المصنف بين ان يكون ذلك
قول الشافعي نفسه او قول اصحابه هذا ما سنح لي عند المسودة ثم لما وصل الى عند النقل الى البياض كتاب التذكرة من
مصنفات المصنف قدس سره وجدت فيه ما يصدق الاحتمال المذكور حيث قال واضطرب قول الشافعي في المدة التي يجوز
عقد الاجارة عليها فقال في موضع من كتاب الاجارات يجوز الى ثلثين سنة وقال في موضع آخر منها يجوز الى سنة وقال في
الدعاوي والبينات يجوز ما شاء وقال في المساقاة سنتين فجعله في المساقاة والاجارة سواء واختلف اصحابه في مذهبه
على طريقين احدهما ان في المسئلة قولين احدهما انه لا يجوز اكثر من سنة واحدة لان الاجارة عقد على ما لم يخلق وكان القياس
يقتضي انه لا يجوز كما لا يجوز العقد على ثمرة لم تخلق ولما جوز للحاجة اليه والحاجة لا تدعو الى اكثر من سنة لان السنة
يكمل فيها الزرع ولا يحتاج الى الزيادة عليها ولان السنة مدة تنتظم الفصول الاربعة ويكمل فيها الزرع والثمار والمنافع
يتكرر بتكررها والثاني انه يجوز ان يوجر اكثر من سنة واحدة كما يجوز الجمع في البيع بين اعيان كثيرة ويتفرع على الطريقين
ان في المسئلة قولين احدهما انه لا يجوز الزيادة على ثلثين سنة لانها نصف العمر والغالب ظهور التغير على الشيء بعد مضي
المدة فلا حاجة الى تجويز الزيادة عليها واصحهما انه لا تقدير كما لا تقدير في جمع الاعيان المختلفة في البيع والطريق
الثاني القطع بالقول الثاني وحمل القول بالثلثين على التمثيل للكثرة لا للتحديد ولهذا الذي به اجارة سنين كثيرة كانه قال
ولو كانت ثلثين سنة وعلى هذا فهل من ضابط اختلف اصحابه فعند معظمهم انه يجب ان يكون المدة بحيث يبقى اليها ذلك الشيء
غالبا فلا يوجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة توجر الى عشر سنين والثوب الى سنتين او سنة على ما يليق به والارض

بل يجوز سنين كثيرة لكن يشترط ان لا
يزيد على مدة يتسع بقاؤه ذلك غالبا فلا
يوجر العبد اكثر من ثلثين م

يجوز المساقاة م

الى مائة واكثر وقال بعضهم يوجر العبد الى مائة وعشرين سنة من عمره وقال بعضهم تستاجر الارض الف سنة وقال
بعضهم يصح وان كانت المدة بحيث لا يبقى اليها العين في الغالب اعتمادا على ان الاصل الدوام والاستمرار فان هلك
لعارض فهو كانهدام الدار ونحوه في المدة فحصل من هذا الترتيب اربعة اقوال الاول التقدير بسنة الثاني التقدير بثلثين سنة
الثالث التقدير بمدة بقاء ذلك الشيء غالبا الرابع الضبط التقدير من كل وجه وكل هذه تحكمات لا وجه لها مع ان القول بسنة
يبطل بقوله تعالى انى اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تاجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك وشرع من قبلنا اذا
ذكره الله تعالى ولم يتصل به انكار كان شرعا لنا ولانه يجوز ان يرفع اليه ويملكه منفعة بضعها الى الموت كذلك في الاجارة لا
يقال النكاح لا يجوز تقدير المدة فيه والاجارة لا يجوز الاطلاق لانا نقول انما اعتبرنا الاجارة بالنكاح في جواز العقد على
المنفعة في الزمان الذي يبقى فيه العين وان كانا يختلفان في التقدير لمعنى آخر وهو ان الاجارة يسقط الاجرة فيها على المنفعة
فلا بد من تقدير المدة بخلاف النكاح ولانا اجرينا المنفعة في جواز العقد مجرى الاعيان ثم في الاعيان يجوز ان يجمع بين القليل
الكثيرة كذلك في المنفعة وما ذكروه من الحاجة فليس بصحيح لان الثوب لا يحتاج الى استيجاره للبس سنة وكذا الزرع لا
يبقى في الارض سنة فيبطل ما اعتبروه وبالجملة فالتقدير بسنة او سنتين او ثلثين او غير ذلك تحكم كله لا دليل عليه وليس
ذلك اولى من التقدير بزيادة عليه او نقصان منه انتهى وقال ابن حزم بيان المدة واجب فيما استوجر لا عمل بعينه فاذا صح
كذلك فلا فرق بين مدة ما وبين ما هو اقل منها او اكثر منها والمفرق بين ذلك مخطئ بلا شك لانه فرق بغير قرآن ولا سنة
ولا رواية سقيمة ولا قول صاحب اصلا ولا قول تابع نعلمه ولا قياس ولا راى له وجه يعقل والمخلوق لا يومن في قصر المدة كما
لا يامن في طولها ولما انعقدت الاجارة الى مدة يوقن انه لا بد من ان يموت احدهما دونها ولا بد من ذهاب الشيء المؤجر
دونها فهو شرط متيقن الفساد بلا شك انتهى قال المصنف رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يستاجر رجلا ليبيع
شيئا بعينه او يشتري واجارة الدلالة ما لم يكن فيها كثرة وقال ابو حنيفة لا يجوز ذلك وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز
ب ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يستاجر دارا على ان يتخذها مسجدا يصلي فيه ولا يجوز ان يستاجرها ليتخذها ماخورا او
يبيع فيها الخمر او يعمرها كنيسة او بيت نار وقال ابو حنيفة لا يجوز في الاول ويجوز في الثاني لكن لا يعمل بغير ذلك وقد خالف
العقل حيث منع الاستيجار للطاعة واجاز الاستيجار للمعصية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز
الاستيجار لتعليم حرفة معينة او لخدمة معينة وكذا يجوز استيجار المصحف والكتب للمطالعة والكتابة منها ويقدر بالزمان
وكذا يجوز استيجار الدار للسكنى والصلوة لا ان يجعلها مسجدا موقوفا وما ذهب اليه ابو حنيفة من جواز استيجار الدار
لما لا يجوز عمله شرعا فان صح فمعناه انه يستاجر ولا يعمل فالوجه في منعه من الاستيجار لاتخاذه مسجدا انه لا يجوز ان يجعل ارض
الغير مسجدا وفي جواز الاستيجار لفعل المعصية لصحة العقد ولكن اشترط ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل انتهى
واقول قد سكت الناصب عن التعرض للجواب عن خلاف ابي حنيفة في المسئلة الاولى من هاتين المسئلتين اللتين ذكرهما
متصلا بالظهور وجه في ذكرها كذلك والظاهر انه انما سكت لعدم اهتدائه الى دليل ابي حنيفة وهو مذكور في التذكرة
مع رده حيث قال وقال ابو حنيفة لا يصح انه وكل في بيع شيء بعينه لان ذلك يتعذر عليه فاشبه ضراب الفحل وحمل الحجر
الكبير وهو ممنوع فان الثياب لا تنفك من راغب فيها ولهذا صحت المضاربة ولا يكون الا بالبيع والشراء بخلاف ما قاسوا عليه





فانه متعذر انتهى واما ما ذكره في دفع اعتراض المصنف عن ابي حنيفة في المسئلة الثانية من ان الوجه في منعه عن استيجار
الارض لاتخاذه مسجدا يصلي فيه هو انه لا يجوز ان يجعل ارض الغير مسجدا ففيه بانه ذكر المسجد في كلام المصنف ليس لانه
اراد به المسجد الحقيقي المصطلح كما توهمه الناصب بل المراد ان يجعلها المستاجر محل سجوده في صلوته ولذا اشار به الى اتخاذه لمحض
ذلك وعلى هذا يظهر وضع فتوى ابي حنيفة للمناقشة في ذلك كما يجري نفعا واما ما ذكره من انه اشترط ابو حنيفة ترك
العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل ففيه ان مخالفة العقل بعد باق اذ العاقل لا يستاجر شيئا لاجل فعل مخصوص
في ضمن العقد ثم يشترط ان لا يعمل ذلك وفوق ذلك المخالفة ما ذكره المصنف من تجويزه عقد الاجارة في المعصية دون الطاعة
وهذا مما لم يتعرض له الناصب كما لا يخفى ثم لا يخفى ان اصل كلام ابي حنيفة في هذه المسئلة كان خاليا عن اشتراط عدم العمل
وانما اوله اصحابه كلامه بذلك تخفيفا للشناعة عنه قال المصنف في التذكرة قال ابو حنيفة لا باس بان تواجر بيتك في السواد
ممن يتخذه بيت نار او كنيسة او يبيع فيه الخمر واختلف اصحابه في تاويله فمنهم من قال يجوز اذا شرط ذلك ومنهم من قال
لا يجوز اذا شرط ولكن انما اراد ابو حنيفة اذا علم المؤجر انه يفعل ذلك ولكن لم يشترط وتعلق من جوز بشرطه قال ان هذا الفعل
لا يلزم بعقد الاجارة وان شرطه واذا سلم العين ولم يفعل فيها شيئا من هذه الاشياء وجبت عليه الاجرة فذكرها وتركها
سواء ويبطل بما اذا استاجر بيتا للصلوة ويخالف اذا لم يشرطه لانه لم يستاجر لذلك الفعل المحظور فكان كما لو
استاجر امرأة للخدمة انتهى قال المصنف رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى انه اذا استاجر رجلا لينقل له الخمر الى موضع بعينه
لا ليسلم لم يجز وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله حيث لعن ناقلها انتهى وقال الناصب خفضه
الله تعالى اقول قد ذهب فيما تقدم ان ابا حنيفة يجوز الاستيجار لفعل المعصية ولا يلزم العمل به وهذا خلاف في اصل المسئلة
ان الاستيجار يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح او يجوز في فعل المعصية فذهب الشافعي الى انه يجب ان يكون لفعل الطاعة او
المباح ولا يجوز لفعل المعصية ولا ينعقد وذهب ابو حنيفة الى جوازه ولا يعمل به فالكلام في الانعقاد لا العمل حتى يدخل
في وعيد لعن ناقل الخمر انتهى واقول قد تقدم منا ما في تجويز ابي حنيفة الاستيجار لفعل المعصية وانه لا يستحق التعليق الايجار
في متن العقد بانه لا يفعل كذا ثم يشترط انه لا يفعل ذلك مع انه لم ينقل عن ابي حنيفة اشتراطه ذلك في هذه المسئلة ولا تاويل
اصحابها بذلك ولذا المنقول انه علل في هذه المسئلة ولا تاويل اصحابها بذلك ولذا المنقول انه علل الجواز في هذه المسئلة
بان الفعل لم يتعين عليه وفيه انه استيجار لفعل محرم فلم يصح كالزنا وعدم التعيين لا يمنع عن الفعل فتجويز ذلك غير جائز
قال المصنف رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى جواز المساقاة وقال ابو حنيفة لا يجوز وقد خالف في ذلك فعل النبي
صلى الله عليه وآله فانه عامل اهل خيبر بشطر ما يخرج من ثمر او زرع وجماعة الصحابة والتابعين على ذلك انتهى وقال الناصب
خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي جواز المساقاة وثبت حديث معاملة رسول الله صلى الله عليه وآله اهل خيبر بالمساقاة وان
صح عدم تجويز ابي حنيفة المساقاة فلعدم صحة الحديث عنده انتهى واقول مجرد عدم صحة ذلك الحديث عند ابي حنيفة لا يوجب
منع الجواز لان الاصل في الاشياء الاباحة ولعل دليله على ذلك ما ذكره صاحب الينابيع من انه استيجار ببعض ما يخرج
من عمله فيشبه قفيز الطحان ولان الاجر مجهول او معدوم واجيب بانه ممنوع فان الثمرة يخرج وان لم يعمل واعترض على
حديث معاملته صلى الله عليه وآله مع اهل خيبر بانه كان خراج مقاسمة بطريق المن والصلح ودفع بانه لا يحال لا احتمال

لان الراوي وهو ابن عباس قال ساقاهم النبي صلى الله عليه وآله وكانه صلى الله عليه وآله وسلم سأل [illegible]
ولهذا قال العرجبس الارض وسبل الثمر ولما اجلاهم عنها قال ابن عباس لما ساق النبي صلى الله عليه وآله خيبر واهل
اهلها اقره وقالوا نحن اعلم بامر النخيل منكم فاعطونا نكفكم فساقاهم على ثلث التمر وفي هذا المقام ما ذكره المص قدس
سره في التذكرة حيث قال هذه المعاملة اي المساقاة جايزة عند علمائنا اجمع وبه قال اكثر الصحابة وسعيد بن
المسيب ومالك وسالم والثوري والاوزاعي وابو ثور وابو يوسف ومحمد واسحق واحمد بن حنبل وداود للاجماع
والسنة اما الاجماع فما رواه العامة عن الباقر عليه السلم وعلى ابائه ان رسول الله صلى الله عليه وآله عامل اهل خيبر بالشطر ثم
ابو بكر وعمر وعثمان وعلي عليه السلم ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع وهذا عمل به الخلفاء في مدة خلافتهم ولم ينكره
منكر فكان اجماعا واما السنة فما رواه العامة عن عبد الله بن عمر قال عامل رسول الله صلى الله عليه وآله اهل خيبر بشطر ما
يخرج منها من ثمر او زرع ومن طريق الخاصة ما رواه الحلبي في الصحيح عن الصادق عليه السلم ان اباه الباقر عليه السلم حدثه ان رسول الله
صلى الله عليه وآله اعطى خيبر بالنصف وارضها عليها الحديث وعن يعقوب بن شعيب في الصحيح عن الصادق عليه السلم قال سألته
عن الرجل يعطي الرجل ارضه فيها الرمان والنخل والفاكهة فيقول اسق هذا من الماء واعمره ولك نصف ما اخرج قال لا بأس
ولان الحاجة قد تدعو اليه وتشتد الضرورة الى فعله فكان جايزا وقال ابو حنيفة وزفر لا يجوز هذه المعاملة بحال
لانها اجارة بثمرة لم تخلق او اجارة بثمرة مجهولة اشبه اجارة نفسه بثمرة غير الشجر الذي يسقيه ونمنع كونها اجارة
بل هي عقد معاملة على العمل في المال ببعض نمائه فهو كالمضاربة ثم يبطل قياسهم بالمضاربة فانه عمل في المال ببعض
نمائه وهو معدوم مجهول وقد جازت بالاجماع وهذا في معناه ثم قد يجوز الشارع العقد في الاجارة على
المنافع المعدومة للحاجة مع ان القياس انما يكون في الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه او المختلف فيه بالمجمع عليه
عندهم فاما في ابطال نص وخرق اجماع بقياس نص آخر فلا سبيل اليه انتهى قال المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية
الى انه يجوز اختلاف الحصة بالنسبة الى الثمار المختلفة وقال مالك يجب التساوي في الكل وقد خالف العقل الدال
على اصالة الجواز وقوله عليه السلم المؤمنون عند شروطهم انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه
لا يجوز المساقاة الا في النخل والكرم ولا يصح على غيرهما من الثمار على الاصح ولو كان في الحديقة نوعان او انواع
من التمر والعنب وتفاوت في الشروط فان علما قدر كل نوع نظرا وتخمينا جاز وان جهلا او احدهما فلا واما
ما ذهب اليه مالك من وجوب التساوي ان صح فمحمول على رفع الخلاف انتهى واقول الكلام في ان الشركاء اذا اتفقوا في
التخصيص على الوجه المذكور جاز شرعا فالاتفاق مع تجويز الشرع دافع للاختلاف فلا ثمرة لما التجأ اليه مالك من الخلاف
الا ثمرة الخلاف قال المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يشترط العامل ان يعمل معه غلام
رب النخل سواء كان الغلام موسوما بعمل هذا الحايط اولا وقال مالك لا يجوز الا اذا كان الغلام موسوما بالعمل
وقد خالف العقل والنقل فان العقل يدل على اصالة الجواز وعدم الفرق والنقل قوله صلى الله عليه وآله المؤمنون
عند شروطهم انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه لو شرط عمل غلام المالك معه جاز ونفقته على الذي
ولو شرطت على العامل صحت ولزمت ولا يشترط التقدير بل ينزل على الوسط المعتاد واما ما ذهب اليه مالك ان صح

فلان



فلانّ اذا لم يكن موسوماً بعمل الحايط يكون في حكم الشريك فيجب تقدير اجرة له كساير الشركاء بخلاف ما اذا
كان موسوما بعمل الحايط فانه من تتمة ما يجب على المالك وحصته معينة انتهى واقول الظاهر ان في مسئلة اقوال ثلثة
احدها الجواز مطلقا وهو مذهب الامامية ونص عليه الشافعي على ما في التذكرة والثاني عدم الجواز مطلقا وهو احدى
الروايتين عن احمد وقال به بعض الشافعية لان عمل العبد مضموم الى عمل العامل فاشبه ما لو شرطا ان يعمل معه المالك فانه لا يجوز فكذا عبده لان يد
العبد كيد سيده وعمله كعمله ولهذا لو وكل المرتهن عبد الراهن في قبض الرهن من سيده لم يجز لان يده كيد سيده
وفيه ان الفرق ظ لان عمل العبد يجوز ان يكون تابعا لعمل العامل ولا يجوز ان يكون عمل رب المال تابعا لعمله على انه يمنع
الحكم في الاصل فانا قد بينا جواز ان يشترط على المالك اكثر العمل كذا في التذكرة والثالث ما نسبه المص هنا الى مالك من
القول بعدم الجواز مقيدا ويتوجه عليه ما يتوجه على القائل بعدم الجواز مطلقا مع زيادة عدم الفرق واما ما ذكره
الناصب بان الفرق فهو لا يصدر الا عمن لا يفرق بين التقدم والفرق لدلالته على انه يعتبر في الشركات عدم علمه
بعمل الحايط وفيه ما فيه فتامل قال المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه يجوز المزارعة بالنصف او الثلث او
غيرهما وقال ابو حنيفة ومالك لا يجوز وقد خالفا العقل الدال على اصالة الجواز والنقل وهو ان النبي صلى الله عليه وآله دفع
خيبر ارضها ونخلها الى اهلها مقاسمة على النصف انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان
المخابرة وهي المعاملة على الارض ببعض ما يخرج منها والبذر من العامل والمزارعة وهي المعاملة عليها ببعض ما يخرج
منها والبذر من العامل والمزارعة وهي المعاملة عليها ببعض ما يخرج منها والبذر من المالك كلتاهما باطلتان و
الدليل على بطلانهما ان المساقاة ثبت على خلاف الاصل لجهالة العمل والاجرة فيجب الاكتفاء على محل ورود النص فلا
يجوز المزارعة والمخابرة لانه لم يثبت منهما شيء وذهب النووي ومن تابعه من الشافعيين الى جوازهما للضرورة
الداعية اليهما وقد ورد احاديث يدل على النهي عنهما واحاديث يدل على الجواز فجمع المتقدمون بالمنع والمتاخرون بالجواز
والفتوى اليوم على الجواز لتحقق الضرورة وعمل مالك وابو حنيفة بحجة الاحاديث الدالة على النهي انتهى واقول ان الناصب لما حكم
ببطلانهما وعلله والدليل على بطلانهما وقوله لم يثبت منهما شيء يدل على عدم مشروعية شيء من المخابرة والمزارعة وقوله يجب
على خلاف الاصل وقوله فيجب الاكتفاء على محل ورود النص يدل على اقتضاء النص بجوازهما في الجملة وهذا تناقض صريح
لا يخفى ثم لو سلم صحة الاحاديث الدالة على نهي رسول الله صلى الله عليه وآله عن ذلك لكن فعله في خيبر هو الناسخ لذلك
ومما يدل على ذلك رواية رواها ابن حزم في كتاب المحلى منها ما رواه من طريق مسلم عن ابن عمر قال لما ظهر رسول الله صلى الله
عليه وآله على خيبر اراد اخراج اليهود وكانت الارض حين ظهر عليها لله ولرسوله وللمسلمين فسأل اليهود رسول الله صلى الله عليه وآله ان يتركهم
بها على ان يكفوا عملها ولهم نصف الثمر فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله نقركم بها على ذلك ما شئنا فقروا بها حتى اجلاهم عمر
قال ابن حزم فهذا آخر فعل رسول الله صلى الله عليه وآله الى ان مات كان اعطاء الارض بنصف ما يخرج منها من الزرع
ومن الثمر من الشجر وعلى هذا مضى ابو بكر وعمر وجميع الصحابة معهما فوجب استثناء اعطاء الارض ببعض ما يخرج منها
من جملة ما صح النهي عنه من ان يكرى الارض او يؤخذ لها اجر او حظ وكان هذا العمل المتاخر ناسخا للنهي المتقدم عن اعطاء
الارض ببعض ما يخرج منها لان النهي عن ذلك قد صح ولولا انه قد صح لقلنا ليس نسخا لكنه استثناء من جملة النهي ولولا انه قد

صح ان رسول الله صلى الله عليه وآله مات على هذا العمل لما قطعنا بالنسخ لكنه ثبت انه آخر عمله فصح انه نسخ صحيح متيقن
لا شك فيه ولعل النهي عن الاجارة جملة بخبر اذا لم يات شئ بنسخه ولا تخصيصه فان قيل انما صح عن النبي صلى الله عليه
وآله النهي عن ان يؤخذ للارض اجر او حظ وعن ان يلت بثلث او ربع وصح انه اعطاها بالنصف فاجيزوا اعطاءها
بالنصف وامنعوا من اعطائها باقل او اكثر قلنا لا يجوز هذا لانه اذا اباح عليه السلام اعطاءها بالنصف لهم والنصف للمسلمين
ولهم فبضرورة الحس والمشاهدة يدري كل احد ان الثلث والربع مما دون ذلك من الاجزاء مما دون النصف داخل
في النصف فقد اعطاها عليه السلام بالربع وبالربع زيادة وبالثلث وبالثلث وزيادة فصح ان كل ذلك مباح بلا
شك انتهى كلامه وهو صريح فيما ذكرناه وتفصيل الكلام وتحقيق المرام ما ذكره المص قدس سره في التذكرة حيث قال
المزارعة بالمعنى الذي قلناه وهي المعاملة على الارض بحصة مما يخرج منها بغير لفظ الاجارة جائزة عند علمائنا اجمع
وبه قال علي عليه السلام وسعد وابن مسعود وعمر بن عبد العزيز والقاسم وعروة وعمار بن ياسر وآل علي
عليه السلام وآل ابي بكر وابن سيرين وسعيد بن المسيب وطاوس وعبد الرحمن بن الاسود وموسى بن طلحة والزهري
وعبد الرحمن بن ابي ليلى وابنه وابو يوسف ومحمد وهو مروي عن معاذ والحسن وعبد الرحمن بن الاسود وموسى بن
طلحة والزهري وعبد الرحمن بن يزيد قال البخاري قال ابو جعفر الباقر عليهما السلام ما بالمدينة من اهل بيت الا ويزرعون

ر ويزرعون

على الثلث والربع وزارع علي عليه السلام قال البخاري وعامل عمر الناس على ان من جاء عمر بالبذر من عنده فله الشطر وان
جاءوا بالبذر فلهم كذا لما رواه العامة عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وآله عامل اهل خيبر على الشطر مما يخرج من
زرع او ثمر وروى ذلك ابن عباس وجابر بن عبد الله قال ابو جعفر عليه السلام عامل رسول الله صلى الله عليه وآله اهل خيبر بالشطر
ثم ابو بكر ثم عمر وعثمان وعلي عليه السلام ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع وهذا امر مشهور صحيح عمل به رسول الله صلى الله عليه وآله
حتى مات وخلفاؤه حتى ماتوا واهلوهم ولم يبق بالمدينة اهل بيت الا عمل به وعمل به ازواج رسول الله صلى الله عليه
وآله من بعده ومن طريق الخاصة ما رواه محمد بن الحلبي وعبيد الله الحلبي جميعا عن الصادق عليه السلام في الصحيح ان اباه حدثه
ان رسول الله صلى الله عليه وآله اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها فلما ادركت الثمرة بعث عبد الله بن رواحة فقوم عليهم
قيمة فقال لهم اما ان تاخذوه وتعطوني نصف الثمرة واما ان اعطيكم نصف الثمرة واخذه فقالوا بهذا قامت السموات و
الارض وفي الصحيح عن يعقوب بن شعيب قال سالت الصادق عليه السلام عن المزارعة فقال النفقة منك والارض لصاحبها
فما اخرج الله من شئ قسم على الشرط وكذلك قبل رسول الله صلى الله عليه وآله خيبر اتوه فاعطاهم اياها على ان يعمروها على
ان لهم نصف ما اخرجت فلما بلغ الثمر امر عبد الله بن رواحة فخرص عليهم النخل فلما فرغ منه خيرهم فقال قد خرصنا هذا
النخل بكذا صاعا فان شئتم فخذوه وردوا علينا نصف ذلك وان شئتم اخذناه واعطيناكم نصف ذلك فقالت
اليهود بهذا قامت السموات والارض وفي الصحيح عن محمد الحلبي وعبيد الله الحلبي عن الصادق عليه السلام قال لا باس بالمزارعة
بالثلث والربع والخمس وعن اسماعيل بن الفضل عن الصادق عليه السلام قال لا باس بان تستاجر الارض بدراهم وتزارع الناس
على الثلث والربع واقل واكثر اذا كنت لا تاخذ الرجل الا بما اخرجت ارضك والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى
ولان هذا اصل يتعين العمل فجاز العقد عليه ببعض ما يخرج منه كالمضاربة والمساقاة واذا كانت الارض بين النخل

قال



قال الشافعي العقد فاسد وكرهه عكرمة ومجاهد والنخعي وابو حنيفة وروي عن ابن عباس الامران وجوزها
الشافعي في الارض بين النخل اذا كان بياض الارض اقل وان كان اكثر فعلى وجهين ومنع المزارعة والارض البيضاء
لما روى رافع بن خديج قال كنا نخابر على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فذكر ان بعض عمومته اتاه فقال نهى رسول
الله صلى الله عليه وآله عن امر كان لنا نافعا وطواعية رسول الله صلى الله عليه وآله انفع قلنا ما ذاك قال قال رسول الله صلى
الله عليه وآله من كانت له ارض فليزرعها ولا يكريها بثلث ولا ربع ولا بطعام مسمى وعن ابن عمر قال كنا لا نرى بالخبر
باسا حتى سمعت رافع بن خديج يقول نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عنها وقال جابر نهى رسول الله صلى الله عليه وآله
عن المخابرة وعن جابر قال كنا نزرع بالثلث والربع والنصف فقال النبي صلى الله عليه وآله من كانت له ارض فليزرعها
او ليمنحها اخاه فان لم يفعل فليمسك ارضه وعن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن المخابرة قلت وما
المخابرة قال ان تاخذ الارض بنصف او ثلث او ربع والجواب لا حجة في حديث رافع لما رواه عروة بن الزبير عن زيد بن
ثابت انه قال يغفر الله لرافع انا والله اعلم بالحديث منه انما اتاه رجلان من الانصار وقد اقتتلا فقال رسول الله صلى الله
عليه وآله ان كان هذا شانكم فلا تكروا المزارع فهذا خرج على وجه المشورة والارشاد دون الايجاب لان حديث رافع
تضمن النهي عن كراء الارض بثلث او ربع ونحن نقول بذلك فانه لا يجوز اجارة الارض بثلث ما يخرج منها او ربعه
انما هو في المزارعة وهي غير مندرجة في الحديث والحديث الذي ذكر فيه لفظ المزارعة محمول على الاجارة لان القصة
واحدة رويت بالفاظ مختلفة فيجب تفسير احد اللفظين بما يوافق الاخر لئلا تتنافى الاخبار ولان احاديث رافع
مضطربة جدا مختلفة اختلافا شديدا يوجب ترك العمل بها لو انفردت فكيف يقدم على مثل احاديثنا قال احمد بن
حنبل احاديث رافع الوان وقال ايضا حديث رافع ضروب قال ابن المنذر جاءت الاخبار عن رافع بعلل تدل على ان النهي
كان لذلك قال زيد بن ثابت انا اعلم بذلك منه وانما سمع النبي صلى الله عليه وآله رجلين قد اقتتلا فقال ان كان هذا
شانكم فلا تكروا المزارع وروى البخاري عن عمرو بن دينار قال قلت لطاوس لو تركت المخابرة فانهم زعموا ان النبي
صلى الله عليه وآله نهى عنها فقال انا اعلمهم يعني ابن عباس اخبرني ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم ينه عنه ولكن قال
لان يمنح احدكم ارضه خير من ان ياخذ عليها خراجا معلوما ولان احاديث رافع منها ما يخالف الاجماع وهو النهي عن
كراء المزرعة على الاطلاق ومنها ما اضطرب فيه المسند عنه فتارة يحدث عن بعض عمومته وتارة عن سماعه وتارة عن
ظهير بن رافع ومع هذا الاضطراب يجب اطراحها واستعمال الاخبار الواردة في شان خيبر فانها تجري مجرى التواتر
التي لا اختلاف فيها وقد عمل بها الصحابة وغيرهم فلا يصح تركها اعتمادا على الاخبار الواهية ولو سلم سلامته عن المطاعن
وعدم قبوله التاويل وتعذر الجمع فلا بد وان يكون احد الخبرين ناسخا للاخر ويستحيل القول بنسخ حديث خيبر لكونه

ر الخبرين

معمولا به من جهة رسول الله صلى الله عليه وآله ثم من بعده الى عصر التابعين فاي وقت ثبت نسخه وحديث جابر في النهي عن
المخابرة محمول على ما حمل عليه خبر رافع وان تاوله الشافعية بورود النهي لها على الارض البيضاء والتجويز في قضية خيبر الى
الارض المتخللة بين النخل كان بعيدا لعدم الدلالة عليه بخلاف ما تاولناه فانه للدليل ولان ما ذكرناه اولى لعمل الصحابة
والتابعين واهل البيت عليهم السلام به دون ما تاولوه ولان ما ذكرناه مجمع عليه لان الباقر عليه السلام روى ذلك عن اهل

كل بيت بالمدينة وعن الصحابة واهاليهم وفقهاء العراق والحجاز واستمر ذلك الى الآن وهذا مما لا يجوز خفاؤه ولم ينكره
احد من الصحابة فكان اجماعا والذي خالفه فقد ثبت انفاده والقياس يقتضيه فان العين تنمى بالعمل فجاز العقد عليها
عليها ببعض نمائها كالاثمان في المضاربة والنخل في المساقاة انتهى ولا يخفى ان هذا يقتضى جواز المزارعة عليها كالارض بين النخل
ولان الحاجة داعية الى المزارعة لان اصحاب الاراضي لا يقدرون على زرعها والعمل عليها والاكرة يحتاجون الى الزرع
اكثر منها الى غيره لكون الارض لا ينتفع منها الا بالعمل عليها بخلاف المال مع ان حديثهم يتضمن الخطاء لان خبر
رسول الله صلى الله عليه وآله نهانا عن امر كان لنا نافعا والنبي صلى الله عليه وآله لا ينهى عن المنافع وانما ينهى عن المضار
المفاسد فدل ذلك على غلط الراوي انتهى وهكذا ينبغي فقه المسئلة وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم
قال المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى انه يجوز اجارة الارض بالطعام وقال مالك لا يجوز وقد خالف العقل
الدال على اصالة الجواز وقوله تعالى اوفوا بالعقود قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه لو استاجرها بالحنطة
او الشعير ووصف وضبط كما في السلم صحت والا فيبطل وان صح ما رواه عن مالك فهو محمول على عدم الانضباط لعلم الوصف
انتهى واقول ان الدائر محمول على انه لا يمكن الضبط مطلقا فهو مع انه ممنوع رد على ما نقلنا قبيل ذلك في تقرير مذهب
امامه الشافعي وان اراد انه محمول على ان مالكا افتى بعدم الجواز في صورة عدم الوصف والضبط لا مطلقا ففيه انه لا يجوز
الفقيه اطلاق عدم الجواز فيما يكون غالب افراده جايزا عنده فلا يجوز حمل كلامه على ذلك كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته
ى ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يوجر ارضه لزرع الطعام كالحنطة وقال الفقهاء الاربعة اذا عين الطعام بطل
وقد خالفوا نص العقل الدال على اصالة الجواز وقوله تعالى اوفوا بالعقود انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
لو استاجر ارضا لزراعة حنطة او نوع معين جاز ان يزرع به وما ضرره مثلها او دونه لا فوقه فلو استاجرها لزراعة البر لم
يزرع الشعير وبالعكس جاز وهذا تصريح بانه يجوز الاستيجار لزراعة الجنس المعين كالحنطة فقد ظهر انه افترى على
المذاهب انتهى واقول قد جرت عادة الشافعيين والحنفيين والمالكيين على انهم اذا عجزوا عن نصرة فتوى امامهم انكروا
معرفة ذلك مع ان للشافعي واضرابه كثيرا من الاقوال التي لا يعرفها الا النادر من اصحابهم فكيف بالناصب الجاهل الذي
كان نظره في هذه المسايل مقصورا على كتاب الانوار الذي هو من المختصرات المقتصرة لما وقع عليه الفتوى بين متاخري
الشافعية وقد نبه على ذلك ابن حزم ايضا في باب البيع من كتاب المحلى حيث قال ان قول الشافعي بجواز بيع الحر في الدين
قضية غريبة لا يعرفها من اصحابه الا من تبحر في الحديث والاثار انتهى قال المصنف رفع الله درجته الفصل العاشر في
الهبات وتوابعها وفيه مسايل الاولى ذهبت الامامية الى ان القبض بدون اذن الواهب يكون فاسدا وقال
ابو حنيفة ان قبضه في المجلس صح وقد خالف العقل الدال على التحريم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان
القبض المعتبر انما يكون باذن الواهب فلو قبض بلا اذنه لم يملكه ودخل في ضمانه ولو اذن له في القبض ورجع قبل
القبض [illegible] ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القبض في المجلس بحضوره يقوم مقام الاذن لسكوته الدال على اذنه ورضاه
انتهى واقول تحقيق كلام المصنف قدس سره وابطال ما تكلفه الناصب من اصلاح كلام ابي حنيفة يتوقف على تقديم ما ذكره
المصنف في التذكرة حيث قال الواهب بعد العقد بالخيار ان شاء قبض وان شاء منع فان قبض المتهب بغير اذن الواهب لم يصح

القبض ولم تتم الهبة لان التسليم غير مستحق عليه فلا يصح الا باذنه كما لو اخذ المشتري المبيع من يد البائع قبل تسليم
الثمن بخلاف ما اذا قبضه المشتري بعد تسليم الثمن لانه يستحق القبض فلا يعتبر فيه اذن المستحق عليه اما هاهنا فانه
غير مستحق عليه فلا يصح بدون اذنه فان قبضه بعد اذنه دخل في ضمانه فان اذن له في القبض وقبضها ثبت
الهبة وان رجع عن الاذن قبل ان يقبض المتهب بطل الاذن وان رجع بعد القبض لم يبطل القبض لتمام الهبة قبل
رجوعه وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة اذا قبضه في المجلس بغير اذن الواهب صح القبض واذا قام من المجلس لم يجز قبضه
الا باذن الواهب لان الايجاب تضمن الاذن في القبول والقبض جميعا فاذا قبض صح كما اذا قبل وانما اختص بالمجلس
الايجاب تضمنه وما تضمنه الايجاب يختص بالمجلس كالقبول وليس بجيد لان الواهب لم ياذن له بعد العقد في القبض فلا
يصح قبضه كما لو كان بعد المجلس ولا نم ان القبض والقبول تضمنهما الايجاب وانما القبول لشرط الشرع لا الموجب والقبض لو وجد
في لفظه لم يصح في المنظوم ويبطل بالقيام من المجلس كما لو اذن له بعد العقد ونحن ان الايجاب جوابه فاقتضاه بخلاف القبض
انتهى اذا علم هذا فنقول ان اراد بالقبض في حضوره كون الواهب ناظرا شاهدا لقبضه فهو خلاف فرض المسئلة وان
اراد كونه في مجلس حضور الواهب وان كان الواهب عنه غيبته كان في زاوية طرف من المجلس غير ناظر الى قبضه فلا نم ان هذا
يقوم مقام الاذن فظهر ان عدول الناصب عما ذكره المصنف في التذكرة موافقا لما في الهداية والوقاية من اصل دليل ابي حنيفة
الى المراد قال المصنف رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى صحة هبة المشاع وقال ابو حنيفة لا يجوز فيما يقسم وقد خالف العقل الدال
على الجواز والتسوية وقول النبي صلى الله عليه وآله [illegible] رجحان هبة مشاع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان كل ما يجوز بيعه يجوز هبته ولا شك انه يجوز بيع المشاع فتكون هبة المشاع جائزة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان قبض
المشاع لا يمكن الا بقبض الجميع ولا يتيسر في حصة الغير فلا يصح هبته واما قوله ان رجحان هبة مشاع فيقول ابو حنيفة وتلك الاحتياط
وليس هو هبة انتهى واقول ما ذكره من ان قبض الجميع لا يمكن في حصة الغير ممنوع لانه لا يمتنع في بيع المشاع اتفاقا فكذا في الهبة والحاق
الهبة تمليك بالتراضي كالبيع الا انها لا يشترط فيها العوض وعدمه فيجرى فيها ما يجرى في البيع على ان الناصب لم يتعرض لما نسبه المصنف اليه من عدم
والتسوية من ان ما حكم به ابو حنيفة فرق بين المتساويين لان الفضل لا يجد الفرق بين ما يقسم وما لا يقسم في الجواز وعدمه
في اتباع قبض المجموع في احدهما دون الاخر وبهذا علم ان ما استدل به الناصب على عدم امكان قبض المشاع فيما يقسم جار فيما لا
يقسم مع تخلف الحكم عنه عنده فيكون باطلا من هذا الوجه ايضا فافهم واما ما ذكره من ان حكم النبي صلى الله عليه وآله بالرجحان لتنزيه
هبة المشاع قد وقع للاحتياط فمردود بان الاحتياط موجود في جانب المساواة ايضا اذ كما ان الرجحان احتياط لحال المشتري كذلك عدمه احتياط
لحال البائع فيحتمل ان يكون ذلك هبة من جانب البائع الظاهر من حاله غالبا الغناء بالنسبة الى المشتري الذي ظاهر حاله الافتقار فتامل
قال المصنف رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى انه يلزم الوقف بالعقد والاقباض وقال ابو حنيفة لا يلزم الا بحكم الحاكم وقد
خالف قوله صلى الله عليه وآله حبس الاصل وسبل الثمرة واجماع الصحابة وعملهم عليه انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي
ان الوقف لازم في الحال [illegible] فيمتنع الرجوع والتصرفات القادحة في غرض
الواقف ومذهب ابي حنيفة توقف لزومه على حكم الحاكم فالوقف عنده صحيح ولكن غير لازم الا بحكم الحاكم ولا مخالفة للحديث لان الحديث
يدل على جواز الوقف ولا يدل على اللزوم انتهى واقول جعل لزوم الوقف متوقفا على حكم الحاكم لا دليل عليه والحديث قد ورد عنده

يعني ان القبض فيه تسلط على المال [illegible] ما يدل عليه هذا [illegible] الايجاب [illegible]

قال شارح الوقاية ان الهبة [illegible] ودليل الاذن [illegible]

فالوقف انما الرجوع فيه

عن كيفية وقف المزرعة ونحوها فالظاهر عند اهل الجهات ما يحتاج ابقاءه ولو صرفه للبيع ان الاصل في المعنى والمفهوم
كالتحقيق وقال المص رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى انه يصح الوقف على بني تميم وبني هاشم وقال الشافعي لا يجوز لعدم حصرهم
خالف الاجماع الدال على جواز الوقف على الفقراء والمساكين انتهى وقال الناصب خفضه الله مذهب الشافعي ان الوقف
عليهم ان كان يتخصص انحصارهم كبني فلان او جماعة معينين فالشرط ان يمكن تمليكهم فلو وقف على قبيلة لا تنحصر كالعلوية جاز
الاقتصار على ثلثة منهم وعلى قبيلة تنحصر لزم تعميمهم وبعد هذا النقل يعلم ان لم ينقل المذهب على ما هو عليه انتهى واقول قال
النووي في الروضة بعد ذكر طريقي العراقيين من الشافعية في تصحيح الوقف على هذا الاصل الخلاف في صحة الوقف على
قبيلة كالعلوية ونحوهم ممن لا ينحصر فصححه وقال لا يصح وما ذكره الناصب بقوله ولو وقف على قبيلة لا تنحصر جاز الا
على ثلثة منهم قد ذكره النووي بعد ذلك بعدة ورقات مشعرا فيه بالخلاف ايضا حيث قال الفصل في مسائل منثورة تتعلق بالباب
احدها الوقف على الطالبيين ونحوهم كالصرف الى ثلثة منهم فظهر ان الناصب قد نقل المذهب على العبارة الاولى فنقل
الثانية حاذفا منه قول الموقف ونحوه ما لا يقتضيه وقوع الخلاف في الوقف عليهم وبهذا ظهر ان الناصب لم ينقل
مذهب امامه على ما هو عليه ومن اصلاحه بما يوجب الاقناع فضلا عن اتيانه فيه بالبرهان وان المص قد
صرح المص في التذكرة ايضا بان ذلك الفاسد قول الشافعي حيث قال اذا وقف على قبيلة عظيمة كثيرة الانتشار كقريش وبني تميم
وبني وايل ونحوهم صح عندنا وهو احد قولي الشافعي لان المقصود جهة قربة وجهة مصححة تمليك فجاز الوقف كالفقراء
وللثاني عدم صحة الوقف عليهم اذا كان غير محصورين وانه لم يكن محصورا كالفقراء والمساكين ولا نجوز الوقف على الفقراء
والمساكين اجماعا مع عدم انحصارهم فجاز هنا والقول الثاني للشافعي انه لا يصح الوقف على من لا يمكن استيعابهم وحصرهم
كما لو قال وقفت على قوم والفرق التعيين في صورة النزاع بخلاف القوم فانه مع عدم انحصارهم غير متعين لانه يطلق على
جماعة غير معينة فبطل ولو وقف على المسلمين كلهم او على اهل اقليم كالعراق او على اهل مدينة كبغداد صح ايضا خلافا له ولو وقف
على كافة بني آدم او على كافة البشر صح على ما اخترناه انتهى وقال المص رفع الله درجته ه ذهبت الامامية الى انه اذا بنى مسجدا او
مقبرة واذن الناس في الصلوة او الدفن ولم يقل انه وقف او وقفته لم يزل ملكه عنه وقال ابو حنيفة اذا صلوا ودفنوا زال
ملكه وقد خالف العقل الدال على اصالة عدم الانتقال وقول النبي صلى الله عليه وآله لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه انتهى
وقال الناصب خفضه الله تعالى مذهب الشافعي انه لا بد في الوقف من الصيغة ولو بنى على هيئة مسجد واذن فيه وصلى
لم يصر مسجدا الا ان يكون فيه [illegible] والاذن في الدفن في ملكه دفن لم يصر مقبرة ويجري ابو حنيفة على طريقته في عدم توقف
العقود على الصيغة فيجعل الفعل قائما مقام الصيغة الدالة على الرضا انتهى واقول هذا الجواب من صرف الكلام وتوجيه كلام ابي حنيفة عما
هو اجدر بالطعن والملام والجهالة لم يجعل ابو حنيفة القول بعدم توقف العقود على الصيغة طريقة للقطع بانه يشترط في
النكاح العقد بالايجاب والقبول وكذا في غيره ولو سلم فذلك طريق غير مستقيم لا يؤيده النقل الصحيح والعقل السليم قال
المص رفع الله درجته الفصل الحادي عشر في المواريث وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى توريث [illegible] اولاد
البنات واولاد الاخوات واولاد الاخوة من الام وبنات الاخوة من الاب والعمة واولادها والخالة واولادها والخال واولاده
والعم اخو الاب للام واولاده وبنات العم واولادهن والجد ابو الام والجدة ام الام ابو الام على الترتيب المذكور في تصانيفهم



يرث مع واحد منهم مولى نعمة ويحجب بعضهم بعضا على ترتيب ذكروه في كتبهم وعليه جماعة من الصحابة والتابعين
قال ابو حنيفة ان ذوي الارحام يرثون الا انه يقدم المولى ومن ياخذ بالرد عليهم فلو مات وترك بنتا ومولى
للبنت النصف بالفرض والآخر بالرد كما نقول نحن الا انهم يقدمون المولى على ذوي الارحام ويقولون اذا لم يكن هناك مولى
ولا من يرث بالفرض ولا بالرد كان لذوي الارحام فخالفونا في توريث المولى معهم والباقي وفاق وقال الشافعي انهم
لا يرثون ولا يحجبون وان كان للميت قرابة فالمال له وان كان مولى كان له وان لم يكن مولى ولا قرابة فميراثه لبيت المال
وقد خالفا في ذلك قوله يوصيكم الله في اولادكم وولد البنت ولد بالاجماع على ان عيسى عليه السلم ولد آدم عليه السلم وقال رسول الله
صلى الله عليه وآله ابناي هذان سيدا شباب اهل الجنة وقال لا تزرموا على ابني هذا ولداي لا تقطعوا عليه وكان الحسن عليه السلم
بالمنبر يحبو صلى الله عليه وآله فاراد ان ياخذه فقال تركته وقال عليه السلم ان ابني هذا سيد يصلح الله به بين فئتين من المسلمين وعنى
به الحسن عليه السلم وقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وقال تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون
وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ولم يفرق بين الرجال والنساء وقال عم الخال وارث من لا وارث له وروى ابو
هريرة ان النبي صلعم ورث الخال والاخبار في ذلك كثيرة انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى مذهب الشافعي ان اسباب التوريث
القرابة والنكاح والولاء والاسلام فيرث القريب من القريب والزوج من الزوجة وبالعكس والمعتق من العتيق ولا ينعكس والمراد
بالاسلام حيث مات ولم يخلف وارثا بالاسباب الثلاثة الخاصة او فضل شيء من ذوي الفروض وانتظم بيت المال بامام
عادل يصرف الحق الى المستحقين فان لم ينتظم فالصحيح المرجح المفتى به انه يرد الفاضل منهم عليهم ويورث ذوو الارحام
ان فقدوا فالخلاف بين مذهب الامامية ومذهب الشافعي ان التوريث بالولاء مقدم على التوريث بالرحم وعند الامامية
بالعكس ودليل الشافعي ان النبي صلعم جعل الولاء لمن اعتق وليس فايدة الولاء الا التوريث فالمولى هو الوارث بخلاف ذوي
الارحام فانهم ليسوا ورثة بدليل ما روي في الصحاح عن بريدة انه قال مات رجل من خزاعة فاتي النبي صلعم بميراثه فقال
التمسوا له وارثا او ذا رحم فلم يجدوا فقال اعطوه الكبر من خزاعة وهذا يدل بصريحه على ان ذا الرحم ليس بوارث وفي
ايضا الخلاف بين المذهبين في ان بيت المال اذا كان منتظما فهو مقدم على توريث ذوي الارحام والرد على ذوي الفروض
وذهب الشافعي الى هذا ودليله ما روي في الصحاح عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال انا مولى من لا مولى له ارث ماله
واعقل له الحديث وهذا يدل على تقدم جهة الاسلام واما ما استدل به على مذهبه من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
وولد البنت ولد فالجواب انه ولد في التحقيق والاشتقاق اليه لا ولد في الميراث ولو كان ولدا مثل ولد الصلب لما كان
يحجبه ولد الصلب على تقدير توريثه بزعمه والحجب بينهما ثابت بالاجماع فعلم انه ليس ولدا في الميراث ولا شك ان عيسى
ولد آدم لانه تولد ممن تولد منه ولكن لا كل ولد يدخل في ولد الميراث كما ذكرنا وكذا الحسن والحسين عم هما ولدا رسول الله
صلى الله عليه وآله لانهما تولدا من فاطمة وفاطمة عليها السلم تولدت من رسول الله صلعم ولكن لا مدخل لهم في الارث لما ذكرنا
من ثبوت الحجب بالاجماع ثم ان الشافعي قايل بتوريث ذوي الارحام عند عدم انتظام بيت المال ويرد على الامامية ان
توريث ذوي الارحام لو كان لوراثتهم فلم يقدمون الرد على ذوي الفروض على توريث ذوي الارحام فعلم ان التوريث
ذوي الارحام عند فقدان الوارث بالكلية وجهة الاسلام من اسباب التوريث كما ذكرنا من قول النبي صلى الله عليه وآله

نعم حمله على جهة الرحم انتهى واقول ينبغي ان يعلم ان القرآن الكريم اشتمل على آيات من احكام الفرايض كقوله تعالى
يوصيكم الله في اولادكم والآيتين اللتين تليهما وآية الكلالة ولم تشتمل الآيات على جميع الفرايض لكن وردت السنة المطهرة
باصول اخر ووقع الاختلاف بين الصحابة في حكم ما لم يرد فيه نصوصًا وكثر اختلافهم في ذلك من حيث ان مسايل الفرايض
غير مبنية على اصول معقولة ولاهل البيت عليهم السلام في الفرايض اصول خاصة واكبر اصولهم واهمها ما سياتي من مسئلة العول
والتعصيب فتبينهما بانبوا الفرق المشهور الآن وان كان لهم فيهما موافق من غيرهم كما ستعرف ان شاء الله تعالى
واهل البيت ادرى بما في بيت النبي صلى الله عليه وآله اذا تمهد هذا فلنذكر الكلام في بيان معنى الارحام في الآية لما فيها من التردد
والخلاف فنقول الرحم لغة القرابة المطلقة وكذا ذكره الراغب الاصفهاني في مفرداته انه استعارة من رحم المرأة
لكونهم خارجين من رحم واحدة واصله الرحمة وذلك لانها مما يتراحم به ويتعاطف يقول وصلتك رحم ومن اجل
ما ذكرناه من العرف واللغة ذهب علماء الامامية الى تسمية القرابة المطلقة رحمًا سواء الذكر والانثى والوارث وغير
الوارث والمحرم وغير المحرم لان الاسم يتناول الجميع على السواء ولم يعهد في الشرع معنى آخر وضع هذا اللفظ له فوجب صرفه الى
المتعارف كما هو المعهود من عادة الشرع وبعض علماء الجمهور قصروه على المحارم الذين يحرم التناكح بينهم وان كانوا من
قبيل الله تعالى احدهما ذكرا والآخر انثى فان حرم التناكح بينهم فهو الرحم محتجا بان تحريم الاختين انما كان لما يتضمن من قطيعة
الرحم وكذا تحريم الجمع بين العمة والخالة وابنة الاخ والاخت ويرد عليه ما تقدم نعم يشترط ان لا يبعد الشخص جدا بحيث لا يعد
في العرف من القرابة والا لكان جميع الناس اقرباء لاشتراكهم في آدم عليه السلام اذا عرفت هذا فنقول بعد تسليم صحة الحديث الذي
استدل به الشافعي يحتمل ان يكون عطف الرحم على الوارث من قبيل عطف العام على الخاص اشارة الى رعاية المرتبة فان في الارث
كما دل عليه قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض الآية طبقات ومراتب مرتبة بمعنى ان الثانية لا ترث مع وجود واحد
من الطبقة الاولى مستحق للميراث وكذا الثالثة لا ترث مع وجود واحد من الثانية يستحق الميراث ومن البين ان
ذوي الارحام اعم ممن يرث في المرتبة الاولى وغيره وايضا يحتمل ان يكون قول الراوي وارثا او ذا رحم تشكيكا منه في
لفظ ما التمسه لا ترديدا منهم بين الامرين وحينئذ يحصل الجمع بين الدليلين ويبطل استدلال الشافعي كما لا يخفى واما ما تمسك
به الناصب على ان ولد البنت ولد مجازا لا في الميراث بانه لو كان ولدا اصلا ولد الصلب لما كان يحجبه ولد الصلب الخ فمردود
بان انتفاء مثلية ولد البنت لولد الصلب فيما ذكره لا يدل على نفي الولدية ولا نفي الميراث مطلقا لجواز ان يكون عدم
المماثلة في المرتبة معلولا لما سيخرج بما يخصص قاعدة تشارك الاولاد الاربعة ولد الولد ولذا اتفقوا على ايثار ولد
الصلبي ولو لم يكن ولد البنت ولدا حقيقيا وارثا كما توهمه الناصب لزم تكذيب الله تعالى في سورة الكوثر حيث قال ان
شانئك هو الابتر فانه تعالى على ما روى الجمهور ايضا انما قال ذلك ردا على من شمت النبي صلى الله عليه وآله عند وفاة ابنه
عبد الله رضي بانه ابتر لا عقب له من الاولاد وبقاء من كان ولدا في الحس والاشتقاق دون من كان ولدا حقيقة لا يدفع
الشماتة كما لا يخفى وبالجملة هذه الآية وآية المباهلة اعني قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم و
انفسنا وانفسكم والاحاديث التي ذكرها المصنف صريحة في ان ولد الابنة ابن على الحقيقة وتمسك ابو حنيفة على نفي ذلك بشعر
واحد من اجلاف العرب وهو قوله شعر بنونا بنو ابنائنا وبناتنا ۝ بنوهن ابناء الرجال الاباعد ۝ مع ان الشعر المذكور

يحتمل



يحتمل ان يكون محمولا على التوسع والمبالغة والآية محمولة على حقيقتها ويمكن ايضا ان يكون الشاعر خصوصه مع اصهاره
واولادهم فانشد ذلك للهجو بقصد له منهم كما قال الآخر شعر فان ابن اخت القوم مصغى اناؤه ۝ اذا لم يزاحم خاله باب جلد
ونظير هذا قول العجم خواهرزاده را بر باى خويش ريسمان بايد كشت ۝ واما ما ذكره من الايراد على الامامية تعويلا وبعضها
من ان في الارث طبقات ومراتب مرتبة يحجب بعضها بعضا فليكن تقديم ذوي الفروض على ذوي الارحام من هذا القبيل
وانه الهادي الى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى ان الام يرد عليها وكذا البنت وقال الشافعي
النصف والباقي لبيت المال وقد خالف قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وقول النبي صلى الله عليه وآله
تحوز المرأة ثلاث مواريث عتيقها ولقيطها وولدها ويجعل ميراث ولد الملاعنة لامه فقال عليه السلام ولد الملاعنة لامه
لامه تعطيها الا بوين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الام لها فرضان الثلث اذا لم يخلف الميت ولدا
ولا ولد ابن ولا اثنين من الاخوة والاخوات من الاب والام او منهما او بعض من جهة وبعض من جهة اخرى والاثنين فصاعدا
من ولد الام بالتسوية والثاني السدس اذا كان للميت ولد او ولد ابن او اثنان من الاخوة والاخوات فكيف يقول ان الشافعي
لم يورث الام انتهى واقول مراد المصنف قدس سره ان الامامية ذهبوا الى انه اذا انفردت الام مثلا اخذت المال بعضه بالفرض
والباقي بالرد عليها وكذا في البنت عند انفرادها فلها النصف تسمية والباقي ردا والشافعي لم يذهب الى ذلك بل جعل الباقي
من الثلث في الصورتين لبيت المال والآية حجة عليه كما ذكره المصنف فقول الناصب فكيف يقول ان الشافعي لم يورث الام
مغلطة ظاهر الفساد كما لا يخفى ثم نقول ان ظاهر كلام المصنف يدل على ان مخالفة الشافعي مع الامامية في ميراث البنت فقط
لا فيه وفي ميراث الام معا مع اثبات ان الشافعي يورث الام دون اثبات انه يورث البنت لا يجدي في دفع ايراد المصنف مع
غلط آخر فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى ان المسلم يرث الكافر خلافا للاربعة وقد خالفوا في ذلك عموم
قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وقوله عليه السلام الاسلام يعلو ولا يعلى عليه وقوله عليه السلام الاسلام يزيد ولا ينقص انتهى وقال الناصب
خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه لا يرث المسلم من الكافر وبالعكس ويرث الكافر من الكافر ولكن لا يرث الذمي من الحربي وبالعكس
ودليله على عدم توارث اهل الملتين ما ثبت في الصحاح عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم
وايضا روي في الصحاح انه قال عليه السلام لا يتوارث اهل ملتين شتى وايضا الاجماع على ان عليا وجعفرا عليهما السلام لم يرثا ابا طالب وورثه
عقيل فباع الدور فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وهل ترك لنا عقيل من دور واما ما ذكره من قوله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم فهذا خطاب للمؤمنين فولد الكافر ليس منا حتى يدخل في قوله يوصيكم الله انتهى واقول احاديث صحاحهم سقام كما
عرفت مرارا مع ان قوله لا يرث المسلم الكافر في الحديث الاول من اختلاقات الناصب وانما المروي عنه صلى الله عليه وآله لا يرث
الكافر المسلم من غير بيان ارث المسلم من الكافر وعدمه واجيب عن الحديث الثاني بانه محمول على نفي التوارث من الجانبين
لان التفاعل يقتضي ذلك ونحن لا ننفي الجواز من احد الطرفين وروت الاصحاب عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا نرثهم ولا يرثونا
ان الاسلام لم يزده الا عزا وخيرا والاجماع الذي ذكره انما هو اجماع النواصب والا فاهل البيت عليهم السلام بصريح قولهم
ذلك وقد صح ايضا بان عقيل انما باع تلك الدور لعدم مبالاته بغصب مال الغير سيما اقاربه واخوانه ولهذا قال علي عليه السلام
في بعض كلماته انه جلف جاف كما مر في مسئلة الامامة ويؤيده عدوله عن علي عليه السلام الى معاوية ويدل على ما ذكرناه ايضا ما نقل

بر نقل الناصب من بعض دان رسول الله صلى الله عليه وآله ايضا لظهور انه لم يكن له حق الارث في بيت رسول الله
صلى الله عليه وآله سيما في حال حيوته ولعل ما ذكره من ان قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم خطاب للمؤمنين وولد الكافر
ليس بمؤمن حتى يدخل في الخطاب مردود بما مر من ان الكافر مخاطب بالفروع فيكون داخلا في الخطاب المذكور واما الولد
الكافر فان سلم فهو داخل اتفاقا ومعدود منا قطعا فكيف يقول ان ولد الكافر ليس منا فلا يدخل في الخطاب مع
هذا الكلام الواهي الصادر عن البهت والاضطراب كان يكفي عن الفرض لاستدلال المص بحديث علو الاسلام كما
في حينه صادر عن العجز والمحض في الجواب بنفس الاسلام يعلو ولا يعلى عليه كما قال الصادق عليه السلام قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه لا ميراث بالتعصيب بل انما يورث بالفرض المسمى او القرابة او السبب من الزوجية والولاء وقال
الجمهور يرث بالتعصيب وقد خالفوا قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك
الوالدان والاقربون فذكر ان للنساء نصيبا مما ترك الوالدان كما للرجال وقال جابر عن زيد بن ثابت من قضاء الجاهلية
ان يورث الرجال دون النساء وقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وانما اراد الاقرب فالاقرب اجماعا
والبنت اقرب من ابن العم والعم وايضا يلزمهم ان يكون ولد الصلب اضعف سببا من ابن ابن ابن العم كما لو ترك ابنا
وثمانية وعشرين بنتا فللابن سهمين من ثلثين ولكل بنت سهم ولو ترك عوض الولد ابن ابن عم لكان لابن ابن العم
عشرة من ثلثين والباقي للبنات انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى الاول مذهب الشافعي ان ما فضل من ذوي الفروض للعصبات
ولو لم يكن التعصيب من اسباب الوراثة لم يظهر فائدة في تعيين الفروض لان الفاضل عن الفرض لازم ان قلت بالرد
فلم لا يعين ان كلما يستغرقه ذوو الفرض للاجماع واقع على توريث ابناء الاعمام وهم ليسوا من ذوي الفروض واما ما ذكر
من الدليل على بطلان التعصيب من قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون فلا شك ان العصبة هم الاقربون

العصبة

وقضاء الجاهلية يقتضي عدم توريث النساء والشريعة جعل للنساء نصيبا من الفرض فليس من قضاء الجاهلية وما ذكر
من ان البنت اقرب من ابن العم فالبنت لها فرض معلوم باخذه بنص الكتاب والباقي للعصبة لانهم عصبة الميت وجماعته
فلهم قرابة ثم ان البنت لو حاز الميراث مع وجود ابناء الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقبيلته فان البنت قد
بالمال الى بيت الاجانب فيلزم الاجحاف لقبيلة الميت وابطال الحقوق اهلها وذويه وما ذكر من لزوم كون ولد الصلب
اضعف سببا من ابن ابن ابن العم فغير لازم لان السبب اقوى ولكن كثرة البنات قللت نصيبه وهذا لقوة السبب لا انه الاقرب
انه لو ترك ابنا من الصلب وابن عم فضلا عن ابن ابن ابن العم فالولد الصلبي يحوز كل المال ولا يذهب ابن العم بفلس من
ههنا يظهر وقوع المص في مسائل الفرائض لا يعرف بمقاييس العقل انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من انه
لو لم يكن التعصيب من اسباب الوراثة لم يظهر فائدة في تعيين الفروض الى آخره مردود بان الفائدة ظاهرة عند اجتماع
ذوي الفروض ولا يلزم وجودها في جميع الصور وعدم ظهورها عند انفراد البنت مثلا لا يقدح في افادتها مطلقا
واما ما ذكره بقوله فان قلت بالرد فلم لا يعين اولا ما يستغرقه ذوو الفروض فهو في الحقيقة اعتراض على الله تعالى ورسوله
صلى الله عليه وآله فان هذا الرد واقع في غير صورة التعصيب ايضا اتفاقا واما ثانيا فلان مجموع ما ذكره المص قد ورد
في قوله وقد خالفوا قوله تعالى للرجال نصيب الاية مع ما ورد في شان نزولها من حديث جابر دليل واحد لا دليلان كما توهمه

الناصب



الناصب وتكلم على كل منهما على حدة بما شاء وحاصل الاستدلال ان الظاهر من الاية المذكورة هو العموم للرجال والنساء
مع التساوي في الدرجة لان الرد على اهل الجاهلية كما دل عليه خبر جابر لا يتم الا بذلك والقائل بالتعصيب لا يورث الاخت
مع الاخ ولا العمة مع العم مع كونهما في درجة واحدة فافهم واما ثالثا فلان ما ذكره من ان البنت لها فرض معلوم الخ لا يدفع
ما لزم القوم من مخالفة الاولوية المستفادة من آية اولي الارحام للبنت بالنسبة الى ابن العم من العصبة كما لا يخفى واما رابعا
فلان قوله ثم ان البنت لو حاز الميراث مع وجود ابناء الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقبيلته الخ مدخول بانه قيل ثبت
العرش ثم ارسم النقش وهو انما ثبت ان العصبة حق مع وجود البنت الصلبية حتى يقال لزم ابطال حقوق عصبة الميت وهل هذا
الا المسئلة ومصادرة على المطلوب واما خامسا فلان ما استدل به على عدم لزوم كون ولد الصلب اضعف من ابن ابن ابن
العم بقوله لان السبب اقوى ولكن كثرة البنات قللت نصيبه الخ مدفوع بان الكلام ليس في تقليل البنات لنصيب الابن الصلبي
عليه بل الكلام في ان البنات مع قاعدة التعصيب تقلل نصيب الابن الصلبي اكثر من تقليلهن نصيب ابن ابن ابن العم فيلزم ان
يكون الابن الصلبي اضعف سببا من ابن ابن ابن العم والتزام ذلك غلط لا سترة به وكان الناصب لم يعقل معنى كلام المص فوقع
فاوهم الاطالة عنه كما ترى ومن ظهر من هذا انه لا يمكنه معرفة الواضحات ايضا بمقاييس الفهم والعقل فضلا عن مسائل الفرائض
وليس هذا مما يختص بالناصب الضعيف بل كان شان امامه الشافعي ايضا في الفرائض فانه كما قال ابن حزم في كتاب المحلى ان قول
الشافعي يدل على انه كان قليل البصر بالفرائض انتهى هذا ولا باس علينا ان نذكر ههنا ما فصله بعض اجلة مشايخنا الاعلام
في تحقيق المرام مشتملا على ذكر مراتب النقض والابرام حيث قال هذه المسئلة ومسئلة العول التي ياتي بعدها من امهات
المسائل والمعركة العظمى بين الامامية ومن خالفهم وعليها يبتني معظم الفرائض واختلفت القسمة على المذهبين اختلافا فاحشا
وقد اختلف المسلمون ههنا فذهبت الامامية الى ان الاقرب من الوارث يمنع الابعد سواء كان الاقرب ذا فرض ام لم يكن و
يرد الباقي على ذوي الفروض وقد كان في الصحابة من يقول به ابن عباس ومذهبه فيه مشهور ويحكي الساجي ومحمد بن جرير الطبري عن
عبد الله بن الزبير انه قضى بذلك ايضا ورووا عن الاعمش عن ابراهيم النخعي مثله وخالف فيه الجمهور واثبتوا التعصيب وقد اكثر
الفريقان من الاحتجاج لمذهبهم والنصرة له والتشنيع في الجانب الاخر وتكلفوا من الادلة ما لا يؤدي الى المطلوب في الحقيقة ومرجع
الجمهور الى الخبر المعروف واحد من طرقهم رووه عن ابن طاوس عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ما ابقت الفرائض فلاولى عصبة ذكر ومرجع الامامية
الى خبر واحد من طرقهم رووه عن الباقر والصادق عليهما السلام ومن بعدهما انكار ذلك وتكذيب الخبر والتصريح برد ما
على ذوي الفروض ثم ان كل واحد من الفريقين اضاف الى ما ذكرناه ادلة وبعض تشنيع على خصمه ولا مسرح للفريقين فنقول احتج
اصحابنا الامامية فاحتجوا على بطلان التعصيب بوجوه الاول قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء
نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا ووجه الاستدلال انه تعالى اوجب توريث جميع النساء والاقربين
وبطل القول بالتعصيب المقتضي حتى في المثال مثلا بيان الملازمة ان القائل بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ ولا العمة مع العم
بيان حقية المقدم انه تعالى حكم في الاية بالنصيب للنساء كما حكم به للرجال فلو جاز حرمان النساء لجاز حرمان الرجال لان الحكم في
الموضعين واحد وهو ظاهر الاية ان قيل الاية ليست على عمومها لانها تقتضي توريث كل واحد من الرجال والنساء مع وجود
من هو اقرب منه وهو باطل فاذا لم يكن على العموم جاز العمل بها في بعض الصور كما هو مدعانا في توريث بعض النساء دون بعض

البعيد

قلنا بل الآية عامة وليس مقتضاها توريث البعيد والقريب بل التوريث من الوالد والاقربين ولفظ الاقرب يمنع
الابعد بل يمنع القريب مع وجود الاقرب ولا احد اقرب الى الابوين من الاولاد واذا كان الاصل فيها العموم لم يكن الحكم
بتوريث بعض النساء والاطفال مثله في الرجال حريا بعدم عمومها في توريث النساء انها نزلت ردا على اهل الجاهلية حيث
كانوا لا يورثون شيئا كما رواه جابر بن زيد بن ثابت ويبطلون عمومها الآية الثانية قوله تعالى واولوا الارحام
بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين ولا استدلال بها من وجهين احدهما ان الله تعالى حكم باولوية بعض
الارحام ببعض واراد به الاقرب فالاقرب قطعا بموافقة الخصم لانهم يقولون ان العصبة الاقرب يمنع الابعد ويقولون
في الوارث باية اولي الارحام ان الاقرب منهم يمنع الابعد ولا شبهة في ان البنت اقرب الى الميت من الاخ واولاده والاخ و
اولاده والاخت اقرب من العم واولاده لان البنت يتقرب الى الميت بنفسها والاخ انما يتقرب اليه بالاب والاخت
يتقرب اليه بواسطة الاب والعم يتقرب اليه بواسطة الجد فهي بواسطة وهو بواسطتين واولاده بوسايط كلها بينهما ان الله تعالى
حكم بان اولي الارحام بعضهم اولى ببعض والمراد بالاولوية في الميراث ونحوه اما اولا فللعموم الذي يدخل فيه الميراث واما
ثانيا فلما نقل من ان الآية ذلك ناسخة للتوارث بمعاقدة الايمان والتوارث بالمهاجرة الذين كانوا ثابتين في صدر الاسلام
والناسخ للشيء يجب ان يكون رافعا له فلولا ان المراد بها توريث ذوي الارحام لما كانت رافعة لما نسخته ومن هنا يظهر ضعف
قول من ادعى ان المراد بالاولوية في احوال الميت من الصلوة ونحوها او ان المراد بالارحام المذكورين في سورة النساء بقرينة
وقوله في كتاب الله مع انه لو سلم عدم نسخها للارثين فالارث داخل في عمومها والاصل عدم التخصيص واما قوله تعالى في كتاب
فالمراد به في حكم كتاب الله ولا يختص بما في سورة النساء لعدم المقتضي الثالث الاخبار التي رووها عن النبي صلى الله عليه وآله
كقوله من ترك مالا فلاهله وقوله صلى الله عليه وآله في شخص خلف بنتا واختا ان المال كله للبنت ودلالة الثاني على انتفاء
التعصيب ظاهر ووجه الاستدلال بالاول ان الاناث من الاهل قطعا فاقتضى الخبر توريثهن اجمع وهو خلاف مذهب
القائلين بالتعصيب الرابع ان القول بالتعصيب يقتضي كون توريث الوارث مشروطا بوجود وارث آخر والمقتضي باطل
والملازمة تظهر فيما لو خلف الميت بنتين وابنة ابن وعم فللعم عندهم ما فضل عن البنتين ولا شيء لبنت الابن وبتقدير
ان يكون معها اخ يكون الثلث بينهما اثلاثا واما بيان بطلان التالي وهو المقتضي فلانه مخالف للكتاب والسنة اما
الكتاب فظاهر واما السنة فلان احدا لم ينقل ان توريث الوارث مشروط بوجود آخر بل المعلوم من دين النبي صلى الله عليه
وآله انه مع وجود الوارث الآخر اما ان يتساويا او يمنع احدهما الآخر ان قيل انما كان كذلك لان العم اولى عصبة ومع وجود
ابن البنت فهو اولى منه فلذلك ورثناه وشاركته اخته للاجماع على المشاركة قلنا اما حديث اولى عصبة فسيتبين ضعفه
وعلى تقدير تسليمه كان ينبغي ان يحوز الابن جميعه لانه اولى عصبة دون اخته اذ هو اولى من العم الذي هو اولى من البنت
والاولى من الاولى اولى واذا كان العم يحوز الجميع ويمنع البنت فبالاحرى ان يكون الابن كذلك ولا مخلص من هذا الالزام الا
توريث الابن بغير التعصيب حتى تشاركه اخته ان قيل توريث البنت مع اخيها جاء من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل
حظ الانثيين والابن جاء من خبر العصبة فلذا جمعنا بينهما قلنا الخبر خاص والآية عامة والعمل يقتضي تقديم ارث الابن
لانه اولى عصبة ولا يشاركه البنت لاختصاصه بالذكر وهذه المعارضة واردة في كل موضع حكموا بمشاركة الانثى الذكر في الحكم

في حكم

دعواهم



وهو العمدة كما اشرنا اليه اولا الروايات المستفيضة ببطلان التعصيب عن اهل البيت عليهم السلام وهي كثيرة جدا فلنذكر
ههنا بعضها فمنها ما رواه عبد الله بن بكير عن حسين البزاز قال امرت من يسال ابا عبد الله عليه السلام المال لمن هو للاقرب ام
العصبة فقال للاقرب والعصبة في فيه التراب ومنها عن حماد بن عثمان قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن رجل ترك امه واخاه
فقال يا شيخ تريد على الكتاب فقلت نعم قال كان علي عليه السلام يعطي المال الاقرب فالاقرب قال قلت فالاخ لا يرث شيئا قال قد
اخبرتك ان عليا عليه السلام كان يعطي المال الاقرب فالاقرب ومنها عن محمد بن مسلم قال اقرأني ابو جعفر الباقر عليه السلام كتاب الفرائض
من املاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي عليه السلام بيده فوجدت فيها رجل مات فترك ابنته وامه للبنت النصف ثلاثة اسهم
وللام السدس سهم يقسم المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلاثة اسهم فللابنة وما اصاب سهما فهو للام قال وقرأت فيها رجل
ترك ابنته واباه فللبنت النصف وللاب السدس يقسم المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلاثة اسهم فللبنت وما اصاب سهما
فللاب ومنها عن عبد الله بن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل ترك ابنته واخته لابيه وامه فقال المال كله لابنته وليس
للاخت من الاب والام شيء وغير ذلك من الاخبار ولا فايدة في الاكثار منها فانه المعروف من فقه اهل البيت عليهم السلام لا يعرفون
خلافه واما الجمهور فاحتجوا على اثبات التعصيب بوجوه الاول ان الله تعالى لو اراد توريث البنات ونحوهن اكثر مما فرض لهن
لفعل ذلك والتالي باطل فانه تعالى نص على توريثهن مفصلا ولم يذكر زيادة على التعصيب وبيان الملازمة انه تعالى لما
ورث الابن الجميع لم يفرض له فرضا وكذا الاخ للاب والعم واشباههم فلولا قصر ذوي الفروض على فروضهم لم يكن في التنصيص
على المقدار فايدة الثاني قوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد
ووجه الاستدلال ان الله تعالى حكم بتوريث الاخت نصف ميراث اخيها مع عدم الولد وحكم بتوريث الاخ جميع مالها مع عدمه
بدليل قوله تعالى وهو يرثها فلو ورثت الاخت الجميع كما هو مذهبكم لم يبق للفرق بين الاخت والاخ ثمرة اصلا الثالث
قوله تعالى واني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني وجه الاستدلال ان زكريا
عليه السلام خاف ان يرثه عصبته فسال الله تعالى ان يهبه ولدا ذكرا بدليل قوله تعالى وليا فلو كانت الانثى تمنع العصبة لما
كان في اختياره الذكر عليها فائدة الرابع وهو عمدتهم ما اشرنا اليه سابقا ما رواه وهيب عن ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس
عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الحقوا الفرائض فما ابقت فلاولى عصبة ذكر وفي اخرى فلاولى رجل ذكر عصبة ومما
نقلوه روى عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر ان سعد بن الربيع قتل يوم احد فجاءت امرأته بابنتيه الى النبي صلى الله عليه
وآله وقالت يا رسول الله ان اباهما قتل يوم احد فاخذ عمهما المال كله ولا ينكحان الا ولهما مال فقال النبي صلى الله عليه وآله
سيقضي الله في ذلك فانزل الله تعالى في ذلك يوصيكم الله في اولادكم الآية فدعا صلى الله عليه وآله العم وقال اعط الجاريتين
الثلثين واعط امهما الثمن فما بقي فلك وهذه تقريبه والجواب عن الوجه الاول بان حاصله يرجع الى ان كل من فرض
له من الورثة فرض لا يزاد عنه وكل من لم يفرض له يعطى الجميع وهذا باطل لانا لا نسلم انه لا يجوز الزيادة عنه ولو كان الفرض مانعا
من ازالة صاحبه عنه لم يجز النقص فالمانع من الزيادة بل الاحرى النقصان اولى لان النقصان ينافي الفرض بخلاف الزيادة
عليه بدليل آخر فانه يمكن اعمال الدليلين وحصول المطلوب من كل منهما واما ثانيا فلان هذه الآية معارضة باية اولي الارحام
فلا بد من التوفيق بينهما وهو لا يحصل الا بالرد على الاقرب وان كان ذا فرض لان آية اولي الارحام عامة ما نطق اذ ذلك لان

المال

المحكم الحمد الخصم

تعالى لم يمنع في الآية من الرد والا لم يحصل النزاع وقد دلت آية اولى الارحام على الرد لدلالتها على التوريث بقرب الرحم
العمل بمضمون الآيتين اولى من اطراح احديهما لدلالة المفهوم التي هي من اضعف الادلة واما ثالثا فلانه لا يتم من ترى
الفاضل على التخصيص بدليل والا لادى الى القسمين وسيبطل الخبرين المقتضيين للرد على العصبة انشاء الله تعالى واذا بطلا
تعين الرد على اولى الارحام والا لزم خرق الاجماع وبهذا الوجه يظهر الجواب عن الوجه الثاني لانه راجع الى ان الاخت لم يبق لها
اكثر من النصف فلا تزاد عليه واما الاخ فمحكوم بتوريثه الجميع وقد ظهر ضعف هذا الاستدلال لانه يمكن الاستدلال على عكس
هذه الآية على بطلان التعصيب من حيث ان الله تعالى شرط في توريث الاخ من الاخت عدم ولدها واذا كان
لها بنت لم يكن ولدها معدوما واذا وجد المنافي استحال لاستحالة اجتماع المتنافيين فيجب ان لا يرث الاخ مع البنت شيئا
وهو خلاف مذهبكم وعن الوجه الثالث بالمنع من كون زكريا طلب الذكر بل الانثى والاعم بقرينة انه لما كفل مريم ورأى
من بركتها وكراماتها ما رأى دعا ربه وقال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة فظاهر الحال وسياق الآية يقتضي انه طلب
الامثل مريم فاعطاه الفاضل منها ولو نزلنا لقلنا انه طلب الاعم ولو سلمنا انه طلب الذكر لا يلزم منه انه خاف العصبة لانه
لو كان له بنو عم او بنات عم لم يرثوه بالعصبة بل لكونهم من اولى الارحام لان ميراث العصبة المفروض ههنا ليس الا توريثا
لعصبة مع ذوي الفروض لا مطلقا مع انه طلب الذكر جاز ان يكون لمحبة طبعه كما لا يخفى من عادة الخلق سلمنا لكن لا يلزم من
ثبوت ذلك في شرعه ثبوته في شرعنا لان شريعة نبينا اصل التعطيل وآكد ناسخة للشرائع بما لم يوافق منها كما سبق على وجه الاقناع
لا الاستصحاب على ان الآية حجة لنا لا لهم لان قوله وكانت امرأتي عاقرا انما يقتضي انها اذا ولدت لم يخف الموالي من
ورائه اعم من كونه ذكرا او انثى لانها لو ولدت انثى لم يبق عاقرا واذا لم يبق عاقرا ولم يخف الموالي فظهر ان الانثى تمنع الموالي
وهو المطلوب وعن الوجه الرابع بوجوه احدها ان المروي عنه انكر الخبر الاول وهو يقتضي رده عند اهل الحديث روى ابو
طالب الانباري قال حدثنا محمد بن احمد البرمذي قال حدثنا بشر بن هرون قال حدثنا الحميري قال حدثنا سفين عن ابي اسحق عن
قارية بن مضرب قال جلست الى ابن عباس وهو بمكة فقلت يا ابن عباس حديث يرويه اهل العراق عنك وطاووس مولاك
يرويه ان ما ابقت الفرايض فلاولى عصبة ذكر قال ابلغ من ورائك انى اقول ان قول الله عز وجل آباؤكم وابناؤكم لا تدرون
ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله وقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وهل هذه الا فريضتان وهل
ابقتا شيئا ما قلت هذا ولا طاووس يرويه علي قال قارية بن مضرب فلقيت طاووسا فقال لا والله ما رويت هذا على
ابن عباس وانما الشيطان القاه على السنتهم قال سفين المروي عنه هذا الحديث اراه من قبل ابنه عبد الله بن طاووس فانه كان
على خاتم سليمان بن عبد الملك وكان يحمل على هؤلاء القوم حملا شديدا يعني بني هاشم فكيف يتمسك بهذا الحديث بعد ما
ذكرناه وثانيهما انه يقتضي خلاف ما هم عليه في صور كثيرة منها ما لو خلف الميت بنتا واخا واختا فمقتضاه ان الاخ
يعطى وتحرم الاخت وهم يقسمون الزايد عن فرض البنت بينهما اثلاثا ومنها ما لو خلف بنتا واختا وعما وهو يقتضي ايضا
توريث العم دون الاخت ويعكسون الحكم ومنها ما لو خلف بنتا وبنت ابن واخا لاب ومقتضاه توريث الزايد للاخ
للاب وحرمان بنت الابن وهم لا يقولون به بل يجعلون لبنت الابن السدس والباقي للاخ الى غير ذلك من الامثلة
والاعتراض بها لازم فلا يتوقع عدم ذهابنا اليها والا الاعتذار عن توريث بنت الابن السدس بانه تكملة الثلثين التي

انه خرم

من اهل العراق انت قلت
نعم قال صح



فرضهما الله تعالى للبنتين صدقا اسمهما على بنت الصلب وبنت الابن بان ذلك لو تم لزم تساويهما فيهما او لا
يقولون به وكما يصدق انه خلف بنتين ان جعلنا ولد الولد ولدا حقيقة والا لم يدخل في الآيتين ولم يشمله حكم الثلثين
واما الخبر الثاني فراويه مطعون فيه عند اهل الحديث بما هو مذكور عندهم وانه لم يرو الا هذا الخبر على ما ذكره بعضهم و
معارض بما نقلته الامامية كما ذكرناه وانه صلى الله عليه وآله ورث بنت حمزة جميع ماله وعلم تسليم النقل مشترك وقد الزمهم
اصحابنا بالزامات شنيعة مترتبة على هذا القول مذكورة في المطولات ولا يعرفون نسبة هؤلاء احديهم الى بعض اصحاب النبي
صلى الله عليه وآله المشهورين بجلالة القدر وبنباهة الذكر او الى بعض التابعين الذين اتفق لهم في الامة ثناء جميل لنزيد اذى
في نظر الجهال ويوقعوا في اوهامهم انتسابهم الى سنة الرسول المفضال فانك اذا تاملت طوالهم ومقالهم ادق تامل
علمت انهم لم يقتدوا بسنة النبي صلى الله عليه وآله ولم يعينوا ابا جهلة الكرام من آله واصحابه العظام وانما هم اهل سنة معوية
الطليق وجماعة بحبوبه الزنديق وبالجملة ليس لهم سوى احسان ظن باقوال اسلافهم من جهال الصحابة وفساق التابعين بلا
برهان من الله ورسوله وادهم الى ذلك نصهم ابراثهم بالتعصيب عن العصابة الذين ما رضوا دين الرسل بما كان عليه
الآباء والاسلاف واصروا في الشقاق والخلاف قال المصنف رفع الله درجته م ذهبت الامامية الى بطلان العول وخالفهم فيه
الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل قال ابن عباس سبحان الله احصى رمل عالج عددا جعل في المال نصفا و
نصفا وثلثا ذهب النصفان بالمال فاين الثلث فقيل له من اول من اعال الفرائض فقال عمر بن الخطاب قيل له هلا اشرت
عليه قال هبته انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول العول في الميراث ثابت في الاجماع وذلك للضرورة الداعية فان العول
تدارك امر الله تعالى لان المفروض اذا زادت على المال كيف يحكم فيها ان لم يكن العول ان اعطى بعضهم وترك البعض لزم مخالفة
امر الله تعالى والترجيح بلا مرجح فلزم القول بالعول ولا بطلان للاحد الضرورة الحاملة الى مخالفة النص واما ما ذكر ان اول
من اعال في الفرائض عمر بن الخطاب فلا يبعد هذا وهو خليفة مجتهد وافقه الصحابة نصا وجمعا عليه ولم يكن لابن
عباس ان يشير الى عمر لانه كان تلميذ عمر ولو قال هذا فلا يقدح في الاجماع بعد دخوله فيه اولا انتهى اقول فيه نظر اما اولا
فلعدم انتظام كلامه بعد دعوى الاجماع حيث ادعى اولا ان العول ثابت بالاجماع ثم فرع عليه بقوله فان لم يكن العول بل ترك
امر الله تعالى فانه لا يتوهم انه يقال انه ترك الاجماع انه تارك لما امر الله تعالى وانما يقال انه خالف الاجماع وبالجملة لا يلزم من
خلاف الاجماع ولا الترجيح من غير مرجح اما الاول فلان اصل وقوع الاجماع وبالجملة لا ... في ذلك ممنوع بما ذكره
المصنف من اظهار ابن عباس المخالفة بعد عمر وما ذكره الناصب من ان مخالفته لا يقدح في الاجماع بعد دخوله فيه ولا لزوم دخوله
بان دخوله فيه اولا مر بعد بان لو سلم علم فقد ظهر انه كان على وجه السكوت والسكوت لا يدل على الموافقة فلا ينعقد به
الاجماع ومن المضحكات دعواه ان ابن عباس كان تلميذ عمر الجاهل الذي قد مر انه اعترف بان كل الناس افقه منه
حتى المخدرات في الحجال واما لزوم الترجيح من غير مرجح فلانه غير واضح ايضا لان ما توهم لزوم ذلك فيه من صور العول
نعلم لعوله معرا عنا والنقص على البنتين اذا اجتمعتا مع ابوين وزوج او زوجة لا على الزوجين لان ربع هو ... التعصيب
الادنى للبنتين ايضا وتوضيحه ان كل واحد من الزوجين له سهمان اعلى وادنى وليس للبنت والبنتين والاختين كذلك
قلنا الاسهم واحد فاذا دخل النقص عليهما استوفى ... ولا اتهام في ذلك كالمجمع هو تحقيق هذا المقام والمقال والمنازع

بنتا الصلب يصدق انه خلف م

في بطلان العول م

بالاجماع

لا بد الاجماع المرتفع م

الشارع اعتباره اياه وتحقيق الكلام وتوضيح المرام في الاحتجاج والالزام ما ذكره بعض مشايخنا الاعلام كلامهم بين
الانام حيث قال قد اختلف المسلمون في هذه المسألة فذهب الجمهور منهم الى القول بالعول بان يجمع السهام كلها و
تقسم الفريضة عليها ليدخل النقص على كل واحد بقدر فرضه كارباب الديون اذا ضاق المال عن حقهم قالوا واول مسألة
وقع فيها العول في الاسلام في زمن عمر حين ماتت امرأة في عهده عن زوج واختين فجمع الصحابة وقال لهم فرض
الله تعالى للزوج النصف وللاختين الثلثين فان بدأت بالزوج لم يبق للاختين حقهما وان بدأت بالاختين
لم يبق للزوج حقه فاشيروا علي فاتفق رأي اكثرهم على العول ثم اظهر ابن عباس رض الخلاف بعد لنوع تقية واتفقت الامامية
على عدمه وان الزوجين يأخذان تمام حقهما وكذا الابوان ويدخل النقص على البنات ومن تقرب بالابوين او بالاب
من الاخوات وبه كان يقول من الصحابة امير المؤمنين عليه السلم وان كان الجمهور ينقلون عنه خلافه وابن عباس والائمة
ومن التابعين محمد بن الحنفية والباقر والصادق عليهم السلم ومن الفقهاء داود بن علي الاصفهاني ولكل من الفريقين على مدعاهما
ادلة نحن نذكر خلاصتها فاما القائلون ببطلانه فاستدلوا بالمعقول والمنقول اما الاول فمن وجوه الاول
انه يستحيل ان يجعل الله تعالى المال نصفين وثلثا او ثلثين ونصفا ونحو ذلك مما لا يفي به والا لكان جاهلا
او عابثا تعالى الله عن ذلك وقد تبين في علم الكلام ما يدل على استحالته الثاني ان العول يؤدي الى التناقض والاغراء بالقبيح
وهما باطلان اما الاول فلانا اذا فرضنا الوارث ابوين وبنتين وزوجا وجعلنا فريضتهم من اثني عشر واعلناها الى
خمسة عشر فاعطينا الابوين منها اربعة اسهم من خمسة عشر فليست سدسين بل خمسا وثلث خمس وكذا اذا دفعنا
الى الزوج ثلثة فليست ربعا بل خمسا وكذلك الثمانية للبنتين ليست ثلثين بل ثلثا وخمسا وذلك تناقض اذ يصدق
بالضرورة ان كل واحد من السهام المذكورة ليس هو المفروض له شرعا واما الثاني فلان الله تعالى قد سمى الخمس باسم الربع
والخمس والثلث باسم الثلثين والخمس وثلثه باسم الثلث ولا نعني بالاغراء الا ذلك الثالث انه يجب كون الذكر
اكثر سهاما من الاناث بطل العول والمقدم حق باعتراف الخصم فكذا التالي والملازمة تظهر فيما اذا خلفت زوجا
وابوين وابنا او زوجا وابنا وابوين وابنا او زوجا واختين لام واخا لاب فان الخصمين يعطي الابن والاخ الباقي وتجوز
ان يكون بدل الابن بنتا وبدل الاخ اختا فيأخذان اكثر من الذكر قطعا وبيان حقية المقدم ان الله تعالى فضل البنين
على البنات في الميراث والرجال على النساء وقال وللرجال عليهن درجة والخصم التزم فيما لو خلفت المرأة زوجا وابوين ان يعطى
الاب الثلث والام السدس مع انه لا حاجب لها عن الثلث وقد فرض الله تعالى لها مع عدم الحاجب الثلث حذرا من ان يفضل
الانثى على الذكر فاذا التزم ذلك فيما يخالف صريح القرآن فهلا التزمه فيما يوافقه واما المنقول فهو الحجة في طريق
الجمهور ما رواه ابو القاسم الكوفي صاحب ابي يوسف عن ابي يوسف قال حدثنا ليث بن ابي سليم عن ابي عمرو العبدي عن
علي عليه السلم انه قال الفرائض ستة اسهم الثلثان اربعة اسهم والنصف ثلثة اسهم والثلث سهمان والربع سهم ونصف والثمن ثلثة
ارباع سهم ولا يرث مع الولد الا الابوان والزوج والزوجة ولا يحجب الام عن الثلث الا الولد والاخوة ولا يزاد الزوج عن النصف
ولا ينقص من الربع ولا تزاد المرأة عن الربع ولا تنقص من الثمن وان كن اربعا او دون ذلك فهن فيه سواء ولا يزاد الاخوة
من الام عن الثلث ولا ينقصون من السدس وهم فيه الذكر والانثى سواء ولا يحجبهم عن الثلث الا الولد والوالد والدية تقسم على



من امر الميراث الدالة من هذا الحديث في قوله لا ينقص من الربع ولا ينقص من الثمن ولا ينقص من السدس وعلى قولهم
يجعل النقص عليهم جميعا من هذه السهام ففي حصر الثلثين والنصف والربع والثمن في ستة وعلى قولهم لا يجتمع
الا في تسعة وربع ومع التصحيح في اربعة وعشرين او سبعة وثلثين وهذا وان كان لا يفرض في الفرائض الا انه يدل على
بطلان العول عنده ومنه ما روي عن عبد الله بن عباس رض رواه ابو طالب الانباري قال حدثنا ابو بكر الحافظ قال حدثني ابو عمر بن محمد
اسحق قال حدثنا الزهري عن ابي عبد الله بن عتبة قال جلست الى ابن عباس فجرى ذكر الفرائض والمواريث فقال ابن عباس سبحان
الله العظيم اترون ان الذي احصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا وربعا او قال نصفا ونصفا وثلثا وهذان النصفان
قد ذهبا بالمال فاين موضع الثلث فقال له زفر بن اوس البصري يا ابا العباس فمن اول من اعال الفرائض فقال عمر بن الخطاب لما
التفت عنده الفرائض ودفع بعضها بعضا فقال والله ما ادري ايكم قدم الله وايكم اخر وما اجد شيئا هو اوسع الا ان اقسم
عليكم هذا المال بالحصص وادخل على كل ذي حق حق ما دخل عليه من عول الفريضة وايم الله لو قدم من قدم الله واخر من
اخر الله ما عالت فريضة فقال له زفر بن اوس فايها قدم وايها اخر قال كل فريضة لم يهبطها الله تعالى عن فريضة الا الى فريضة
فهذا ما قدم الله واما ما اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن لها الا ما بقي فتلك التي اخر فاما التي قدم فالزوج له النصف
فاذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع الى الربع لا يزيله عنه شيء والزوجة لها الربع فاذا زالت عنه صارت الى الثمن لا يزيلها عنه شيء و
الام لها الثلث فاذا زالت عنه صارت الى السدس لا يزيلها عنه شيء فهذه الفرائض التي قدم الله عز وجل واما التي اخر ففريضة
البنات والاخوات لهن النصف والثلثان فاذا ازالتهن الفرائض عن ذلك لم يكن لها الا ما بقي فتلك التي اخر فاذا اجتمع
ما قدم الله وما اخر بدئ بما قدم الله فاعطي حقه كاملا فان بقي شيء كان لمن اخر وان لم يبق شيء فلا شيء له فقال له زفر بن اوس فما
منعك ان تشير بهذا الرأي على عمر فقال هيبته والله وكان امرا مهيبا قال الزهري والله لولا انه تقدمه امام عدل
كان امره على الورع امضى امرا فحكم به وامضاه لما اختلف على ابن عباس اثنان وقوله رض وان لم يبق فلا شيء له يريد الفرض قوله
من قدمه الله عز وجل والا فهذا الفرض لا يقع اذ لا بد ان يفضل لهم شيء وروي ايضا عن ابن عباس رض انه كان يقول من شاء باهلته
عند الحجر الاسود ان الله تعالى لم يذكر في كتابه نصفين وثلثا واما ما ورد من طرق الخاصة عن علي واهل بيته عليهم السلم في ذلك
العول فكثير يكاد يبلغ التواتر فمنها ما رواه ابو بصير عن الباقر ع كان امير المؤمنين ع يقول ان الذي احصى رمل عالج يعلم ان السهام
لا تعول على ستة لو كانوا يبصرون وجهها لم تجز ستة وروي عن ابن عباس رض نحو ما تقدم وروى محمد بن مسلم في الصحيح والفضيل
بن يسار وبريد العجلي وزرارة بن اعين عن ابي جعفر عليه السلم قال السهام لا تعول ولا تكون اكثر من ستة فقال هذا ما ليس فيه
اختلاف اصحابنا عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم واما الجمهور فاحتجوا على اثباته بالمعقول والمنقول اما الاول فمن وجوه
الاول ان النقص لا بد من دخوله على الورثة على تقدير زيادة السهام اما عند العائل فعلى الجميع واما عند غيره فعلى البعض لكن
النقص على بعضهم دون بعض ترجيح من غير مرجح فكان ادخاله على الجميع اعدل الثاني ان التقسيط مع القصور واجب في
الوصية للجماعة كما لو اوصى لزيد بالف ولعمرو بخمسمائة ولم يخلف سوى مائة فانها تقسط على انصبائهم فيكون الميراث
كذلك والجامع بينهما استحقاق الجميع التركة وهذا الفرض من الوصية وان انكره منكر العول لكنه يعترف به فيما لو اوصى بنصف
تركته لواحد وبنصف لآخر وبثلث لثالث على طريق العول فانه يلتزم ما الخاص في العول الثالث ان الديان يقتسمون المال

على تقدير قصوره من دينهم بالحصص فكذلك الوارث والجامع الاستحقاق للمال والفرق بان لكل واحد من الديان
قدراً معيناً بخلاف الورثة لا يفيد لان الورثة وان لم يكن لكل واحد منهم قدر معين من المال الا ان لكل واحد جزءاً
يجري مجرى المعين واما الثاني فيما رواه عبيدة السلماني قال كان على عليه السلام على المنبر فقام اليه رجل فقال يا امير المؤمنين
رجل مات وترك ابنتيه وابويه وزوجته فقال على عليه السلام صار ثمن المرأة تسعاً وهذا صريح في اثبات العول وهو
يخالف ما نقلتموه عن على عليه السلام من انكاره واجيب عن الاول مع عدم ترجيح جانب النقص المدعى اختصاصه بالبعض في
المرجح الاجماع على نقص صحيح الدليل ووقع الخلاف على نقص من عداه فيكون المجمع عليه اولى به ولان النقص على خلاف الاصل
فعم الجميع بترك العمل به في المجمع عليه فيبقى الباقي على الاصل عملاً بالاستصحاب فظهر الترجيح وعن الثاني بمنع الحكم في الاصل
ووجود الفارق فيما ذكروه من الغرض الذي يوافقهم عليه في الوصية وهو تصريح الموصي بارادة العول فيجب اتباعه
لقوله تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه فقد امر الله تعالى هنا بالعول ولو قدر انه امر به
في الفرائض لصرنا اليه ولكنا الكلام مع عدم الامر فكيف يقاس المنهي على المامور به وعن الثالث بالفرق بين الدين
والميراث فان يصح اجتماع الالف ومثلها الالف وعشرة في مال واحد ولا تعدو العقلاء معه الا لا اجتماع ثلثين
ونصف في مال واحد فلا يقاس المستحيل على غيره وعدم الامكان في الاولى لكان متعلقاً في الذمة وهو يقبل تحمل الجميع
فاذا عرض تعلقها بعين المال كان تعلق استحقاق لا تعلق انحصار فلا يكون عالاً ولهذا لا يعد اخذ احد من الديان
قسط استيفاء الجميع حق البعض بخلاف الارث ولو فرض قدرة المديون على ايفاء الدين بعد تقسيط ماله على الديان
لوجب عليه الخروج من باقي حقهم ومع موته سقط الباقي في ذمته ويصح احتسابه عليه من الحق وابراؤه منه بخلاف
الارث وعن الرواية بالطعن في سندها او لا بمعارضتها بما رواه عبيدة هذا الراوي قال ابو طالب الانباري حدثنا
الحسين بن محمد بن ايوب الجرجاني قال حدثنا عثمن بن ابي شيبة قال حدثنا يحيى بن ابي بكر عن شعبة عن سماك عن عبيدة
السلماني ورفع الحديث المذكور قال سماك فقلت لعبيدة فكيف ذلك قال ان عمر بن الخطاب وقعت في امارته
هذه الفريضة فلم يدر ما يصنع وقال للبنتين الثلثان وللابوين السدسان وللزوجة الثمن وقال هذا الثمن باقيا
بعد الابوين والبنتين فقال له اصحاب محمد صلى الله عليه وآله اعط هؤلاء فريضتهم للابوين السدسان وللزوجة الثمن
وللبنتين ما بقي فقال فاين فريضتهما الثلثان فقال له على لهما ما بقي فابى ذلك عمر وابن مسعود فقال على عليه السلام على ما راى عمر قال
عبيدة واخبرني جماعة من اصحاب على بعد ذلك في مثلها انه اعطى الزوج الربع مع البنتين والابوين السدسين
والباقي رد على البنتين قال وذلك هو الحق وان اباه قومنا فاذا كان عبيدة راوي الحديثين عن على عليه السلام هكذا
فاي حجة فيه وقول على على ما راى عمر ان كان على الظاهر اقرار له على ما رآه لكن ظاهره عدم الرضا به وانما صار اليه لامر ما
لا يخفى عن وقف على سيرته في زمن خلافته وكما يظهر عليه انقياده الى الحكم من كان قبله كان على وجه الاستصلاح
لا على وجه الرضا وقيل ان الحديث لا يدل على الحكم بالعول بل على التعجب ومعناه صار ثمنها تسعاً فنعوذ بالله تعالى من قول
القائل بالعول ولهذا اجاب عن بعض الفريضة وسكت عن الباقي او خرج مخرج الاستفهام الانكاري بحذف اداة الاستفهام
ومثله في الشواهد القرآنية والشعرية كثير واعلم ان قدماء الاصحاب قد ذكروا على هذا المذهب الزامات كثيرة وتشنيعات

اولى به

الثلثان مع

اعرضنا



اعرضنا عن تفصيلها مخافة التطويل وقد ذكر الشيخ رحمه الله في التهذيب سهما في المسئلتين جملة انتهى نقلها وفيها
ابن حزم من متاخري الجمهور في هذه المسئلة وكان الاحتجاج بكلامه اوكد والزم راينا ان نذكر كلامه في هذا الباب
وان افضى الى الاطناب قال في كتاب المحلى ولا عول في شيء من مواريث الفرائض وهو ان يجتمع في الميراث ذوو فرائض مسماة لا
يحتملها الميراث مثل زوج او زوجة واخت شقيقة واخت لام واختين شقيقتين او لاب واخوين لام او زوج
وابوين او ابنتين فان هذه فرائض ظاهرها انه يجب النصف والثلث او النصف والنصف وثلثان ونصف ونصف
وسدس ونحو هذا فاختلف الناس فقال بعضهم يعطى كل واحد من فرضه شيئاً حتى تقسم المال عليهم وراموا ان لا
ان يجمعوا سهامهم كاملة ثم يقسم المال بينهم على ما اجتمع مثل زوج وام واختين شقيقتين واختين لام فهذه
ثلث ونصف وسدس ولا يخرج هذا من مسالة قالوا فيجعل للزوج النصف وهو ثلثة من ستة وللام السدس
وهو واحد من ستة فهذه اربعة سهام وللشقيقتين الثلثان وهو اربعة من ستة فهذه ثمانية وللاختين للام
الثلث وهو اثنان من ستة فهذه عشرة فيقسم المال بينهم على عشرة اسهم فللزوج الذي له النصف ثلثة من عشرة فهو اقل
من الثلث وللام التي لها السدس واحدة من عشرة وهو العشر وللشقيقتين اللتين لهما الثلثان اربعة من عشرة فقد نقصتا
وللاختين للام اللتين لهما الثلث اثنان من عشرة فهو الخمس وهكذا في سائر هذه المسائل وهو قول اول من قال به زيد
بن ثابت وافقه عليه عمر بن الخطاب وصح عنه هذا وروي عن على وابن مسعود غير مسند ومنكر عن العباس ولم يصح عنه وتبعهم
ونفر من التابعين يسير وبه يقول ابو حنيفة ومالك والشافعي واحمد واصحاب هؤلاء القوم اذا اجتمع رايهم على شيء
كان اسهل شيء عليهم دعوى الاجماع فان لم يمكنهم ذلك لم يكن عليهم مؤنة من دعوى انه قول الجمهور وان خلافه شذوذ
وان خصومهم ليرون ظلمهم من نوازلهم في هذه الدعوى الكاذبة نعوذ بالله من مثلها واعلم انه لا اقدم على ان ينسب الى احد
قولاً لم يثبت عنده انه قاله امرؤ قال له لا يستسهل الكذب مقدم عليه ساقط العدالة فلعلها نحن فان صح عندنا عن انسان
انه قال قولاً نسبناه اليه وان رويناه ولم يصح عنه قلنا روي عن فلان وان لم يبلغنا عنه قول لم ننسب اليه قولاً لم
يبلغنا عنه ولم نتكثر بالكذب فلم نذكره كما فعلوا ولا انا رويناه من طريق سعيد بن منصور نا عبد الرحمن بن ابي الزناد عن ابيه
عن خارجة بن زيد عن ابيه انه اول من عال في الفرائض واكثر ما بلغ فالعول مثل ثلثي راس الفريضة وهذا يكفي في ابطال هذا
القول والمحدث لم تمض به سنة من رسول الله صلى الله عليه وآله وانما هو احتياط ممن رآه من السلف فصوبوه الحجر
وقال بالقول الاول عبد الله بن عباس كما رويناه من طريق وكيع نا ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال ان الفرائض لا تعول و
من طريق ابي عبيد نا سفيان بن عيينة نا محمد بن اسحاق عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس قال
اترون الذي احصى رمل عالج عدداً جعل في مال نصفاً ونصفاً وثلثاً انما هو نصفان وثلثا الثلث واربعة ارباع ومن طريق
اسمعيل بن اسحق القاضي نا علي بن عبد الله هو ابن المديني نا يعقوب بن ابراهيم بن سعد بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف
نا ابي عن محمد بن اسحق حدثني ابن شهاب الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال خرجت انا وزفر بن اوس الى ابن عباس
فتحدثنا عنده حتى عرض ذكر فرائض المواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم اترون الذي احصى رمل عالج عدداً جعل في مال
نصفاً ونصفاً وثلثاً النصفان قد ذهبا بالمال اين موضع الثلث فقال له زفر يا ابا العباس من اول من اعال الفرائض فقال عمر

واما

بن الخطاب لما التفت عنده الفرائض ودفع بعضها بعضا وكان امرءا ورعا قال والله ما ادري ايكم قدم الله عز وجل
ولا ايكم اخر فما اجد شيئا هو اوسع من ان اقسم بينكم هذا المال بالحصص فادخل على كل ذي حق ما دخل عليه من العول
قال ابن عباس وايم الله لو قدم من قدم الله عز وجل ما عالت فريضة فقال له زفر وايها يا ابن عباس قدم الله عز وجل قال
كل فريضة لم يهبطها الله عز وجل عن فريضة الا الى فريضة فهذا ما قدم واما ما اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم
يكن لها الا ما بقي فتلك التي اخر فاما التي قدم فالزوج له النصف فان دخل عليه ما يزيله رجع الى الربع لا يزيله عنه شيء
والزوجة لها الربع فان زالت عنه صارت الى الثمن لا يزيلها عنه شيء والام لها الثلث فان زالت عنه بشيء من الفرائض ودخل
عليها صارت الى السدس لا يزيلها عنه شيء فهذه الفرائض التي قدم الله عز وجل والتي اخر فريضة الاخوات والبنات لها النصف
فما فوق ذلك والثلثان فاذا ازالتهن الفرائض عن ذلك لم يكن لهن الا ما بقي فاذا اجتمع ما قدم الله عز وجل وما اخر
بدئ بمن قدم فاعطي حقه كاملا فان بقي شيء كان لمن اخر وان لم يبق شيء فلا شيء له فقال له زفر فما منعك يا ابن عباس ان تشير عليه
بهذا الراي قال ابن عباس هبته قال ابن شهاب والله لولا انه تقدمه امام عدل كان امره على الورع فامضى امرا فمضى ما اختلف
على ابن عباس من اهل العلم اثنان فيما قال وبقول ابن عباس يقول داود وابو سليمان وجميع اصحابهم وغيرهم فنظرنا فيما احتج به من
ذهب الى العول فوجدناه ما ذكره عمر من انه لم يعرف من قدم الله ولا من اخر وما قاله المخالفون منهم ان قال ليس بعضهم اولى بالحطيطة من
بعض فالواجب ان يعموا بالحطيطة وادعوا ان من ابطل العول تناقض في مسئلة واحدة فقط ما لهم حجة غير ما ذكرنا ولا حجة
لهم في شيء منها اما قول عمر ما ادري ايهم قدم الله عز وجل ولا ايهم اخر فصدق رضي الله عنه ومثله لم يدع ما لم يتبين له الا انا على يقين
ونقطع من ان الله تعالى لم يكلفنا ما لم يتبين لنا فان كان خفي على عمر فلم يخف على ابن عباس وليس من غاب عنه الحكم
حجة على من علمه وقد غاب عن عمر جواز كثرة الصداق وموت رسول الله صلى الله عليه وآله واما الكلالة واشياء كثيرة فما
كان ذلك في علم من علمها واما تشبيههم ذلك بالغرماء والموصى لهم فباطل وتشبيه فاسد لان المال الواجب على ما للغرماء
الغرماء والموصى لهم ولو وجدوا بعض الحقوق بالعموم لتعين على الغرماء والموصى لهم ابدا حتى يستوعبهم وليس كذلك امر الغرماء فان
كل ما خلق الله تعالى في الدنيا والجنة والنار والعرش لا يسع اكثر من نصفين او ثلثة اثلاث او اربعة ارباع او ستة اسداس
او ثمانية اثمان فمن الباطل ان يكلفنا الله عز وجل المحال وما ليس في الوسع ومن الباطل ان يكلفنا الحرج من ذلك ولم يخلص
منه ما لم يتبين علينا الحكم فيه واما قولهم ليس بعضهم اولى بالحطيطة من بعض فكلام صحيح ما انتقض منه وهو
الا ان اوجب حط بعضهم بعض اوضح برهان وما لكم ان تخصوا احدا من الورثة مما جعل الله تعالى
باحتياطكم ولكن نبين ايضا وبالله تعالى ان قولهم بالتناقض من المانعين بالعول في المسئلة التي ذكروا فنذكره ان شاء الله
تعالى ونريهم انهم لم يتناقضوا فيها اصلا فاذ قد بطل كل ما شغبوا به فالواجب ان ننظر فيما احتج به المبطلون العول فوجدنا
ابن عباس في الخبر الذي اوردنا من طريق عبيد الله بن عبد الله عنه قد نطق بالحجة في ذلك بما لا يقدر احد على الاعتراض فيه
واول ذلك اخباره بان عمر اول من اعال الفرائض باعترافه انه لم يعرف مراد الله تعالى في ذلك فصح انه رأي لم يتقدمه سنة
وهذا يكفي في رد هذا القول واما ابن عباس فانه وصف ان في ذلك هو نص القرآن فهو الحق وبين ان الكلام في الحق
لا يتسع الا في فريضة فيها ابوان وزوج وابنة واخوات وبنات فقط او بعضهم ولا يرث ذلك منهم كلهم فقال ان الله تعالى



يرد قط اعطاء فرايض لا يسعها المال ووجدنا انه حجة قاطعة موجبة صحة قول ابن عباس احدها التي ذكرنا من
تقديم من لم يحطه الله تعالى قط من فرض مسمى الا الى فرض على من حطه عن الفرض المسمى الى ان لا يكون له الا ما بقي والثاني برهان
ضروري من العقل عرفنا ان تقديم من اوجب الله تعالى ميراثه على كل حال ودين لا يمنعه من الميراث مانع اصلا اذا كان هو
الميت حرا على دين واحد على من قد يرث وقد لا يرث لانه من لم يمنعه الله تعالى قط من الميراث لا يحل منعه مما جعل
تعالى له فكل من قد يرث فبالضرورة يدرى انه لا يرث الا بعد من يرث ولا بد فوجدنا الزوجين والابوين يرثون
ابدا على كل حال ووجدنا الاخوات قد يرثن وقد لا يرثن ووجدنا البنات لا يرثن الا بعد ميراث من يرث معهن ولا بد ثم
ان ننظر فيما ذكرنا فان وجدنا المال يتسع لفرايضهم ايقنا ان الله عز وجل اراد بهم في تلك الفريضة نفسها بما سمى لهم
فيها في القرآن وان وجدنا المال لا يتسع لفرايضهم نظرنا فيهم واحدا واحدا فمن وجدنا ممن ذكرنا قد اتفق جميع اهل الاسلام
اتفاقا متيقنا معلوما بالضرورة على انه ليس في تلك الفريضة ما ذكره الله تعالى اتفاقا قطعنا ان الله تعالى لم يرد قط
فيما نص عليه في القرآن فلم نعطه الا ما اتفق عليه فان لم يتفق له على شيء لم نعطه شيئا لانه قد صح ان لا ميراث له في
النصوص في القرآن ومن وجدنا ممن ذكرنا قد اختلف المسلمون فيه فقالت طائفة له ما سماه الله تعالى له في القرآن وقالت طائفة
ليس له الا بعض المسمى في القرآن وجب ولا بد يقينا ان نقضي له بالمنصوص في القرآن وان لا يلتفت الى قول من قال
بخلاف النص اذ لم يات في تصحيح دعواه بنص آخر وهذا غاية البيان ولا سبيل الى خلاف شيء من هذه القضية لان الابوين
والزوجين في مسائل العول كلها يقول المبطلون للعول ان الواجب لهم ما سماه الله تعالى لهم في القرآن وقال القائلون بالعول
ليس لهم الا بعضه فوجب الاخذ بنص القرآن لا بقول من خالفه واما البنات والاخوات فقد اجمع القائلون بالعول
ليس لها بين الطائفتين في اهل الاسلام ثالث ولا يمكن ان يوجد بينهما ثالث اذ ليس في الممكن الا اثبات او نفي على
انه يجب في جميع مسائل العول لهن ما جاء في نص القرآن لكن اما بعض ذلك واما لا شيء فكان اجماعهم حقا بلا شك وكان
ما اختلفوا فيه لا يقوم به حجة اذ لم يات به نص فوجب ان لا نحكم لهن بالنص لا يعطوا الا ما صح الاجماع لهن فان لم
يجمع لهن على شيء وقد خرجن بالاجماع وبالضرورة عن النص فلا يجوز ان يعطين شيئا بغير نص ولا اجماع وهذا بيان
لا اشكال فيه وبالله تعالى التوفيق واما المسئلة التي ادعوا فيها التناقض على بعضها دون بعض وهي زوج وام واخوان
لام فقالوا في هذه المسئلة كل هؤلاء ذو فرض مسمى لا يرث منهم احد بغير الفرض المسمى في شيء من الفرايض
شيء من الفرائض وليس هاهنا من يرث مرة بفرض مسمى ومرة ما بقي فيسقط او يوخر وقالوا في الاخوات
من الشقائق او للاب فقط او للام فقط ممن قد يرث وقد لا يرث شيئا فمن اين لكم اسقاط بعض واثبات بعض فالرد
عليهم ان مسئلة الزوج والام والاختين فلانا نقض فيها اصلا لان الاختين للاب قد ورثتا بفرض مسمى مرة وقد
يرثان الا ما بقي فلا يعطيان ما لم يات به نص لهما ولا شك وليس للام هاهنا الا السدس لان للميت اخوة فوجب
للزوج النصف بالنص وللام السدس بالنص فللاختين الثلثان للاختين للام الثلث بالنص وهم كلهم مجمع على توريثهم
في هذه الفريضة بلا خلاف من احد ومختلف في حطهم فوجب توريثهم بالنص والاجماع وبطل حطهم بالدعوى المخالفة للنص
وصح بالاجماع المتيقن ان الله تعالى لم يعط الاختين للاب في هذه الفريضة الثلثين ولا نقول لهما بغيره ولم يجمع على شيء يعطيانه

فاذا لا ميراث لهما بالنص وبالاجماع لا يجوز توريثهما اصلاً ولهذا سقطت الزوج والام والاختين للام فانها
لا يلزم ابا سليمان ومن ... ممن يحط الام الى السدس بالاثنين من الاخوة واما نحن ومن اخذ بقول ابن عباس رضي
انه لا يحط الى السدس الا بثلثة فصاعدا من الاخوة فجوابنا فيها وبالله تعالى التوفيق بان الزوج والام بكل وجه و
كل حال واما الاختان للام فقد تيقنا ... فلا يجوز منع من نحن على يقين من ان الله تعالى اوجب له الميراث في كل حال ابدا
لا يجوز توريث من قد يرث وقد لا يرث الا بعد توريث من نحن على يقين من وجوب توريثه وبعد استيفائه ما فرض الله
تعالى عليه فان فضل عنه شيء اخذه الذي قد لا يرث وان لم يفضل شيء لم يكن له شيء اذ ليس في وسع المكلف الا هذا
او مخالفة القرآن بالدعوى بلا برهان فللزوج النصف بالقرآن وللام الثلث بالقرآن فلم يبق الا السدس فليس للاخوة
للام غيره اذ لم يبق لهم سواه وبالله تعالى التوفيق قال المص رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى جواز الوصية للوارث و
قد خالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا كتاب الله تعالى حيث قال كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك
خيرا الوصية للوالدين والاقربين وهو نص في الباب ولانه نوع من البر والاقارب احق به من الاباعد كما قال عليه السلام ابدأ
بمن تعول وفيه صلة الرحم المامور بها وقال الله تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ولان الوارث
قد يستحق التفضيل اما بسبب شدة فاقته وفقره او بسبب كثرة عياله دون غيره او بسبب فضله وعلمه وقلة سعيه
في الامور الدنيوية فناسب العقل التفضيل ولا يمكن الا بالوصية ولانه كما جاز التفضيل حال الحيوة كذا يجوز بعد الممات
انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه تصح الوصية للوارث باجازة الورثة بعد موت الموصي فلا
يصح بدونها وان نقص عن الثلث ولو اجازوا في حيوته او ردوا الوصية او ادعوا الرد بعد موته فلهم ذلك وان
اجازوا بعد الموت لزمت والدليل على عدم جواز الوصية للوارث مطلقا ما روي في الصحاح عن ابي امامة قال سمعت رسول
الله صلى الله عليه وآله يقول في خطبته عام حجة الوداع ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث الحديث وقد بين رسول
الله صلى الله عليه وآله في هذا الحديث دليل عدم الصحة مطلقا وذلك انه قال ان الله اعطى كل ذي حق حقه والمراد
ان الله تعالى اعطى الورثة نصيبهم من الميراث فالوصية لغيرهم لانهم استوفوا حقوقهم والثلث للتصدق واما الاستدلال
عليه بآية الوصية فانها منسوخة بآية المواريث بالاجماع فلا يستدل به لانه لا اجماع على عدم وجوب الوصية مطلقا
فضلا عن الوصية ... فالقياس يقتضي ان لا يدفع الزكوة للعيال والعاقلة لا يجوز دفع الزكوة الفريضة للعيال كذا
باقي الوجوه العقلية انتهى واقول ما روي في الصحاح سقيم لا يعتمد عليه كما مر بيانه مرارا وعلى تقدير تسليمه يمكن حمله على نفي
الوصية التي كانت قبل نزول الفرائض او على نفي الوصية مطلقا بمعنى لزومها وان زادت عن الثلث كما يقتضيه اطلاق الآية
وتخصيص الوارث بعد الآية على الوصية له اذ لولاه لا يستفيد من الآية جواز الوصية له بجميع ما يملك الموصي واما ما ...
من نسخ الآية بآية المواريث فمردود بان الشيء انما ينسخ غيره اذا لم يمكن الجمع بينهما وهو ههنا ممكن بحمل آية الارث على
ما زاد عن الوصية او ما زاد عن الثلث كغيرها من الوصايا وايضا الميراث عطية من الله والوصية عطية ممن حضره الموت
فالوارث يجمع بين الوصية والميراث بحكم الآيتين فلا منافاة ولظهور بطلان دعوى نسخ الآية بالاجماع ترك الفاضل
التفتازاني اعتذر عن ذلك في حاشية الكشاف بارتكاب تاويل لا يخفى فساده ايضا ولو سلم النسخ فهو رافع للوجوب لا الجواز

وذلك



وذلك لان ماهية الواجب مركبة من جواز الفعل مع المنع من تركه ورفع المركب لا يستلزم رفع جميع اجزائه كما تحقق في
الاصول فضلا عن ذلك وقد يقال حصول المنافاة بين الآيتين فهذه الآية توجب الوصية للوالدين والاقربين ثم آية الميراث
تحجب القريب الوارث وتبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخلا في الآية وذلك ان من الوالدين من لا يرث بسبب اختلاف
الدين والرق والقتل ومن الاقارب من يسقط في حال ولا يسقط في حال ومنهم من يسقط في كل حال اذا كانوا ...
نعم فآية الميراث مخصصة لهذه الآية لا ناسخة لها وهو ظ ودعوى الاجماع ههنا كدعواهم الاجماع على خلافة ابي بكر ...
اكثر المتأخرين من الجمهور رهنوا انفسهم ... محافظة على فتوى ائمتهم فجعلوا القرآن والسنة تابعان لمذاهبهم كما هو ...
حتى حكي عن بعضهم انه ... ما وقع به الامام ... في المسئلة الفلانية يدل على ان ... تعالى ... نسخ
كان هو المذهب فتامل قال المص رفع الله درجته ذ ذهبت الامامية الى انه اذا اوصى لاقاربه صرف الى من يعرف بنسبه من الناس انه
وقال ابو حنيفة يعطى ذو الرحم المحرم خاصة ولا يدخل فيه من ليس بمحرم كبني العم وقال مالك هذه وصية للوارث من
الاقارب لا غير وقد خالفوا العرف في ذلك من غير دليل انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه لو اوصى
لاقارب نفسه لا يدخل ورثته ويدخل فيه الذكر والانثى والفقير والغني والقريب والبعيد والمحرم وغيره وقرابة الاب
والام ووجه تخصيص ابي حنيفة الاقارب بالمحرم انه ... في العرف القريب الاقرب واما ما نقل عن مالك فهو مناقض لما نقل
في الفصل السابق ان الفقهاء الاربعة ذهبوا الى عدم جواز الوصية للوارث انتهى واقول ما ذكره في وجه تخصيص ابي حنيفة
غير متجه لان تسمية المحرم في العرف قريبا او اقرب لا يقتضي اهمال العموم لفظ الاقرباء والتخصيص بمن هو القريب الاقرب
... بوجه آخر وهو ان الوالد والولد لا يعرفان بالقريب في العرف بل القريب من ... اليه بواسطة ...
في التذكرة خطاء لانه لو اوصى لاقرب الاقارب دخل الابوان والاولاد اجماعا فكيف يكون الشخص من اقرب الاقارب
ولا يكون من الاقارب واما ما ذكره من مناقضة ما ذكره ههنا عن مالك لما نقل عنه في الفصل السابق فمدفوع
حاصل ما نقل في الفصل السابق عدم تجويز الفقهاء الاربعة الوصية للوارث وما نسب الى مالك في هذه المسئلة انما
يدل على حكمه بان ذلك وصية للوارث ولا يدل على تجويزه لتلك الوصية فلا تناقض على ان التناقض في اقوال مالك
وامثاله من المتفقهة ليس ببعيد قال المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه لا تصح الوصية للميت وقال مالك يصح
ويكون للورثة وهو خلاف العقل الدال على امتناع حقية ملكية الميت وان تمليك ... لا يكون تمليكا لغيره انتهى
قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه لا يصح الوصية للميت علم موته او لم يعلم لانه لا يتصور الملك ...
ووجه ما ذهب اليه مالك انه في الحقيقة يرجع الى الوصية للورثة انتهى واقول هذا الرجوع لا يخلو عن ان يكون مستفادا من
قصد الموصي او من انتقال الملك من الميت اليهم والثاني بط بما ذكره المص والاول بط بان هذا القصد والنية لا ...
من تمليك ... بعينه ... اليه بغير قرينة غير جائز قال المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان ما ترك
النبي عليه السلام ينتقل الى ورثته وقد خالفوا الفقهاء الاربعة وقالوا انه ينتقل صدقة الى غير ورثته وقد خالفوا كتاب الله
تعالى في قوله يوصيكم الله في اولادكم وهو عام وفي قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون عام ايضا وما رواه
ابو بكر من قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة غير صحيح لقوله تعالى وورث سليمان داود وقال حكاية عن زكريا

عنه ويرثني ويرث من آل يعقوب وقوله تعالى اني خفت الموالي من ورائي وقول فاطمة يا ابن ابي قحافة اترث اباك ولا ارث ابي واما تنازع علي والعباس في بغلة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسيفه وحكم ابو بكر بذلك لعلي ايضا من جهة الميراث ولو كانت روايتهم صحيحة لما حكم بذلك بل كانت لجميع المسلمين المستحقين للصدقة ولهذا قضى ابو بكر لعلي عليه السلام بالموافقة اليه في التنازع العباس ليظهر خطاء من حكم هذه الرواية انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول تقرر في علم الاصول ان السنة المشهورة يثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الانبياء لا نورث سنة مشهورة رواها خليفة في وقت قضاءه وتوافقه الصحابة في الرواية فصار مجمعا عليه فهو يثبت الزيادة على الكتاب وهو آيات المواريث فلا مخالفة النص واما ماذكر من رواية سليمان ويحيى فقد ذكرنا فيما سبق ان المراد ميراث النبوة والعلم والحكمة والحبورة والملك واما ماذكر من تنازع علي والعباس في بغلة رسول الله صلى الله عليه وآله ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا لا من جهة الميراث لانه لم يكن وارثا لانه محجوب بالعم ابن العم بل كان من جهة انه كان مستحقا للمال المصالح فاعطاه من هذه الجهة وقد كرر هذا الرجل هذه الكلمات الدالة على بغضه وشحناءه للصحابة نعوذ بالله من هذا انتهى واقول ماذكره اولا من ان السنة المشهورة يثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الانبياء سنة مشهورة الخ مردود بان الكلام في عمل ابي بكر بالسنة المذكورة في صدر خلافته وقبل ان يطلع غيره عليها وكيف يتأتى دعوى الشهرة في تلك هذا الزمن مع انه كان متهما في رواية الحديث وصرح بعداوته لاهل البيت عليهم السلام وطمعه في كون فدك حبوة له كما نقلناه سابقا عن جلال الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من انه قال ان فدكا كان تعدل حبوة ابي بكر وعمر ثم اقتطعها مروان الخ فقد وعلق محاجهم كالبخاري انه لا ينبغي للحاكم ان يحكم بعلمه في موضع التهمة وانت خبير بان جعل ابي بكر وعمر فدكا حبوة لانفسهما دون ساير المسلمين كما ذكره السيوطي كاف في التهمة وكذا علمهما انه لو ادا اعطاها الفاطمة عليها السلام لما نازعهما احد من المسلمين ولما توجه اليهما جرح في الدنيا والدين لكن منعهما العصبية وتملكهم الحمية الجاهلية وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وايضا الحجة لا يكون مثل هذا الخبر موجودا ولم يسمع غير ابي بكر حتى نساء النبي صلى الله عليه وآله وفاطمة وعلي عليهما السلام مع انهم كانوا اهل بيت اولى من الامة النبي صلى الله عليه وآله وبالجملة كيف يبين رسول الله صلعم هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عن ورثته مع ان الحكم كان متعلقا بهم واجبا بيانه قبل الحاجة لهم ولا فايدة في بيانه لابي بكر لانه اجنبي ويؤيد ماذكرنا من امارات التهمة لابي بكر كان ثمه هناك ماذكره في جامع الاصول من انه اخرج البخاري ومسلم والترمذي وابو داود والنسائي حديث مالك بن اوس بن الحدثان قال ارسل الي عمر فجئته حين تعالى النهار الحديث في الفيء وسهم رسول الله صلى الله عليه وآله وفيه قول عمر للعباس وعلي فجئتني انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاءني هذا يطلب ميراث امرأته من ابيها فقال ابو بكر قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا نورث ما تركناه صدقة فرأيتماه كاذبا غادرا خائنا انتهى وهذا صريح في التهمة كما لا يخفى ولو سلم انتفاء الخبر وعدم التهمة فالزيادة به على الكتاب انما يجري على مذهب الحنفية دون غيرهم كما صرح به الفاضل التفتازاني في تحقيق نسخ آية الوصية من حاشيته للكشاف فكيف يسلم ايراد المصنف عن ساير علماء الجمهور بالبناء على هذه المقدمة الفاسدة التي تفرد بها ابو حنيفة واما ماذكره من ان المراد ميراث سليمان ويحيى من





البنوة والعلم فقد بينا بطلانه في مبحث الامامة فتذكر واما ماذكره من ان تنازع علي والعباس في بغلة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وغيرهما ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا لا من جهة الميراث الخ ففيه ان من روى انهما تنازعا في ذلك من حيث الميراث وان ابا بكر حكم بها لعلي عليه السلام مستدلا بان عليا عليه السلام صاحب المنزلين كما ذكره المص يعني انه عليه السلام متقرب الى النبي صلى الله عليه وآله بسببين لانه ابن عم من جهة الاب والام وعباس يعني متقرب من جهة الاب فقط لان امه غير ام عبد الله والمتقرب الى الميت بسببين وجهتين اولى من المتقرب بسبب واحد وايضا العم لا يرث مع ولد الصلب كفاطمة عليها السلام وقد قال بذلك من الصحابة علي والحسن والحسين عليهم السلام واتباعهم ومن التابعين سفيان الثوري وابراهيم المدني والفضيل بن عياض ونوح بن دراج الذي كان قاضي المصريين الكوفة والبصرة في زمان هرون وقد زعم بعض الحنفية انه كان تلميذا لابي حنيفة وكان المنظور في ذلك لاعطاء استحقاق علي عليه السلام المال المصالح لما حرم ابو بكر عباسا عن جميع ما تنازعا فيه ولا اعطاه واحدا من جملة الاشياء المتنازع فيها ولما حكم لعلي عليه السلام بالكل والقول بعدم استحقاق عباس لشيء من ذلك نازله بجلالة قدره ولم اظن القول به من ابي حنيفة والشافعي وغيرهما المعاصرين لبني العباس واما ما ظنه من التكرار في كلام المص فليس بذلك الحمل من قبيل حواسك ما كرر تم تشم والمقصود منه تقرير الحجة في المواطن قال المص رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى ان الاسير اذا اخذ بعد تقضي الحرب تخير الامام فيما بين المن والفداء والاسترقاق وقال ابو حنيفة بين القتل والاسترقاق لا غير وقد خالف في ذلك قوله تعالى فاما منا بعد واما فداء وقال عليه السلام في اسارى بدر لو كان مطعم بن عدي حيا وكلمني في هؤلاء لاطلقتهم له وبعث النبي عليه السلام سرية قبل نجد فاسروا رجلا يقال له ثمامة بن اثال الحنفي سيد بني حنيفة فاتوا به وشدوه على سارية من سواري المسجد فمر به النبي ع فقال ما عندك يا ثمامة فقال خيرا ان قتلت قتلت ذا دم وان مننت مننت على شاكر وان اردت مالا فسل تعط ما شئت فتركه ولم يقل شيئا فمر به اليوم الثاني فقال مثل ذلك فمر به اليوم الثالث وقال مثل ذلك ولم يقل النبي صلى الله عليه وآله شيئا ثم قال اطلقوا ثمامة فاطلقوه فمر واغتسل وجاء فاسلم وكتب الى قومه فجاءوا مسلمين وهذا نص في جواز المن ووقع ابو عزة الجمحي في الاسر يوم بدر فقال يا محمد اني ذو عيلة فامنن علي فمن عليه ان لا يعود الى القتال فمر الى مكة وقال لي سخرت بمحمد وعاد الى القتال يوم احد فدعا رسول الله صلى الله عليه وآله عليه ان لا يفلت فوقع في الاسر فقال اني ذو عيلة فامنن فقال عليه السلام امن عليك حتى ترجع الى مكة وتقول في نادي قريش سخرت بمحمد مرتين لا يلسع المؤمن من حجر مرتين فقتله بيده وفادى عليه السلام رجلا برجلين وفادى يوم بدر جماعة من قريش على مال انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان مذهب الشافعي ان الامام مخير في الكاملين من الاسارى بين القتل والمن والفداء والاسترقاق بالمصلحة فان لم يظهر جبهم الى الظهور لفعل النبي صلى الله عليه وآله وبقوله تعالى فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء انتهى واقول لا بد للتخصيص من دليل ولعل وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه زعم انه مخصوص بزمان النبي عليه السلام لكون عكما ونزوعها الا يخفى وغاية ما يمكن ان يقال من قبل ابي حنيفة ان الآية كما ذكره صاحب الكشاف نزلت في واقعة بدر ثم نسخ او ان المراد شرعية المن والفداء مقصورة عليها ويكون تقديره قوله تعالى في تتمة الآية حتى تضع الحرب اوزارها حتى يضع حرب المشركين اوزارها وفيه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول قال المص رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى ان سهم ذوي القربى من الخمس لم يسقط بموت النبي صلى الله عليه وآله وقال ابو حنيفة يسقط وقد خالف مقتضى قوله تعالى ولذي القربى اضاف بلام التمليك وعطف بواو التشريك انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي عدم سقوط سهم ذوي القربى بموت النبي عليه السلام ولو

مع ما روى عن ابي حنيفة فلعله حمله النبي صلى الله عليه وآله وخصوصًا بحال حيوته انتهى **اقول** الجواب عن هذا ايضا مما
مر عن سابقه فتذكر وهذا وقد استدل على ذلك في كتاب الهداية وشرحه الموسوم بالعناية بانهم كانوا يستحقون في زمن النبي
صلى الله عليه وآله بالنصرة لا للقرابة لما روى عن جبير بن مطعم انه قال لما كان يوم خيبر وضع رسول الله صلى الله عليه وآله سهم
ذوي القربى في بني هاشم وبني المطلب وترك بني نوفل وبني عبد شمس فانطلقت انا وعثمان بن عفان حتى اتينا رسول الله صلى الله
عليه وآله فقلنا يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم للموضع الذي وضعك الله به فيهم فما بال اخواننا بني المطلب اعطيتهم
وتركتنا وقرابتنا واحدة فقال انا وبنو المطلب لا نفترق في جاهلية ولا اسلام وانما نحن وهم شيء واحد وشبك بين
اصابعه ولما ثبت الى نصرتهم واذا كان كذلك دل على ان المراد بالنص من قوله ولذي القربى قرب النصرة لا قرب القرابة والمراد
بالنصرة نصرة الاجتماع في الشعب لا نصرة القتال يشير اليه قوله عليه السلم لا نفترق في جاهلية ولا اسلام واذا ثبت ان النبي
صلى الله عليه وآله اعطاهم للنصرة لا للقرابة وقد انتهت النصرة انتهى العطاء لان الحكم ينتهي بانتهاء علته انتهى واقول فيه نظر
اما اولا فلان الظاهر كما هو مذهب الامامية ان المراد بذي القربى في الآية هو الامام الهاشمي خاصة لوحدة لفظه فلا يتناول
اكثر من الواحد حقيقة والاصل عدم المجاز وللرواية فما وقع في حديث جبير من قوله سهم ذوي القربى بلفظ الجمع يراد به غير ما
اريد من القرآن بان يراد به بعض العطية دون السهم المصطلح في الخمس وقد نطق كتب السير والتواريخ بان في يوم حنين اعطى
النبي صلى الله عليه وآله بعض الكفار اكثر من المسلمين لمصلحة فيجوز ان يكون قد اعطى بعض اقاربه المسلمين من ذلك المال
اكثر من بعض على وجه العطية ايضا للنصرة لا للقرابة لكن لا ينفع في مقصوده المص كما لا يخفى واما ثانيا فلانه لو سلم ان المراد
بالسهم المذكور سهم الخمس فلا نم صحة الحديث لانه ليس من المتفق عليه فلا يصلح للاحتجاج مع ان الراوي له متهم بالحسد والعداوة
لذوي القربى حيث منع من ذلك السهم مع ما كان في زمن ابن مسعود في اقارب النبي صلعم ايضا واما ثالثا فلانه لا يخالف
المحافظة النصرة كثيرا من بني المطلب بل من بني هاشم تخلفوا عن نصرة النبي صلعم في شطر من ايام الدعوة الى الاسلام الى ان ظهر الحق
تعالى امره واظفر النبي صلى الله عليه وآله وبعد غلبة الاسلام كما اسلم بني المطلب اسلم باقي طوايف قريش ايضا فكيف يتجه اظهار
مزية بني طالب على غيرهم بالنصرة فالصواب ان يحمل الحديث على ارادة الاولوية في الميراث بالنسبة الى بني نوفل وبني عبد شمس
لما روى في كتب النسب من ان هاشما توجه في بعض السنين الى تجارة الشام وتزوج سلمى بنت عمرو بن ثعلبة بن عمرو في يثرب
في محلة بني النجار وتولد من هاشم منها عبد المطلب وكان مطلب اخو هاشم لا يعلم بذلك الى ان ذهب رجل من مكة الى يثرب
ورأى فيها جماعة من الصبيان يلعبون ويظهر بعضهم على بعض التفوق والافتخار فقال صبي منهم انا شيبة بن هاشم بن عبد
مناف فقال ذلك الرجل بارك الله فيك ثم سأل عن شيبة حاله ولما رجع الى يثرب اخبر المطلب عن حال شيبة فاوصل المطلب هذا
الخبر الى اقاربه وتأسف على نسيانه وتغافله عن ذلك فجمع اصحابه وجاء سهم وترك محلة بني النجار وبعد الخصومة الكثيرة
اخذ شيبة معه الى مكة فادخل الكعبة ولما سأله قريش ان هذا عبد لمن قال لهم هذا عبدي ابيعه فلهذا سمي بعبد المطلب ولما كان
اولوية بني المطلب عن باقي اخوانه في ميراث عبد المطلب ان ذلك الاستنقاذ كان بمنزلة اشتراء عبد واعتاقه فكانه اعتق عبد
المطلب وبين عبد المطلب ولاء العتق فكان اولى بميراث عبد المطلب من غيره من الاخوان وقوله في الحديث انما نحن وهم شيء واحد
ظاهر في ذلك وقوله شبك بين اصابعه تأكيد لذلك صريح في ارادة الاولوية في القرب ودخول بعضهم في البعض اشارة الى ...

كان مع

٤١١

من عدى بني المطلب من بني هاشم يرشد الى ذلك تشبيكه صلعم اصابعه عند بيان دخول العمرة المتمتع بها في الحج على ما روي
من انه صلى الله عليه وآله وسلم قال دخلت العمرة في الحج هكذا وشبك بين اصابعه فذلك القول والفعل منهم يرد في الحقيقة
على معنى الاولوية المذكورة لمساواتهم في القرب مع بني المطلب ولا دلالة لشيء منهما على ارادة النصرة بالحديث الا بالحدس ومن ثمة
فسقط الاستدلال مع ما يرد عليه من تحايف المقال **قال** المص رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اعطاء
اليهود زكوة الفطر والكفارة وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون
من حاد الله ورسوله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان مصرف الفطرة الاصناف الثمانية فيجب التعميم
ان وجدوا ولا يجوز اعطاؤها الكافر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه صح انها كصدقة التطوع ويجوز اعطاء صدقة التطوع
الكافر انتهى **واقول** تشبيه الواجب بالتطوع وقياسه عليه قياس فاسد فبناء الحكم عليه فاسد كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته
**ج** ذهبت الامامية الى انه اذا دفع الزكوة الى من ظاهره الاسلام فبان كافرا او من ظاهره الحرية فبان عبدا او من ظاهره
ليس من آل عبد المطلب فبان انه ليس منهم لم يجب عليه شيء وقال ابو حنيفة عليه الضمان ووافقنا على انه اذا دفع الى من ظاهره
الفقر فبان غنيا لم يضمن ولا فرق بين الموضعين ولانه امتثل فيخرج من العهدة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول
مذهب الشافعي انه لو دفع الزكوة الى الامام وفرق ثم بان ان المدفوع اليه كان كافرا او عبدا او غنيا اسقط الفرض عن المالك
ولو فرق بنفسه ثم تبين لم يسقط فرض الذي تبين لم يسترد بخلاف الامام فانه يسترد والكفارة كالزكوة ومما استدل على
حنيفة ان الدافع امتثل فخرج عن العهدة فباطل لانه لم يمتثل كما امر لانه مامور بوضع الزكوة في محلها فقبل التبينة هو
خارج عن العهدة بعده فلا انتهى **واقول** ان الناصب لم يتعرض لجواب ما استدل المص بعدم الفرق بين الموضعين وكيف
يفرق بانه لا طريق الى معرفة الفقر ويتعذر الوقوف على حقيقته ولذا اسقطنا فكان الخطاء فيه معذورا وما هاهنا فان حاله
لا يخفى مع البحث عنه والفحص عن حاله وابطال المص في التذكرة بتطرق الخفاء هاهنا كما يطرق في الغنى كم خبث من تكرر وبقا
معلوم وايضا ما ذكره الناصب من ان الدافع مامور بوضع الزكوة في محلها ان اراد به محله في نفس الامر فيما كان متعذرا ولا
يكلف الله نفسا الا وسعها وان اراد محله بحسب الظاهر وعلى قدر ما وصل اليه اجتهاده وسعيه فالمفروض انه فعل ذلك و
بالجملة الدفع واجب فيكتفي في شرطه بالظاهر تعليقا للوجوب على الشرط الممكن فلا تضمن لعدم العدوان في التسليم المشروع
**قال** المص رفع الله درجته **الفصل الثاني عشر في النكاح** وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى انه اذا تواصى الزوجان
الكتمان لم يبطل النكاح وقال مالك يبطل وان حضره الشهود وهو مخالف لقوله تعالى اوفوا بالعقود فانكحوا ما طاب لكم انتهى
**وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول من الشرائط في صحة النكاح عند مالك الاعلان ودليله قوله عليه السلم اعلنوا هذا النكاح
وذهب الشافعي الى ان الاعلان يحصل بالشهود انتهى **واقول** قد عرفت في عدم اشتراط ما ليس من شرطه في القرآن مع ما ذكر من
شرطيته فان الله تعالى لم يذكر الشهادة في النكاح وذكر الاشهاد في البيع والدين مع ان الحكمة في الشهادة في النكاح اكثر لما
من حفظ النسب ودفع التهم والتوارث وغيره من توابع النكاح فلو كان الاشهاد فيه شرطا لما اهمله الله تعالى في القرآن
مع مناف الحكمة وقد ورد على ذلك روايات من طرق العامة والخاصة مذكورة في التذكرة فليطالع ثمة واما ما استدل به الناصب
على مذهب مالك من قوله عليه السلم اعلنوا هذا النكاح فبعد تسليم صحته الظاهر ان يكون واردا في واقعة مخصوصة كما يرشد اليه قوله هذا

اعلم انه

ولو انحفض عن ذلك فيدفعه ما نقل عن الشافعي من ان الاعلان يحصل بالشهود فيخص في الآية ما لك الآية بلا دليل يعتد به
كما ذكره المص قدس سره قال المص رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه لا ينعقد النكاح بلفظ البيع ولا التمليك ولا الهبة
ولا الصدقة ولا العارية ولا الاجارة فلو قال بعتكها او ملكتكها او وهبتكها لم يصح ذكر المهر اولا وقال ابو حنيفة يصح
كل ذلك وقال مالك ان ذكر المهر فقال بعتكها او ملكتكها على مهر كذا صح والا فلا وقد خالف قوله تعالى وامرأة مؤمنة
ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان
النكاح لا ينعقد بغير التزويج والانكاح كالاحلال والتحليل والاباحة والهبة وغيرها وان ذكر المهر وعند ما ذهب اليه ابو حنيفة
انعقاده بما يدل على التراضي ويحصل بهذه الالفاظ واعتبر مالك ذكر المهر لانه العوض فيصح بلفظ البيع وما استدل به على بطلان
مذهبهما من الآية فغير صحيح لان هبة النفس مخصوصة بالنبي من خالصة لك كما ان الانعقاد بلفظ الهبة مخصوص به انتهى واقول
كل ما ذكره الناصب في توجيه ما ذهب اليه ابو حنيفة دعاوى عرية كاذبة لا يلتفت اليها من غير دليل وكذا الاعتبار باعتبار مالك
ذكر المهر مع لفظ البيع ونحوه وانا طلبه صحة ذلك على وجود العوض وهو المهر باطل لان العوض بنفسه لا يوجد فلان ايهم فلا يكفي
في ذلك مجرد ذكر المهر بالعوض واما قوله ان ما استدل به المص على بطلان مذهبهما من الآية فغير صحيح فغير صحيح قوله لان هبة
النفس مخصوصة بالنبي صلى الله عليه وآله قلنا هذا قال المص ان الآية تخالف قولهما فانه اذا كان انعقاد النكاح بلفظ الهبة مخصوصا
بالنبي صلى الله عليه وآله بمقتضى الآية المذكورة فتوقيتها بانعقاده بصيغة الهبة في غير النبي صلى الله عليه وآله يكون مخالفا لذلك
التخصيص كما لا يخفى فما ذكره الناصب في تقرير حاصل الآية حجة المص كما ادعاه لا عليه كما توهم الناصب خفضه الله قال المص
رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى ان العمة والخالة اذا رضيتا بعقد بنت الاخ او بنت الاخت صح وخالف فيه الجمهور
وقد خالفوا في ذلك قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان كل امرأتين بينهما قرابة او رضاع لو قدرت احداهما ذكرا حرمت الاخرى عليه حرم الجمع بينهما فيحرم الجمع
بين العمة وبنات اولاد اخيها او اختها والخالة وبنات اولاد اخيها او اختها والجمع بين المرأة وعمتها او خالتها من النسب
او الرضاع والدليل عليه ما روي في الصحاح عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يجمع بين المرأة وعمتها
ولا بين المرأة وخالتها والسنة المشهورة يزيد على الكتاب على ما تقرر ثم ان رضى المرأة لا اثر له في الجمع فان احل الله تعالى تلك
المرأة فعدم رضى الضرة لا يحرمها وان حرمها فرضاها لا يحلها وهذا من الاقتراحات في الدين انتهى واقول بعد تسليم جواز تخصيص
الكتاب او نسخه بالخبر الواحد انه يكفي قدحا في الخبر المذكور كون راويه ابو هريرة ثم لا نم تحقق الشهرة الموجبة للزيادة على
الكتاب وذكرها في الصحاح لا يوجب الشهرة ولذا المسلم شهرتها عند من عمل بها وادعى لصحتها وهذا من الايمن ولا يغني من
جوع كما لا يخفى ثم ان ما ذكره بقوله ثم ان رضى المرأة الخ مدخول ومعارض بكثير مما عدا ثلاثة المحرمات المذكورة في
الآية حيث دلت السنة على اشتراط اذن الولي في نكاح بعض ذلك انه يمكن ان يقال هناك انه اذا رضي المرأة واحلها الله تعالى
فعدم رضى الولي او اذنه لا يحرمها وان حرمها فرضاه واذنه لا يحلها وبالجملة روايات اهل البيت عليهم السلم دلت على اشتراط
الرضا عن العمة والخالة واهل البيت ابصر بما في البيت ولعل المقتضي للتحريم هو البغض والاداء الى قطيعة الرحم وهو منتف
مع رضاهما ينتفي هذا المعنى فينتفي الحكم المعلق عليه وهو التحريم ويبقى الدليل على الاباحة من القرآن والاحاديث سالما عن المعارض

وقيل

والحاصل



والحاصل ان الحكمة في ذلك مثل ما ذكروه في حرمة الجمع بين الاختين وهو انه لما كانت الحكمة والغرض من التناكح حصول
الاجتماع الموجب للمودة مع حفظ بقاء النوع وكانت الطباع تتنفر عن المشاركة في الخيرات ويجب الاختصاص بها كانت
المشاركة ملزومة للتباغض المنافي للصحبة وان اقتضى حرمة الجمع بين الاختين لئلا يقع التباغض الشديد الذي يتوقع وقوعه
بين ذوي القربى في ذلك ولا يؤدي الى شدة تبغيض الرجل الجامع بينهما لكن لما كانت العمة اكبر سنا من ابنة الاخ غالبا
وكذا الخالة عن بنت الاخت لم يكن بينهما تباغض مثل ما يكون بين الاختين لان سن المتقاربين في السن غالبا فاكتفى في
حفظ المودة النسبية باشتراط رضاء العمة والخالة المورثة لعدم صدور المنفرة والمبغض منهما بعد ذلك ويدل على
ما ذكرناه ايضا ما رواه صاحب الينابيع من قوله لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها لحذار من قطيعة الرحم ووقوع العداوة بين المحارم
الجاهلية انتهى قال المص رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى تحريم البنت المخلوقة من ماء الزنا على الاب والاخ والعم والخال
وكذا باقي المحرمات المؤبدة بالنسب وقال الشافعي يجوز ذلك كله فجوز ان ينكح الرجل بنته من الزنا وامه واخته وعمته
وخالته وكل من حرم الله تعالى في كتابه وكذا من يجتمع فيها سببا التحريم او اسباب كام هي اخت وبنت هي بنت بنت اخت
هي خالة وهذا مذهب المجوس حيث بادرة تعالى من المصير الى ذلك وقد قال الله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وهذه بنت
حقيقة لا يتغير بتغير الشرائع والاديان ومنع الحاقهم بالانساب في الميراث وغيره من الحقوق الشرعية لا يخرجهم عن
الصفات الحقيقية ولهذا يضاف اليه فيقال ابنته وابنه ولغته من الزنا وليس هذا التقييد موجبا للمجازية كما في قولنا
اخته من النسب لبعضها عن اخته من الرضاع ولان التحريم شامل لمن يصدق عليه هذه الالفاظ حقيقة او مجازا فان الجدة
داخلة تحت الام مجازا وكذا ابنة البنت ولا خلاف في تحريمهما بهذه الآية انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب
الشافعي انه لو زنى بامرأة فولدت بنتا لم تحرم على الزاني ولا على ابيه وابنه وحرمت على ابيها وابنها وان ولدت ابنا حرمت
هي وامها وبنتها عليه ولا يحرم عليه ام الزاني وابنته من غيرها والدليل عليه السنة المشهورة وهي ما روي عن رسول الله
صلى الله عليه وآله قال الولد للفراش وللعاهر الحجر جعل الولد للفراش ولم يجعله للزاني وقد تقرر في الاصول ان الحقيقة الشرعية
اذا وردت على الحقيقة اللغوية يصير الحكم في الشرع للحقيقة الشرعية دون اللغوية والصلوة اذا اطلقت في الشرع يختص قطعا
بالعبادة التي هي ذات الاركان فولد الزنا اذا حكم الشرع بانه ليس بالولد لان الولد للفراش لا يكون ولدا في الشرع ولا يطلب
على الحقيقة اللغوية لان الشرع ابطلها فولد الزنا ليس بولد واذا لم يكن ولدا يجرى عليه احكام الاجنبي فيصح نكاح المولودة
من الزنا لانها اجنبية في حقيقة الشرع وهذا في غاية الظهور واما ما ذكر ان هذا مذهب المجوس فعليهم ان ابنة المولودة
على الفراش ويطلقون عليها البنت في شريعتهم ثم يتزوجونها والشريعة المحمدية حكم بنفي ولدية المولودة من الزنا ثم
جوزت نكاحها لانها اجنبية ولو ان المجوس جعلها اجنبية ثم نكحها لكانت صحيحة ومن العجائب ان الذاهب
المجوس في المرات فاعل الشرع من المسلمين وما احسن ما قلت شعر فمجوس انفس ذو اعتزاله ... نحو الفصل بين المسلمين
فواعجبا من التحيير منه ... يجوب مجوس مرتبنا ... ثم ما ذكر ان هذه صفات حقيقية لا تتغير بتغير الشرائع والاديان فنقول
نعم لا يتغير كونها ولدا من ماءه لكن باعتبار احكام الشرع في حق هذا الولد وهو التزويج والتوريث والتوريث يعتبر بحكم
الشرع وهذا يتغير بتغير الشرائع والاديان وهذا الرجل جعل هذا الكلام يعترض على الشريعة فان مقتضى كلامه ان الشرع كان ينبغي

ان يعتبر في الولدية الحصول من الماء لان الولدية لا تتغير بالزنا وغيره وتعرف بالعادة من هذا الاعتقاد وهذا ليس الا الحاد
وان نزقة والاعتراض على الشارع انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان تمام الحديث المشهور الذي ذكره الناصب على ما في المشكوة
برواية عن عائشة انها قالت كان عتبة بن ابي وقاص عهد الى اخيه سعد بن وقاص ان ابن وليدة زمعة مني فاقبضه اليك
فلما كان عام الفتح اخذه سعد فقال انه ابن اخي وقال عبد بن زمعة انه اخي فتساوقا الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال
سعد يا رسول الله ان اخي كان عهد الي فيه وقال عبد بن زمعة اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه فقال رسول الله صلى الله
عليه وآله هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر ثم قال لسودة بنت زمعة احتجبي منه لما راى من شبهه بعتبة
فما رآها حتى لقي الله انتهى وقال الطيبي في شرحه ان الوليدة الامة كانوا في الجاهلية يضربون الضرائب على الاماء فتكتسبن بالفجور
وكانت السادة تاتيها ايضا فاذا جاءت بولد واستلحقه الزاني والسيد الحق به وان تنازعا عرض على القايف فكان عتبة
صنع هذا الصنع فوصل اخاه انتهى اذا تمهد هذا فنقول ان الحديث بتمامه اعلم من شان وروده وتقرير الطيبي يدل على انما
يدل على ان الامة اذا زنت فولدت على فراش لمالكها من الزنا فالولد كامر مرتبط بالزاني بما لا اثر ويختص به كما هو مدلول كلام
الجارة عند التحقيق ولا يسلم الى الزاني الذي يدعي ابوته ولا يدل على نفي ابوة الزاني عنه ولا على اثبات ابوة مالك امه
كما ان قوله هو لك يا عبد بن زمعة لم يقصد به ابوة عبد بن زمعة له قطعا والذي يدل على صحة ما ذكرناه انه قال
لسودة بنت زمعة احتجبي منه لما راى من شبهه بعتبة ولو كان هذا القضاء من النبي عليه السلام قضاء بانه ابن لزمعة لما
امرها بالاحتجاب لانه على هذا التقدير كان اخا لسودة ولعله يشير الى ما ذكرناه ما ذكره المص في التذكرة من ان البنت المخلوقة
من ماء الرجل ونفيها عنه شرعا لا يوجب نفيها حقيقة لان المنفي في الشرع هو تعلق الاحكام الشرعية من الميراث وتحريم النظر
هذا ويجوز ان يكون حكم الشارع بافتراق الولد عن الزاني احتمالا كونه ابا له في نفس الامر عقوبة له بما صدر عنه من الزنا فقطعه
عنه النسبة اليه كما يدل عليه قوله وللعاهر الحجر وقد وقع نظير هذه العقوبة عن الشارع في من افسد الحج كالتحقيق بالتفريق
في الحلق مثل هذا الولد بالمالك وصاحب الفراش في بعض الاحكام كالارث والنفقة عقوبة له بما استحقه لاجل عصيانه
في اذن امته بالزنا او اهماله في ضبطها كما وقع نظيره في العاقلة ويؤيده تحريم الانثى على الاب لاتفاق الفريقين على تحريم الولد
المتولد من الزنا على امه ولو كان ذكرا وقد اشار المص الى هذا في التذكرة حيث قال والعجب انهم اي الشافعية اتفقوا على انها لو
ابنا حرم عليها ان تنكحه فما الفرق انتهى واما ثانيا فلان ما ذكره ان قد تقرر ان الحقيقة الشرعية اذا وردت الخ مردود
بان الاصل عدم النقل خصوصا على القول بعدم ثبوت الحقايق الشرعية ولو اغمضنا عن ذلك فنقول ان الحقيقة الشرعية
هي اللفظ المستعمل في وضع اول هو الوضع الشرعي والمراد بالوضع الشرعي كما صرح به بعض الافاضل هو ان الواضع هو الشارع
لا المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين والاصوليين والذي وقع عن الشارع فيما نحن فيه من الحديث المذكور ونحوه لا دلالة فيه
على وضع الولد لمن ولد على فراشه شخص وينفيه عمن لم يلد على فراشه وانما غاية هذه العبارة كما ذكرناه الدلالة على ثبوت علقه
وارتباطه لصاحب الفراش ونفي تعلقه وارتباطه عن غيره كما تقول هذا المال لزيد او لبيت المال لا لعمرو فكما لا دلالة
في هذا القول لارادة وضع في المال فكذا هناك وكما ان الاثبات والنفي ههنا يجوز ان يكون لاجل حكم شرعي كشهادة شاهدين
بان المال لزيد لا بالنظر الى وضع يقتضي ذلك فكذا هناك وبما قررنا ظهر فساد قوله في ولد الزنا اذا حكم الشرع بانه ليس بالولد

يقتضي



الخ لما عرفت من ان الشارع لم يقل ان ولد الزنا ليس بولد للزاني فقوله عليه السلام الولد للفراش لا يدل على ذلك واما
ثالثا فلان قوله المجوس يحللون البنات المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت في شريعتهم ثم يتزوجونها الخ مجرح
بان المراد بالفراش كما صرح به الجزري في النهاية وغيره في غيرها هو صاحب الفراش الولد هو زوجها او مولاها والشافعي
لا يقتصر على الحكم بحل نكاح المولودة من الزنا على زوجة الغير او امة الغير بل يحكم ايضا بحل نكاح البنت المخلوقة من الزنا على
المرأة التي لا تكون في نكاح احد ولا ملكا لاحد فلا فرق بين الفريقين في هذه الصورة في الحكم المذكور وايضا الشافعي
يجوز للزاني ان ينكح البنت التي يعلم انها متولدة منه وهذا المعنى مشترك بين المجوس والشافعي المسلم الناكح لبنته من الزنا على
نحو الشافعي ولا اثر للاطلاق الشرعي ولا التولد البنت حال كون امها زوجة الغير او ملك الغير في دفع هذه الشناعة
واما ما ذكره من انهم يطلقون عليها البنت في شريعتهم فهو غير مسلم ولئن سلم مطلق الاطلاق فان الكلام في
الاطلاق الشرعي منهم واما رابعا فلان قوله الشريعة المطهرة حكم بنفي ولدية المولودة من الزنا ممنوع كما سبق وقوله وحكم
ان المجوس جعلها اجنبية ثم نكحها لكانت صحيح الخ مدفوع بان الظاهر انهم ايضا جعلوها اجنبية ثم نكحوها بان جعلوا
خلع الصورة الوضعية الماهية من المني واكتساء الصورة النوعية الحيوانية جهة لانقطاع البنت من الاب وخروجها عن كونه
جزء الا وقد روي عنهم هذا وان كان باطلا ايضا ولتلخصا ولان ما ذكره من الشعر القائل بشعر عربي يصدر عن اعجام
المجوس معارض بشعر عربي حبيب عن اعجام المجوس فصيح وهو قولنا **شعر** نحن ناصبي قاسط لقد عادى ابو يوسفنا
بان ابي ان يعود الحادي بحل البنت للاباء فينا * وقد غلطنا من الحادي فهو ما لمن الكفر بكيفر من بنينا * واما سادسا
فلان قوله نعم لا يتغير كون الولد من مائه لكن اعتبار احكام الشرع في حق هذا الولد الخ مدخول بانه كما لا يتغير كون الولد
من ماء الرجل كذا لا يتغير كون الحاصل من ماء الرجل ولدا له لان اتصافه بالولدية معنى حقيقي لا يمكن ان يجمع العقلاء
بخفي فلا ينقطع بحكم الشرع ولعله لم يوجد الحكم على حله مطلقا في شيء من الشرايع السابقة حتى في شريعة آدم ع
مع ما كان في زمانه من قلة النساء الداعية الى تجويز ذلك فتحقق ما اقتضاه كلام المص من انه يعتبر في الولدية الحصول من الماء
لان الولدية لا تتغير بالزنا وغيره وظهر ان اعتراضه ليس على الشريعة بل على الشافعي وافترائه على الشريعة وتشريعه للاحكام الشنيعة
بتزويره في ذلك بين الزاني والبعل ولحتذاه المجوس حذو النعل بالنعل **قال المص** رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى
انه اذا صرح بالعقد في العدة بالنكاح فعل محرما واذا خرجت من العدة نكاحها وقال مالك لا يجوز ويفسخ النكاح بينهما وقد خالف قوله
تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانكحوا ما طاب لكم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان التصريح بالنكاح للمعتدة
حرام لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء الآية وهي تدل على جواز التعريض دون التصريح وتعجبا وذهب
اليه مالك من ان التصريح حرام فلا ينعقد النكاح بذلك التصريح ويفسخ به لا بتجديده بعد العدة انتهى واقول ليس المراد في
المسألة من التصريح بالنكاح ايقاع عقد النكاح صريحا في العدة كما توهمه الناصب فان ذلك باطل بالاتفاق بل المراد التصريح
بالخطبة ها هو الاتيان بكلام يكون صريحا في ارادة نكاحها كما يدل عليه ما ذكره من استدلال الشافعي بقوله تعالى ولا جناح
عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء وح لا يتجه ما ذكره الناصب في توجيه ما ذكره مالك اذ على ما ذكرناه لم يقع عقد في العدة
حتى يصح ما ذكره من انه كان فسخه او تجديد النكاح بعده وذلك ظاهر **قال المص** رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه اذا

جاز له

اسلم على اكثر من اربع كتابيات اختار منهن اربعا ترتب عقده عليهن ام لا ولو كن وثنيات واسلمن معه فكذلك
وقال ابو حنيفة يبطل نكاح الجميع مع عدم ترتب العقد ومعه يصح الاربع الاول خاصة وخالف قول النبي عليه السلام لغيلان
بن سلمة الثقفي لما اسلم على عشر اختر اربعا منهن وفارق سائرهن انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب
الشافعي انه لو اسلم وتحته اكثر من اربع واسلمن معه او تخلفن وهن كتابيات او مجوسيات او وثنيات مدخول بهن
اختار اربعا واندفع نكاح البواقي بطلهن المهر تماما بعد الدخول ونصفا قبله ولو لم يكن المجوسيات او الوثنيات مدخولا
بهن تحرم الفرقة والدليل عليه السنة ومعتمد ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اذا لم يرتب العقد فسد النكاح في الكل من الاصل
فلا يكون له الاختيار بخلاف صورة الترتيب انتهى واقول ما ذكره في توجيه ما ذهب اليه ابو حنيفة غير موجه اذ سيجيء
الاية ان انكحة الكفار جائزة صحيحة خلافا لمالك فقط فاثبت الناصب الى ابي حنيفة في توجيه كلامه من انه اذا
لم يترتب العقد فسد النكاح في الكل من الاصل فاسد مخالف لما قرره غيره من ان انكحة الكفار جائزة صحيحة الا
ما خصه الشارع منها بالتحريم والتفرقة بين المرتب وغير المرتب يكون مخالفا للنص كما ذكره المصنف قدس سره وتفصيل الكلام
في هذه المسئلة ما ذكره المصنف في نهاية الاصول حيث قال ان قوله صلى الله عليه وآله لغيلان بن الديلمي وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا
وفارق سائرهن محمول على ظاهره لا يفتقر الى تاويل عندنا وعند الشافعي وقال ابو حنيفة انه متاول والاصل فيه ان الكافر
اذا تزوج اكثر من اربع نسوة ثم اسلم تخير في امساك اربع منهن ويفارق الباقي سواء ترتب عقدهن او لا عندنا وعند الشافعي
وقال ابو حنيفة يصح نكاح الاوائل فعند الترتيب على الاربع واستدل اصحابنا بهذا الحديث وتاوله ابو حنيفة بتاويلات الاول انه
يحتمل انه اراد بالامساك ابتداء النكاح ويكون معنى قوله امسك اربعا انكح منهن اربعا ومعنى قوله وفارق سائرهن لا تنكحهن
الثاني يحتمل ان النكاح كان واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع وكان ذلك النكاح واقعا على وجه الصحة و
الباطل من انكحة الكفار ليس الا ما كان مخالفا لما ورد به الشرع حال وقوعها الثالث يحتمل انه امر بالتزويج باختيار اوائل النسا
وهذه التاويلات وان كانت منقدحة عقلا الا ان القرائن تدفعها فان التاويل وان احتمل لكن قد يجتمع قرائن تدل على
فساده واحاد تلك القرائن انه لم يدفعه لكن يخرجه بمجموعها عن ان يكون منقدحا غالبا والظاهر هنا قد اعتضد بقرائن
جعلته اقوى في النفس من التاويل المحتمل وان استند الى قياس اما التاويل الاول فبعيد لوجوه الاول ان المتبادر الى الفهم من
لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون الابتداء والتجديد الثاني انه قابل لفظ الامساك بلفظ المفارقة ولذا يفهم من المفارقة
المجانبة بعد الاتصال الثالث انه فوض الامساك والمفارقة الى اختياره لوقوع الفراق بنفس الاسلام وتوقف النكاح على رضاء
المرأة الرابع انه لو اراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه لانه وقت الحاجة اليه لقرب عهدهم بالاسلام الخامس امر الزوج بامساك
اربعة من العشرة وبمفارقة البواقي والامر انما للوجوب ولا يجب حصر التزويج في العشر ليس واجبا فلا يستند اليه والمفارقة
ليست من فعل الزوج حتى يكون الامر متعلقا بها السادس الظاهر ان الزوج المامور انما هو جاهل الامر النبي صلى الله عليه وآله الحاكمة
بعيدة ولم ينقل احد تجديد النكاح في هذه الصورة فدل على ان المراد بالامساك تقرير الظاهر السابع انه لا يتوقع في طوائفهم
اتفاقهن على الرضا على حسب اراده بل ربما كان يمتنع جميعهن فكيف اطلق الامر مع هذا الامكان الثامن قوله امسك
امر ظاهره للايجاب فكيف يجب عليه مالم يجب ولعل المراد انه لا ينكح اصلا التاسع انه ربما اراد ان لا ينكحن بعده

وطره



وطره بين وكون الحصر فيهن بل كان ينبغي ان يقول انكح اربعا من شئت من نساء العالمين من الاجنبيات فالمقيد
عنده بنساء العالمين العاشر الغيع انما سئل عن الامساك بمعنى الاستدامة لا التجديد وعن الفراق بمعنى انقطاع
النكاح والاصل في الجواب المطابقة واما التاويل الثاني فبعيد ايضا لانه لو لم يكن الحصر ثابتا في ابتداء الاسلام لما خلا
ابتداء الاسلام عن الزيادة على الاربع عادة ولم ينقل عن احد من الصحابة ذلك في ابتداء الاسلام
ولو وقع لنقل واما التاويل الثالث فكذلك ايضا لقوله عليه السلام لواحد كان قد اسلم على خمس نسوة اختر منهن اربعا و
فارق واحدة قال المطهر فعمدت الى اقدمهن عندي فطلقتها وقوله عليه السلام لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين
قبل بعثة النبي صلى الله عليه وآله والثالث ههنا ابعد لقوله صلى الله عليه وآله امسك ايتهما شئت فانه نص على التخيير
وهو بناء في مذهبهم انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان انكحة الكفار جائزة وقال مالك انها باطلة
وخالف قوله تعالى وامراته حمالة الحطب وان النبي صلى الله عليه وآله اقر ابا سفيان لما اسلم قبل زوجته هند ثم اسلمت بعده
على النكاح ولو كان فاسدا لم يقرها وكذا غيرها ولم يامر احدا بتجديد النكاح انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب
الشافعي ان الانكحة الجارية في الكفر صحيحة يثبت بها المصاهرة ويقع فيها الطلاق ويحتاج الى التحليل لو طلق ثلاثا
ثم اسلم ومعتمد ما ذهب اليه مالك ان صح ان النكاح من احكام الشرع وقبل الشرع لا يثبت الاحكام فتكون الانكحة الجارية
في الكفر باطلة في حد ذاتها وبالاسلام وتعيين النكاح واختياره يثبت النكاح المجدد انتهى واقول المراد من التقرير في كلام
المصنف واقر ابا سفيان الخ تركه مع ما كان عليه من النكاح الواقع قبل اسلامهم وابقاء النبي صلى الله عليه وآله كما هو مصطلح
في الاصول من التقرير المقابل للقول والفعل لان هذا انما يكون عند ما اذا فعل احد فعلا بحضرة النبي صلى الله عليه وآله حال
نبوة ظاهرة عليه السلام ولم يمنعه منه وعلى البين ان نكاح ابي سفيان وامثاله انما كان قبل زمان النبوة فلو كان نكاحا فاسدا
لما جاز للنبي صلى الله عليه وآله تقريره فلا يصح ان يقال انه تقرير نكاحهم يثبت النكاح المجدد وكيف يتحقق النكاح المجدد بدون
الصيغة المعتبرة في شريعته والحاصل ان ذلك التقرير بمجرد امر الله تعالى بان يتركوا مع ما داموا به في ايام كفرهم من اعتقاد
صحة انكحتهم فلا يجب التعرض لهم لا ان الشارع احدث نكاحا جديدا بينهم بمجرد ذلك التقرير والله تعالى اعلم بحقائق احكامه

نكاح المتعة

قال المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى اباحة نكاح المتعة وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا القرآن
والاجماع والسنة النبوية اما القرآن فقوله تعالى فما استمتعتم به منهن وهو حقيقة في المتعة وايضا قراءة ابن عباس الى اجل
مسمى واما الاجماع فلا خلاف بين المسلمين في اباحتها واشتهرت الاباحة مدة نبوة النبي عليه السلام وخلافة ابي بكر وكثير من
خلافة عمر ثم صعد على المنبر وقال ايها الناس متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وانا انهى عنهما واعاقب عليهما
واما السنة فانه عليه السلام روى عنه متواترا انه رخص الصحابة في المتعة واستمتعوا في زمانه وايضا اتفق على اباحتها امير المؤمنين
عليه السلام وابن مسعود وجابر بن عبد الله وسلمة بن الاكوع وابن عباس والمغيرة بن شعبة ومعاوية بن ابي سفيان وابن جريج
وسعيد بن جبير ومجاهد وعطا وغيرهم انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان نكاح المتعة حرام و
لكن لا حد فيه لانه ذهب الى كل جهة صحتها عالم سني بدليل قوي وابلغ الوطي فيها فلا حد وان اعتقد الواطي التحريم و
ذلك كالوطي في النكاح بلا ولي كمذهب ابي حنيفة وبلا شهود كمذهب مالك وفي المتعة كمذهب ابن عباس والدليل على

النكاح المتعة الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم
او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون والمتعة ليست بزوجة بالاجماع
لانها غير وارثة ولا موروثة وقد قال تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولهن الربع مما تركتم وليس للمتعة الربع
ولا للمتمتع منها النصف فلا يكون زوجة وليست بملك اليمين فالمبتغي لها يكون عاديا فيكون حراما واما السنة
فلما روي في الصحاح الستة عن النبي عليه السلام قال لا نكاح الا بولي وعن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ايما امرأة
نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل الحديث وعن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال البغايا اللاتي
ينكحن انفسهن بغير بينة وهذه الاحاديث يدل على ان النكاح بلا ولي وبلا شهود حرام ونكاح المتعة كذلك فيكون حراما
واما الاجماع فلان الصحابة اجمعوا على ان نكاح المتعة احلت مرتين وحرمت مرتين واستقر الامر على الحرمة ونقل عن ابن
عباس انه رجع في آخر عمره من القول بالمتعة فحصل الاجماع على حرمة نكاح المتعة واما ما استدل به من الآية فمنسوخ على
قول اكثر العلماء بتخصيص العقد الحلال في النكاح الشرعي وان المراد من الاستمتاع التمتع من النكاح الشرعي والمراد بالاجر
الصداق وقراءة ابن عباس الى اجل مسمى ان صح فمن الشواذ وليس بحجة واما ما استدل به من الاجماع فقد ذكرنا ان
الاجماع منعقد بخلافه واما ما ذكره من محرمات عمر فهذا القول لم يكن لعمر ان يحرم ما احل الله ورسوله ولو كان ... حلال
هذا مع كونه حلالا لانكر عليه الصحابة سيما امير المؤمنين علي عليه السلام كما انكر عليه في اي قل اجتهاداته فلما ذكر على المنبر
ولم ينكر عليه احد علم ان الامر تقرر على الحرمة واما قوله متعتان كانتا على عهد رسول الله فالمراد انهما كانتا في بعض
الاوقات واما قوله انا انهى عنهما ان صح فالمراد انا ابين ان الامر تقرر على النهي لا اني اعمل برأيي انتهى اقول يتوجه
عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلان دعوى الاجماع على ان المتعة ليست بزوجة باطلة كاذبة
من جملة هذياناته وحيث كان الخصم خائنا قرن دعوى الاجماع بالاستدلال عليها فقال لانها غير وارثة الخ وجوابه
بعد تسليم عدم الارث انه منقوض بالذمية والقاتلة والناشزة والامة فانهن ايضا لا يرثن مع انهن زوجات بالاجماع وحرمة
المنكوحة متعة بالاجماع المركب على عدم ارث المتعة ايضا اما عندكم فلعدم الزوجية واما عندنا فلتخصيص العام والتخصيص
جائز بدليل غير الاجماع وهو موجود لتواتر الروايات عند الشيعة بعدم الارث والحاصل ان بعض الاحكام كالارث و
القسمة ليس من جملة لوازم الزوجة من حيث انها زوجة بل هو تابع لصفات زائدة عليها كعدم مضرة الرجوع واختلاف وعدم
الدين وعدم مخالفة امر الزوج في القاتلة والكتابية والناشزة وعدم الدوام في المتمتع بها فان النفقة تسقط مع النشوز
والميراث يسقط مع القتل والكفر والرق والمرتد يصير بائنا من غير طلاق والاحصان لا يثبت قبل الدخول بالزوجة
والقسم لا يجب دائما بل يسقط في السفر فمتى انتفت هذه الامور مع صدق الزوجية فكما خصت تلك العمومات
لوجود الادلة فكذا ههنا ولا استبعاد في هذا الاختلاف لان الاحكام الشرعية تختلف باختلاف المصالح ونظائر
ذلك في الاحكام العقلية كثيرة ويؤيد ذلك ما ذكره في الكشاف بقوله فان قلت هل فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لان المنكوحة
نكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى وايضا من البين ان المنكوحة بنكاح المتعة كانت زوجة حال الحكم بالاباحة
وقبل النسخ الذي يدعيه اهل السنة فكيف ينتفي عنها اسم الزوجة بقوله تعالى الا على ازواجهم وذلك لدلالة على ... ايضا

ماذكره



ما ذكره من ان المبتغي لنكاح المتعة حيث لا يكون زوجة ولا امة يكون عاديا بمقتضى الآية مدخول بانه لو كان بمقتضى الآية
ما ذكره زعمه لكان العادي هو الله الذي احل المتعة مرتين كما اعترف به الناصب واصحابه تعالى عن ذلك علوا كبيرا لا يقال
ان الآية قد نزلت بعد نسخ المتعة والاحكام تابعة للمصالح فجاز ان يكون المتعة طاعة قبل النسخ عدوانا بعده فلا اعتراض
على الله تعالى لانا نقول ان الآية مكية واردة قبل حجة الوداع والحل مرتين فيها فكيف يكون ناسخا وبالجملة ان اثبات النسخ
دونه خرط القتاد كما سيجيء بيان النسخ انما يكون عند التنافي وقد بينا ان المتعة زوجة قطعا فلا ينتهض الآية ناسخة
لها فافهم واما ثانيا فلان ما استدل به من السنة مجاب بان القرآن اولى بالاتباع من الخبر الواحد مع انهما معارضتان
بما اشتهر به ودل على مذهبه من قوله عليه السلام الثيب احق بنفسها من وليها وباحاديث اهل البيت عليهم السلام مع انهم اعرف بالاحكام
الشرعية لان الوحي كان ينزل عليهم ويتلى بابوابهم ونقول هنا ان نحمل ذلك اليمين قالوا نصدق في النكاح مع عدم الافتقار الى
الشاهدين على ان الرواية الاولى يحتمل ان يكون المنفي فيها الفضل والكمال كما ان المنفي في قوله عليه السلام لا صلوة لجار
المسجد الا في المسجد كذلك فالرواية الثانية ضعيفة كما ذكره المص في التذكرة من ان راويها نقلوها عن الزهري وقد
انكرها قال ابن جريج سألت الزهري عنه فلم يعرفه ويؤيد ما ذهبنا اليه ما ذهب اليه ابو حنيفة من اتفاق الشعبي والزهري ... انه
يجوز للمرأة ان تزوج نفسها وغيرها وتوكل في النكاح وتزوج ابنتها الصغيرة ومما استدل به على ذلك من قوله تعالى ولا تعضلوهن
ان ينكحن ازواجهن ... وان النكاح خالص حقهن وهي من اهل المباشرة فيصح منها كبيع امتها وانها لما ملكت بيع امتها ... التصرف
في رقبتها وسائر منافعها ويفيد استباحة المشتري البضع فتولي النكاح الذي هو عقد على بعض منافعها اولى واما ثالثا فلان ما
ذكره من ان نكاح بلا ولي وشهود فيكون حراما مدفوع بانه بعد تسليم صحة ما ذكره الذي يرد فيه لا اختصاص له بالمتعة
في اشتراط ذلك في النكاح الدائم وقد وقع الخلاف من ابي حنيفة ومالك كما فصل في مقامه فالجواب بما هو جوابنا واما رابعا
فلان ما ادعاه من اجماع الصحابة على الحرمة آخر الامر مردود بما ثبت من مخالفة ابن عباس وغيره من الصحابة اولا وآخرا وما
نقل من رجوع ابن عباس عن ذلك في آخر عمره فهو من المفتريات التي الجأهم نصرة المذهب الى وضعها ... ولو لم يكن ذلك
منه بل مستقرا لما خالف فيه غيره الى آخر عمره بما حكم الشافعي بسقوط الحد عمن اتى بنكاح المتعة لا نقل عن اصحابه قبل
ذلك واما خامسا فلان ما ذكره من ان الآية منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص الى آخره مردود من وجوه الاول انه
النسخ لا يجوز الا ببرهان لان كلام الله تعالى لتأدية لبوته له ويطاع بالعمل به لا ينكر والنسخ يوجب ابطال لجواز الحد
ان يقول في مثل اراد الله تعالى به هذا ... الا بنص آخر من الله تعالى ومن رسوله بانه قد نسخ والا فالقول بذلك لا
يجوز لان الاصل في الحكم الثابت بقاؤه حتى يظهر ناسخه وقد اضطربت رواياتهم في احكامه ونسخه فروى البخاري ومسلم
في صحيحيهما عن ابن مسعود رض قال كنا نغزو مع النبي صلى الله عليه وآله ليس معنا نساء فقلنا الا نستخصي فنهانا عن ذلك ثم رخص
لنا بعد ذلك ان ننكح المرأة بالثوب الى اجل ثم قرأ عبد الله يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم فان قراءة ابن
مسعود الآية المذكورة بعد اخباره عن حل المتعة صريحة في انكاره النسخ وتعريضه بذلك على من حكم بعد النبي صلى الله عليه وآله
بتحريم المتعة قائلا متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فانا احرمهما وانا اعاقب عليهما وهذا غير خاف على
المنصف بالانصاف وروي في جامع الاصول عن سبرة بن معبد قال عروة ابن الزبير ان عبد الله قام بمكة فقال ان

اناسا اعمى الله قلوبهم كما اعمى ابصارهم يفتون بالمتعة يعرض برجل فناداه فقال انك لجلف جاف فلعمري لقد كانت
المتعة يفعل على عهد امام المتقين يريد رسول الله صلى الله عليه وآله فقال له ابن الزبير فجرب بنفسك والله لئن فعلتها
لارجمنك باحجارك انتهى ولا يخفى ان ذلك الرجل الذي عرض به ابن الزبير كان ابن عباس رض فانه قد اعمى في آخر عمره وكان
هذا التعريض من ابن الزبير حال تغلبه على بلاد الحجاز وما والاها بعد وفات يزيد بن معويه فلا يكلف بعضهم من ان ابن
عباس رجع عن ذلك انما هو من قبيل الرجم بالظلام وروى عن ابن عمر قال كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق الايام
على عهد رسول الله ص وابي بكر حتى نهى عنه عمر في شان عمرو بن حريث اخرجه مسلم وهذا صريح في ان الناسخ هو عمر لا صاحب
الشرع عليه السلم وروى الثعلبي في تفسيره وكذا محمد بن جرير الطبري في تفسيره وابن الاثير الجزري في نهايته عن علي بن ابي
طالب عليه السلم قال لولا ان عمر نهى عن المتعة ما زنى الا شقي وروى البخاري ومسلم في كتابيهما والثعلبي في تفسيره عن عمران
بن حصين قال نزلت آية المتعة في كتاب الله تعالى عز وجل ولم ينزل آية بعدها ينسخها فامرنا بها رسول الله صلى الله عليه
وآله فتمتعنا مع رسول الله ص ولم ينهنا عنها فقال رجل برايه ما شاء قال البخاري في صحيحه يقال انه اي الرجل المذكور هو
عمر وقال مسلم في المجلد الثاني من ثلث مجلدات ما هذا لفظه هو عمر ولم يقل بها الا انه عمر وروى الترمذي عن ابن عباس
قال انما كانت المتعة في اول الاسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فتزوج المرءة بقدر ما يرى انه يقيم فتحفظ
له متاعه وتصلح له شيئه حتى نزلت على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم ولا يخفى ان نسبة ابن عباس في هذه الرواية القرائة
الى القول بنزول الآية المذكورة لنسخ المتعة انما ارتكبه الراوي بمجرد توهمه لكون الآية صالحة للنسخ فجوز نسبة القول به
الى ابن عباس ليصير حجة على الخصم الذي يقتفي كلامه وقد عرفت ما فيه وروى في الصحيحين عن علي عليه السلم ان رسول الله
صلى الله عليه وآله نهى عن نكاح المتعة وعن لحوم الحمر الاهلية زمن خيبر وروى عن سلمة بن الاكوع قال رخص لنا رسول
الله صلى الله عليه وآله في متعة النساء عام اوطاس ثلثة ايام ثم نهى عنها وروى عن سبرة الجهني انه غزا مع النبي صلى الله عليه
فتح مكة قال فاقمنا بها خمسة عشر فاذن لنا رسول الله صلى الله عليه وآله في متعة النساء ثم لم يخرج حتى نهانا عنها رواه
مسلم وروى ابو داود واحمد عنه ان رسول الله ص نهى في حجة الوداع عنها فتامل هذا الاختلاف العظيم في اثباتها ونفيها ثم
اضطرابهم في رواية نسخها وان النهي عنها في خيبر والاذن فيها في اوطاس ثم النهي عنها بعد ثلثة ايام مع الحكم بانها كانت
سائغة في اول الاسلام الى آخر فلك الحديث المقتضي لطول مدة شرعيتها ثم الاذن فيها في فتح مكة وهي متاخرة عن الجميع فيلزم
على هذا ان يكون شرعت مرارا ونسخت كذلك لا مرتين فحسب كما ذكره الناصب وقال النيشابوري في تفسيره اكثر
الروايات انه صلى الله عليه وآله اباح المتعة في حجة الوداع وفي يوم الفتح وفي لعله قال انه حصل التحليل مرارا والنسخ مرارا ضعيف
لم يقل به احد من المعتبرين الا الذين ارادوا ازالة التناقض عن الروايات انتهى واقول بل القول بالنسخ مرتين ايضا انما
ارتكب لاجل تلك المصلحة كما لا يخفى ولعل النيشابوري اراد بالجمع ما فوق الواحد ثم لو كان نسخها حقا لما اشتبه ذلك على
الصحابة في زمن خلافة ابي بكر وصدر من خلافة عمر حتى شاع النهي عنها واليهم فان عمر ما فرق بين متعة الحج ومتعة النساء
في النهي ولا خلاف في ان متعة الحج غير منسوخة ولا محرمة فيجب ان يكون متعة النساء كحكمها وما احسن ما فعله بعض
كتب الجمهور من ان رجلا كان يفعلها فقيل له عمن اخذت حلها فقال عن عمر فقالوا له كيف ذلك وعمر هو الذي نهى عنها





معاقب على فعلها فقال لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله انا احرمهما واعاقب عليهما متعة الحج ومتعة النساء
فانا اقبل روايته في شرعيتهما ولا اقبل نهيه من قبل نفسه والسر في اضطرابهم هذا هو انها لما لم يكن كذبهم الناسخ يصل
عن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله انما وقع النهي في ذلك من عمر بقوله انا انهى عنهما الخ كما هو المتواتر المشهور ارادوا
سابقا احتالوا التوجيه ذلك بارتكاب دعوى وقوع النسخ من الشارع ليتاتى لهم ان يقولوا انه لم يرد بقوله انا انهى عنهما انه
نهى عن ذلك من عند نفسه بل مراده انا انهى عنهما بنقل الشارع منعهما وزعموا انهم تخلصوا بتكلف هذا التوجيه البارد
الذي خلاف صريح اللفظ من الشناعة الواردة على عمر من ساير اهل الاسلام وافاضل المطلعين الذين لم يكونوا تهاونوا
عن احد من اهل زمانهم كخليفتهم مامون العباسي الذي نقل عنه اليافعي الشافعي في ترجمة يحيى بن اكثم القاضي التميمي انه منع
عمر في هذين ذلك وقال من انت يا جعل حتى تنهى عما فعله رسول الله صلى الله عليه وآله وابو بكر الخ القصة
لكن قد تحلو في هذا الاصطلاح الفاسد جماعة منهم [illegible] بمخصوصيات ما [illegible] الاخر لحصل الاضطراب في
زمان النسخ [illegible] كما ترى اضطرابا شنيعا لا يقصر عن اصل جرأة عمر في النهي عن ذلك من عند نفسه مخالفة لحكم
الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله والحاصل ان القراءة المنقولة صريحة في ارادة المتعة والاجماع واقع على انها كانت جايزة
والروايات كذلك فالكتاب والسنة والامة متفقة على جوازها وقد اختلفت الامة في بقائها والاصل والاستصحاب يقتضي عدم
دليل واضح على النسخ ولو نقل خلاف الاصل مع الخلاف في جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وعدم الاجماع مع عدم العلم بالتواتر
فيها وعدم جوازه بالخبر الواحد بالعقل والنقل من الاجماع وغيره دليل العدم ولا يرد عدم ورود خبر صريح [illegible] خلاف من
كبار الصحابة مثل ابن عباس وابن مسعود وابي بن كعب [illegible] نقل بقاءها الى زمان عمر واسناده التحريم الى نفسه كما مر والروايات من
طرق اهل البيت عليهم السلم متواترة ورجوع ابن عباس عنه دون ثبوته كما روي في الكشاف بعيد بل موضوع صريح كما مر ولانه لما
كان مواظبا بل كان قوله به واجبا حيث كان مستندا الى دليل فكيف يصح الرجوع عند الموت بعد عدم ظهور دليل خلافه
في حيوته ولو كان لنقل وبعيد ظهور دليله عند الموت وكونه مخفيا عليه وعلى غيره حتى يظهر عند حضور الموت ومع ذلك
لا معنى للتوبة حيث كان قايلا بقول واجب ولهذا ما نقل غير القاضي وصاحب الكشاف الرجوع بعد ما تقدم من تفسير مجمع
البيان والتعليل صريح في بقاء الجواز فتوهما بالنسخ باطل لما عرفت من عدم ما يصلح لرد حقل ونقل كتابا وسنة ولعلها
لوجود الخلاف عند الخاصة والعامة مثل السدي وسعيد بن جبير وجماعة من التابعين وابن عباس الحكم عنه كما [illegible] ان
في كلامهما اضطرابا فانه يفهم تارة انه اباحها ثم حرمها وتارة انه كان مرتين ثم حرمها ولذا باحها ثم ابيح وكان الناسخ لها
ابدا فانه يفهم منه انه كانت يوما واحدا وتارة يفهم انه كانت ثلثة ايام مع انه كان الرجل منهم يتمتع اسبوعا وهل هذا
الا التناقض والاضطراب واحتيال لرد ما احل الله بقول عمر والمحض الجواز كان يقينا بالكتاب والسنة والاجماع الا انه لا
يزول الا بيقين مثله عقلا ونقلا من العامة والخاصة وليس فليس والسلم على من اتبع الهدى الثاني ان النسخ والتخصيص
مختلفان مفهوما وحكما كما لا يخفى على من شم رايحة من الاصول فكيف يكون دليل المنسوخة تخصيص لعقد الح فاستدلاله بان هذا
التخصيص انما يتجه اذا لم يكن المتعة نكاحا شرعيا وهو اول المسئلة كما لا يخفى والثالث ان ما ذكره من احتمال ان يراد من
الاستمتاع في الآية التمتع من النكاح الشرعي [illegible] بما ذكره المص من ان ذلك حقيقة في نكاح المتعة فان الشارع استعمله فيه الاصل

الاصلاح

حتى قال انه لحل من زنا الفرات

في الحقيقة والرابع ان اريد بالنكاح الشرعي النكاح الدائم فهو راجع الى ما ذكره اولا من التخصيص الذي عرفت فساده
وان اريد به ما يشمل الدائم والمنقطع فلا يحصل منه مطلوبه وهو ظاهر واما سادسا فلانا لو سلمنا ان قراءة ابن عباس من الشواذ
فغاية الامر في ذلك ان لا يصلح حجة ودليلا ولم نقصد منه الا التاييد ومن الظاهر ان مثله يصلح للتاييد واما سابعا فلان ما ذكره
من ان الاجماع الذي بعده قد انعقد الاجماع على خلافه مدفوع بما بينا من ان الاجماع المنعقد على خلافه لو كان اجماعا على خلافه
شيخ هو غير تام واما ثامنا فلان ما ذكره من ان تكون المتعة من محرمات عمر افتراء الخ انما هو انكار بارد يكذبه صريح
عبارة عمر حيث قال انا انهى عنهما واعاقب عليهما بغير ما فهمه اقررناه واما تاسعا فلان ما ذكره من انه لو كان فعل عمر هذا
مع كونه حلالا لانكر عليه الصحابة الخ مردود بان الانكار قد وقع من بعضهم وسكت اخرون لهيبته وغلظته وفظاظته
سيما وقد كان لعمر على ما يرويه الناصب في الشهر باعث عظيم على النهي من ذلك فلعلهم انما سكتوا عنه ههنا وانكروا عليه
في الموضع الآخر لانه لم يكن لهم بها اهتمام تام واما عاشرا فلان ما ذكره من تاويل قوله كانتا على عهد رسول الله بان مرادهما
كلفة في تاويل قوله انا انهى عنهما اي ان لو كان النهي صادرا عن رسول الله صلى الله عليه وآله لكان نسبة النهي اليه على وجه
ولكنه صريحا بان يقول فقد نهى عنهما آخرا ادخل في انفاذ الحكم كما لا يخفى على من له ادنى تامل بمثل هذه التاويلات الباردة في الكلام
الاسنان من فهم المقاصد والمرام ثم اقول ومن العجب ان عمر منع متعة النساء ومتعة الحج في عبارة واحدة وامثال الجمهور
قد اصروا في المنع عن الاول واعترفوا بجواز الثاني كما ذكره العضد الايجي في مبحث الاجماع من شرح مختصر ابن الحاجب حيث
قال العرف الصحيح ان عمر كان ينهى عن المتعة اي متعة الحج الى العمرة وقال البغوي ثم صار الجمهور على جوازه مجمعا عليه انتهى فتامل
قال المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان النكاح الفاسد لا يحلل الزوجة المطلقة ثلثا وقال الشافعي يحلل
وقد خالف قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والنكاح هو المعتبر في نظر الشارع لاستحالة ان
يامر بالباطل انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان المطلقة ثلثا لا يحل للمطلق الا بعد اصابة الزوج
الثاني اياها بالنكاح الصحيح والوطي المعتبر للدخول الشرعي وهذا من مفترياته على الشافعي واقول ما نسب الناصب
الى الشافعي ما اقاصد قوليه ان ثبتا واما انه قول لاصحابه كما يرشد اليه التعرض في المطولات وقد نبهنا سابقا على ان الكتب
بيان التعويل ما الانكار على ما ذكره في كتاب الانوار العلم الموضوع لبيان ما تقرر عليه الفتوى بين متاخري الشافعية على
تقدير التسليم فجميع ما انكر الناصب نسبته الى الشافعي مما نقله على ما نقله لا يتجاوز عن مسائل خمسة تسعها عنه فتح
نسبة المسائل الكثيرة الشنيعة اليه كما عرفت لا يجديه نفعا كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى
ان المهر ما تراضيا عليه الزوجان قل او كثر وقال مالك انه يتقدر بما يجب فيه القطع وهو ثلثة دراهم وقال ابو حنيفة
يتقدر بعشرة دراهم فان عقد على اقل من عشرة وجبت العشرة وقد خالفا قول الله تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وهو عام وعند ابي حنيفة لو سمى خمسة وجب لها كمال ما فرض لا النصف وقول النبي
عليه السلام ادوا العلائق قيل يا رسول الله وما العلائق قال ما يتراضى عليه الاهلون وقد يحصل التراضي به بينهم وقال عليه السلام
لا جناح على امرء ان يصدق امرأة قليلا كان او كثيرا وزوج امرأة على تعليم آية من القرآن بعد ان طلب من الزوج خاتما من حديد
فلم يقدر عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان اقل الصداق ما يتمول ولا حد لا كثره ويستحب ان

لا ينقص

يتراضى



ينقص من عشرة دراهم للخروج من خلاف ابي حنيفة وان لا يزيد على صداق ازواج النبي صلى الله عليه وآله وهو خمسمائة درهم
ووجه ما ذهب اليه مالك ان اقل ما يسمى مالا هو نصاب السرقة لان القطع يلزم باخذ المال وهذا القدر فيكون مقدار الصداق
ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان العشرة عدد كامل ويبلغ المال اليه يكون اقل الصداق انتهى واقول لا يخفى ان كل واحد من دليلي
مالك وابي حنيفة منقوض اجمالا بالآخر ويتوجه على ما ذكره مالك تفصيلا انا لا نسلم ان اقل ما يسمى مالا هو نصاب السرقة
وما ذكره من البيان لا يدل عليه اذ لا يلزم من كون القطع لازما باخذ المال ان يكون نصاب السرقة اقل المال وانما يدل على
انه اقل ما اوجب الشارع القطع فيه من المال وكذا يتوجه على دليل ابي حنيفة تفصيلا انا لا نم ايجاب الشارع العدد الكامل في
المهر والمستند ان الشرع اوجب الابتغاء بمطلق المال في قوله ان تبتغوا باموالكم فالتقييد بالعشرة زيادة على النص بلا تهمة
الحديث الذي رووه من قوله صلعم لا مهر دون عشرة حتى يصح لهم على اصولهم الزيادة على النص بالحديث المذكور مع ان الحديث
محمول لا دلالة فيه على كون العشرة دراهم ولم لا يجوز ان يكون المراد عشرة دنانير او اثواب ونحو ذلك هذا وقالت الحنفية ان
الفرض في الآية المذكورة وفي قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم بمعنى التقدير فيستفاد
منها ثبوت التقدير الشرعي فجعل المهر غير مقدر شرعا مفوضا تقديره الى راي العاقدين يكون مخالفا لها وفيه اولا ان
الفرض كما جاء بمعنى التقدير جاء بمعنى الايجاب والتبيين والاعلام وغيرها واقتران الفرض في الآية الثانية بكلمة على
تدل على الالزام والايجاب فلا يستدعي تعيينا وثانيا ان الفرض بمعنى التقدير ايضا لا يستلزم التعيين لجواز ان يكون هذا
التقدير كتقدير قيم الاشياء وثالثا انها اي الذي يظهر مقداره بعد تحققه من جهة العبادة الشرعية اذا قوم المقومون بقيمة او
اتفق المتبايعان على ثمن مخصوص ظهر ان ذلك كان مقدارا في حقه فكذا اذا تعين بتراضي المتعاقدين مقدار من المهر قليلا
كان او كثيرا ظهر ان الله تعالى قد قدره في الازل لهذه المرأة مقدارا من المهر والقول بان اصل معنى الفرض هو التقدير محض
دعوى بلا برهان بل اهل اللغة ذكروا استعماله في معان كثيرة منها ما ذكرناه من غير فرق وهذا امارة الاشتراك فيكون
صرفه الى التقدير تحكما وما قيل ان اللفظ اذا تردد بين الاشتراك والخصوص فالحمل على الخصوص اولى فيحمل الفرض بناء على
هذا الاصل على انه خاص موضوع لمعنى واحد وهو التقدير ويستعمل في غيره من المعاني مجازا مدفوع بان هذا اذا ثبت
تردده بين الاشتراك والخصوص وههنا قد ترجح جانب الاشتراك بالامارة المذكورة على ان البيان المذكور مقلوب عليه اذ الاصل
لا يقتضي ان يكون الفرض بمعنى التقدير حقيقة وفي المعاني الآخر لم لا يجوز ان يكون الامر بالعكس فتدبر قال المصنف رفع الله
درجته يا ذهبت الامامية الى ان المفوضة اذا طلقها قبل الفرض والدخول يجب لها المتعة وقال مالك لا يجب وقد
خالف قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر
قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين امر بالتمتع وهو للوجوب وفصل بين الموسر والمعسر فلو لم يكن واجبا لما فصل
كصدقة التطوع لا فصل بينهما فيها وقوله حقا على المحسنين والحق الثابت يدل على الوجوب وقال تعالى وللمطلقات متاع
بالمعروف حقا على المتقين انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان المطلقة قبل الدخول ان وجب لها
مهر بتسمية صحيحة او فاسدة او فرض فلا متعة لها بل لها المهر او نصفه وان لم يجب بالتفويض فلها المتعة ووجه ما ذهب اليه مالك ان
حاصله حمل الامر على الندب لا على الوجوب لان الله قال تعالى حقا على المحسنين ويفهم منه ان المتعة للمفوضة قبل الفرض والدخول

مجازا

الاحسان وهو يدل على الاستحباب والندب دون الوجوب انتهى واقول يتوجه عليه انه لا دلالة على الوجوب لنا مفهوم
منطوقه ودلالة لفظ المحسنين على الاستحباب انما هو بمفهوم اللقب الذي هو اضعف المفاهيم مع ان المفهوم عند من قال
بحجيته انما اعتبر بشروط مذكورة في كتب الاصول منها ان لا يكون قد خرج مخرج الغالب المعتاد وظاهر ان الغالب اعطاء المتعة
ممن رغب في الاحسان واما الجزء فيها اخذ الغالب انه تعالى لعدم اتصافه بالمروة والاحسان فسقط الاستدلال بالمفهوم
راسا وبالجملة قوله تعالى حقا على المحسنين لا ينافي الوجوب المفهوم من قوله تعالى فمتعوهن اذ ايفاء الواجب من الاحسان
كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى انه اذا تزوج امراة ودخل بها ثم طلقها فتزوجها كان لها في العدة
فاذا تزوجها بمهر فان دخل استقر المهر وان طلقت قبل الدخول فلها النصف وقال ابو حنيفة يجب الجميع وقد خالف قوله
الله تعالى فنصف ما فرضتم انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه اذا طلقها فله الرجعة في العدة ولا يحتاج
النكاح على البين بل الرجعة وان طلقها الثالثة فليس له الرجعة ولا تجديد النكاح حتى تنكح زوجا غيره والحكم في المهر
يتشطر بالطلاق بالدخول في جميع الصور ودليله ما ذهب اليه ابو حنيفة ان حصحصان الدخول قد حصل في نفس هذه المرة فيجب
الجميع وذلك لان الرجل ما له الرجعة فلم يحصل المفارقة بالكلية ويعقد النكاح في حكم الرجعة وقد حصل الدخول في النكاح
الاول فيجب جميع المهر ولا يحتاج الى دخول جديد وتشطير المهر فيما لم يحصل الدخول اصلا انتهى واقول لا يخفى ان هذه
المرة قد خرجت في الطلاق الاول لحقتها من المهر المقرر في النكاح الاول اما براءة فنفس النكاح الثاني يكون حال الزوج معها
كحال رجل آخر نكحها بل لو بعد ذلك وطلقها قبل الدخول فالتنصيف والتشطير في [illegible] دون الاول فالحكم غير معقول ويلزم ابا
حنيفة انه اذا تزوجت المرة بعدة من الازواج ثم نكحها الزوج الاول بعدهم وبعد مضي السنين فطلقها قبل الدخول ان
يكون الواجب عليه جميع المهر وهذا اظهر بطلانا كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى ان الوليمة مستحبة
ليست واجبة واجابة الداعي اليها مستحب غير واجب وكذا الاكل واوجب الشافعي الجميع وقد خالف البراءة الاصلية وقد سلم
ليس في المال حق سوى الزكوة انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان وليمة النكاح سنة مؤكدة والاجابة
اليها على كل من دعي لانها فرض عين وقيل فرض كفاية ولا يجب الاكل اما دليل كونه سنة مؤكدة وجوب الاجابة اليها وعلى كونها
انها فرض عين وقيل فرض كفاية ولا يجب الاكل اما دليل كونه سنة مؤكدة فلقوله صلى الله عليه وآله لعبد الرحمن بن عوف اولم ولو
بشاة ولمداومة عمل النبي صلى الله عليه وآله في كلام ان ولعه واما ان الاجابة اليها فرض فلما روى عن عبد الله بن عمر في الصحاح
ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال اذا دعي احدكم الى الوليمة فليأتها وفي رواية فليجب عرسا كان او نحوه واما عدم وجوب الاكل
فلما روى عن جابر ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال اذا دعي احدكم الى الطعام فليجب فان شاء طعم وان شاء ترك فظهر ان
الرجل لم ينقل المذهب على ما هو عليه ولم يتم انتهى واقول قد ذكر النووي الشافعي في كتاب الروضة ان في وليمة العرس قولان او
وجهان احدهما انها واجبة لقوله عليه السلام في الحديث الصحيح اولم ولو بشاة انتهى والعجب من الناصب انه نسب الى الشافعي القول
بالاستحباب ثم استدل له بالحديث الدال على الوجوب ولعله حمل الامر فيه على الاستحباب ومع ذلك يتوجه عليه ان حمل هذا الامر في هذا
الحديث على الاستحباب وحمل الامر في حديث الاجابة على الوجوب تحكم بارد لا يليق بالشافعي ولا باصحابه وبهذا ظهر ان المص
لم يات في نقل مذهب الشافعي الا بما هو عليه اذ الظاهر ان القول بالوجوب المذكور في الروضة هو القول اما في القديم او في الجديد



او نقول قد ثبت ان القول بوجوب الوليمة مذكور في بعض كتب اصحابه كما عرفت ولعل المص علم من كتاب آخر لهم ان ذلك
القول للشافعي اما القديم او الجديد هذا ما ظهر لي عند المسودة ثم رايت في كتاب التذكرة للمص ما يصدق ذلك حيث قال تجب
الاجابة الى الدعوة في وليمة العرس عند علمائنا اجمع بل يستحب وهو اشهر قولي الشافعي على تقدير عدم وجوب اتخاذ الوليمة واما
على تقدير وجوب اتخاذ الوليمة فان الاجابة عنده واجبة قطعا ووافقنا مالك واحمد على الاستحباب دون الوجوب لانه مما به
فلم تكن الاجابة اليها واجبة كساير الدعوات ولاصالة البراءة والقول الثاني للشافعي انها على تقدير عدم وجوب اتخاذ الوليمة
واجبة وعلى تقدير وجوبه واجبة قولا واحدا قال ابن عبد البر لا اختلاف في وجوب الاجابة الى الوليمة لمن دعي اليها اذا لم يكن
فيها لهو وبه قال العنبري وابو حنيفة لما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من دعي الى الوليمة فلم يجب فقد عصى الله ورسوله
ومن دخل على غير دعوة دخل سارقا وخرج مغيرا وفي رواية بعد قوله ورسوله ومن جاءها من غير دعوة دخل سارقا وخرج
مغيرا وقال عليه السلام من دعي الى الوليمة فليأتها وقال عليه السلام من دعي فلم يجب فقد عصى الله ورسوله وهو محمول على شدة الاستحباب لان
الضيافة الاكل وهو اما ملك لمال الغير او اتلاف لماله وهو على التقديرين يبعد ايجابه انتهى قال المص رفع الله درجته ه‍
الفصل الثالث عشر في الطلاق وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى ان الطلاق المحرم هو ان يطلق المدخول بها الحاضر
زوجها معها الحايل حال حيضها او في طهر قد جامعها فيه فانه لا يقع وقد خالف فيه الفقهاء وقد خالفوا قوله تعالى فطلقوهن
لعدتهن فانه يدل على تحريم الطلاق في غير الطهر فيكون منهيا عنه والنهي يدل على الفساد وطلق ابن عمر امراته ثلثا وهي حايض فرد
النبي صلى الله عليه وآله الى ان راجعها فقال عبد الله فردها علي ولم يرها شيئا وفي رواية عن ابن عمر طلقت زوجتي وهي حايض فقال صلى الله
عليه وآله ما هكذا امر ربك انما السنة ان يستقبل بها الطهر فتطلقها في كل قرء تطليقة انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى
اقول مذهب الشافعي ان الطلاق المحرم المسمى بالبدعي ان يطلقها في حال الحيض او في طهر جامعها فيه او قبل القسم اذا وجب فالطلاق
في هذه الصور حرام ولكن يقع وحيث حرم الطلاق استحب الرجعة ان امكنت واما ما استدل به على عدم الوقوع من الآية
فغير صحيح لان النهي عن الشيء لا يدل على فساده كما ذكرنا في الاصول لانه يمكن ان يكون حراما وصحيحا كالصلوة في الدار
المغصوبة لان كل واحد منهما له جهة ثم ما استدل به من حديث ابن عمر فهو بصريحه يدل على الوقوع لانه امره بالرجعة ولو كان
الطلاق غير واقع لم يحتج الى الرجعة ثم ذكر في آخر الحديث انه صلى الله عليه وآله قال انما السنة ان تستقبل بها الطهر فدل ان
خلافه بدعة الا انه لا يقع ثم انه لم يذكر حديث ابن عمر على ما هو عليه وفي رواية الصحاح هكذا عن عبد الله بن عمر انه طلق امراة له وهي حايض
فذكر عمر لرسول الله صلى الله عليه وآله فتغيظ فيه رسول الله صلى الله عليه وآله ثم قال ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر
فان بدا له ان يطلقها فليطلقها طاهرا قبل ان يمسها فتلك العدة التي امر الله ان يطلق لها النساء وهذا الحديث نص في تطهر
انه دخل في الطلاق امر فثبت انه لا يستدل به على مذهب الباطل الفاسد فظهر انه صريح في وقوع الطلاق البدعي فان كان ممن له
انتهى واقول المذكور في كتب الاصول ان جمهور فقهاء الشافعية ومالك وابو حنيفة والحنابلة واهل الظاهر وجماعة من المتكلمين
ذهبوا الى ان النهي يدل على الفساد مطلقا وقد استدل ابن الحاجب في مختصره على ذلك بوجوه اوضحها ان علماء الامصار في
الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الربوا والانكحة والبيوع وغيرها انتهى وقال القاضي البيضاوي في
المنهاج النهي في المعاملات ان كان لاجل الى نفس العقد او الى امر داخل فيها او لازم لها مثلا كبيع الحصاة والملاقيح والربوا

دالا على الفساد وان رجع الى امر خارج عن العقد مفارق له فلا انتهى قول الناصب ان النهي عن الشيء لا يدل على فساده لا يفيد في دفع ايراد المص عن الفقهاء كما لا يخفى بما ذكره الناصب سابقا في مسألة الصلوة في الدار المغصوبة مما لا ارتباط له بما نحن فيه لان مبنى تلك المسألة على اجتماع جهتي الامر والنهي وكلامنا ههنا فيما اذا كانت الجهة واحدة والمنهي نقياس احدهما بالآخر قياس مع الفارق واما ما ذكره من ان حديث ابن عمر يدل على الوقوع لانه امره بالرجعة الخ ففيه ان المراجعة المامور بها في الحديث هو الرجوع بالمعنى اللغوي كما يدل عليه قول ابن عمر ~~يدل على الوقوع لانه امره بالرجعة الخ ففيه~~ ~~ان المراجعة المامور بها في الحديث هو الرجوع بالمعنى اللغوي~~ كما في تتمة الحديث وردها علي ولم يرها شيئا دون المعنى الاصطلاحي الذي يدل على وقوع الطلاق كيف وقوله لم يرها شيئا صريح في عدم وقوع الطلاق اصلا وايضا لو كان امر النبي صلعم على عبد الله بن عمر وتغيظه عليه في ذلك لمجرد انه فعل محرما حيث طلق في حال حيض زوجته لا كتفى بالرد عليه بنحو قوله الطلاق في الحيض حرام ولما احتاج في ذلك الى تعليم كيفية ايقاع الطلقات الثلث ايضا باضافة قوله ان تستقبل بها الطهر فتطلقها في كل طهر تطليقة الحديث تامل واما ما ذكره من قوله ع انما السنة ان تستقبل بها الطهر يدل على ان خلافه بدعة لا انه لا يقع مرة ورد بان النهي يدل على فساد الطلاق وفساد تلك البدعة ومع هذا كيف يعارض صريح دلالة قوله ولم يرها شيئا على عدم الوقوع كما مر واما ما ذكره من ان المص ادخل في تطليق امرءة ثلثا فمدفوع بان ما سلمه من تتمة الحديث وهو قوله لم يرها شيئا صريح في المسألة فالقول ان الظاهر ان الضمير المؤنث راجع الى الطلقات الثلث ولو كان راجعا الى الطلقة الواحدة الواقعة المستدعية للرجوع كما فهمه الناصب لكان مخالفا للشيعة الدالة على عدم وقوع الطلقة الواحدة ايضا وايضا يدل على وجود ذكر الطلقات الثلث في اصل الحديث ما رواه البخاري في هذا الباب عن ابن عمر من انه قال حسبت علي بتطليقة انتهى فان الظاهر منه ان المراد حسبت الطلقات الثلث بواحدة ويوافقه ما نقله الشيخ القسطلاني عن ابي الهيثم من انه قال لم يرد التصريح بان عمر احتسب بتلك التطليقة الا في رواية سعيد بن جبير على ان اباه هو الذي حسبها عليه بعد موت النبي صلى الله عليه وآله في الوقت الذي الزم الناس فيه بالطلاق الثلث بعد ان كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وآله لا يحتسب عليهم ثلاثا اذا كان بلفظ واحد انتهى فظهر ان البخاري عمل توجيه وتعوده بالكذب والمين لنفع لفظ الثلاث من البين قال المص رفع الله درجته ب ذهب الامامية الى انه اذا طلقها ثلثا بلفظ واحد مثل ان يقول طلقتك ثلثا فانه يقع واحدة وقال الشافعي واحمد يقع الثلث وليس بمحرم وقال ابو حنيفة ومالك يكون محرما ويقع الثلث وقد خالفوا قوله تعالى الطلاق مرتان وسال عمر النبي صلى الله عليه وآله لو طلقها ثلثا فقال عصيت ربك وهو يدل على تحريمه ويكون بينها عنه وعن ابن عباس قال لو كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر ان الناس قد استعجلوا في امر كان لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم فامضى عليهم فالزمهم الثلث وقال ابن عباس طلق ركانة بن عبد يزيد امرته ثلثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا فسأله رسول الله صلى الله عليه وآله كيف طلقتها فقال طلقتها ثلثا في مجلس واحد فقال نعم قال انما تلك واحدة فارجعها ان شئت قال فراجعها انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه اذا قال لامرته طلقتك ثلثا يقع الثلث والسنة تفريقها على الاقراء وان طلق ثلثا فليس بحرام اما دليل انه اذا طلق الثلث يقع ثلثا لا واحدة فلان مقتضى اللفظ وقوع الثلث فان كل انسان يعلم ان القائل اذا قال ضربته ثلثا

لم يرد



لم يرد به الا ايقاع الضرب ثلث مرات ولم يرد به ايقاعه مرة واحدة فكيف يكون الثلث واحدة وهو خلاف مقتضى اللفظ واما الاستدلال بقوله تعالى الطلاق مرتان فهو غير صحيح لان المفسرين ذكروا في تفسيره وجهين الاول ان الطلاق السني ان يكون مكررا لا ان يطلق الثلث دفعة فان هذا ليس من السنة كما ذكرنا والثاني ان الطلاق الذي يملك الرجعة بعد الرجعة هو مرتان لا اكثر والمعنى الثاني اقوى لانه تعالى قال بعده فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره واراد بهذا التطليق الطلاق الثالث فعلم ان المراد بالمرتين الطلقتان الاثنتان يملك فيهما الزوج الرجعة لانه لم يملك بعد الثلث ولا يفيد النهي ان الطلاق غير المرتين لم يقع وقد تداول الخلف والسلف على ايقاع السلطان الثلث مرة واحدة ووقع عليه الاجماع مع ارادة اللفظ فيكون معتبرا في الشرع واما ما ذكر من حديث عمر فهو غير حديث عبد الله بن عمر كما ذكرنا وليس في الحديث اصلا ان عمر طلق هو بل الوارد ان عبد الله بن عمر طلق كما رويناه قبل واما ما استدل به من حديث ركانة بن عبد يزيد فلم يروه على صورته والصحيح في الصحيح هكذا ان ركانة بن عبد يزيد انه طلق امرته سهيمة البتة ثم اتى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال اني طلقت امرتي البتة ما اردت والله الا واحدة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ما اردت الا واحدة فقال ركانة والله ما اردت الا واحدة فردها اليه رسول الله صلى الله عليه وآله فطلقها الثانية في زمان عمر والثالثة في زمان عثمان وهذا يدل على ان رسول الله صلى الله عليه وآله انما رد عليه زوجته بعد التحليف انه اراد الواحدة ويعلم من هذا انه لو لم يرد الواحدة لطلقت الثلث على ما هو مقتضى اللفظ وانما قبل منه هذا لكونه حديث العهد بالاسلام فحسب انه الثلث وهذا الحديث حجة عليه وهو يجعله حجة لنفسه لانه لا يدري ما عليه وماله وما ذكر من حديث عمر ولعله قال على المنبر كما نقل كذا وجهه قبل هذا انتهى واقول ان ما ذكره الناصب من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث مدخول بانه لا يمكن فيما نحن فيه حمل اللفظ على مقتضاه لظهور ان الزوجة تخرج بطلاق واحد عن الزوجية وعن كونها محلا قابلا لورود طلاق آخر فيصير ما عدا الواحد من الثلاث فضلا عما هو لغوا غير واقع عليها وهذا كما اذا قال القائل ضربت زيدا ثلثا وعلم المخاطب ان الضرب الاول وقع على زيد والثاني والثالث وقعا على شخص آخر او على الجدار مثلا فلا محالة يحكم المخاطب بكذبه او توجهه والتجاوز والجملة القول بان اللفظ لا يحصل بمجرد اقتضاء ظاهر اللفظ بل يتوقف على رفع المانع من عدم اطلاع المخاطب على الحكم بحمل الكذب والمجاز او توهم فيه وعلى انه لا يدل الحس او العقل على خلافه الى غير ذلك ولولا اعتبار مثل ذلك لوجب حمل التشابه كوجه الله ويد الله مثلا على ما اقتضاه اللفظ وفساده ظ وقد علم بهذا ان قياس ما نحن فيه على قول القائل ضربته ثلثا قياس مع الفارق اذ ليس ههنا ما يقتضي الغاء بعض الضربات ولا القلنا ههنا ايضا ان الضربات الثلاث واحدة وايضا قال الله تعالى الطلاق مرتان ثم اشار الى الثالث بقوله او تسريح باحسان وقوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فعلم من ذلك ان الاتيان بالطلقات الثلث يكون بمرات متعددة كما ان الاتيان بها دفعة لا يكون شرعيا كما ان الشرع رمي الجمار بسبع حصيات متفرقة فلو رماها دفعة لم يكن شرعيا فكذلك الطلاق واما ما ذكره من المعنى الثاني في تفسير الآية فهو رجوع الى ما فيه من التخصيص الذي هو خلاف الاصل ولا ضرورة الى ارتكابه سوى ارادة تطبيق الآية على المذهب وما ذكره في تقويته من قوله تعالى بعدها فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ضعيف اذ لا يتوقف ارتباط هذه الآية بما قبلها على ان يكون مفسرا بالمعنى الثاني الذي قواه الناصب اذ الارتباط على التفسير الاول ايضا حاصل لانكون

الطلقات

في الصحاح

لتقع به

حاصل الآيتين ان الطلاق الشرعي يجب ان يقع كرة بعد كرة فان طلقها بعد الكرة الثالثة لا يحل له حتى تنكح زوجا
غيره فيبقى التخيير الاول راجحا ظاهرا في افادة ان التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع و
الارسال دفعة ولم يرد بالمرتين التثنية كما اشرنا اليه بل التكرير كما في قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين اي كرة بعد كرة
وكقولهم لبيك وسعديك ويكفي في ابطال المعنى الذي اختاره الناصب مقلدا لامامه ما نقله قبيل ذلك من ان سلطان
من انه عمر الزم الناس بعد موت النبي صلى الله عليه وآله بالطلقات الثلث بعد ان كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وآله لا
يحتسب عليهم ثلثة اذا كان بلفظ واحد واما ما ذكره من انه ليس في الحديث اصلا ان عمر هو الذي طلق بل الوارد عبد
الله بن عمر طلق كما رويناه قبل ففيه وقوع بان يكون المطلق هو ابن عمر لا عمر لا يقدح في اصل المقصود بل يكفي ذكر لفظ الثلث وفيه
كما عرفت من رواية المص انما هو طلقها بضمير الغايب المذكر والمؤنث لا طلقتها بتاء المتكلم مقرونا بالضمير المؤنث
الغايب وعلى هذا لا يلزم ان يكون المطلق عمر دون عبد الله ابنه فلعله الامر ان النبي صلى الله عليه وآله اجابه على طريقه
ان يكون هو المطلق على سبيل التمثيل ورواية الثعلبي في تفسيره موافق في المعنى لرواية المص حيث قال وفي قصة
ابن عمر ان ابن عمر قال يا رسول الله أرأيت لو طلقتها ثلثا فقال اذن عصيت وبانت منك امرأتك انتهى وانما قلنا
من خبر ركانة مخالفا للصورة ما ذكره المص فلو سلم صحته لا دلالة فيه على ما زعمه من ان رده صلى الله عليه وآله زوجته
اليه انما كان لحلفه على ما قصده من عبارة الطلاق وعن ابن علم ركانة ان النبي صلى الله عليه وآله يقبل منه ذلك اذ احلف
عليه حتى حلف على ذلك فالظاهر ان الحلف لتاكيد بعد تكرر السؤال وايضا قوله ركانة ابتدأ الله اني ما اردت
الا واحدة يدل على انه كان قد سمع ان الثلث واحدة في الشرع والحجة لكن لما كان هذا خلاف الظاهر ظاهرا احتاط
في السؤال عن النبي صلى الله عليه وآله فقول الناصب انه كان جديد العهد بالاسلام فحسب ان الثلث واحد انما هو من
مخترعاته وان من هو جديد العهد في الاسلام غير سامع للمسئلة المذكورة مع كونها تقيدية في الظاهر ان يحسب مثل
هذا الحسبان وكيف يمشي هذا التوجيه مع ما مر من رواية القسطلاني من ان في عهد النبي صلى الله عليه وآله كان حسب
الثلث عليهم بواحدة مع ما ذكر في جامع الاصول في ذيل رواية ابي داود في هذا الباب من قوله اعلم ان ركانة طلق امرأته
البتة فجعلها النبي صلى الله عليه وآله واحدة انتهى فظهر ان حديث ركانة على كلا صورتي الكون والفساد حجة على الناصب
والحمد لله تعالى واما ما ذكره من انا قد ذكرنا وجه الحديث الذي قاله عمر على المنبر فالظاهر انه اراد بذلك الوجه ما ذكره
في صدر كلامه من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث وقد عرفت انه مخدوش غير صحيح في نفسه ولو سلم كونه صحيحا في
نفسه فلا يصلح ان يكون وجها لما فعله عمر لان الحديث صريح في انه كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وابي بكر
وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فهل يقول عاقل بان النبي صلى الله عليه وآله وابا بكر وعمر في سنتين لم يعلموا مقتضى
اللفظ الذي كان واجبا رعايته في حكم الطلاق شرعا حتى تكرر ذلك في زمانهم على غير الوجه الشرعي واذ ذاك كان
حالا مخصوصا عن النبي صلى الله عليه وآله علم ان ذلك تغيير من عمر لشريعة النبي صلى الله عليه وآله وزيادة فيها ما لم يأمر به
الله تعالى ولا رسوله ومن العجب ان نفس الحديث صريح في ان الوجه الذي رآه عمر في احداث الحكم المذكور هو عقوبة الناس
بامضاء ما استعجلوا فيه وان هذا هو محط طعن المص عليه والناصب يغمض عن ذلك ويتقول الوجه فيما رآه عمر رعاية مقتضى

اللفظ



اللفظ وهل هذا الا بهتا او هزل ويزيد الطعن عليه بيانا ما في كتاب الطرائف حيث قال ان يرى عمر كان يعتقد ان
الله تعالى ما كان يعلم ان الناس يستعجلون في امر يكون لهم فيه اناة فان عمر يعلم ان الله تعالى كان يعلم ذلك وما جعل
الثلث الا تطليقة واحدة فكيف استجاز عمر لعقله ودينه وشريعة نبيه صلى الله عليه وآله ان يزيد في الشريعة ما لم يرد الله
ورسوله وكيف اعتقد ان يجعل اختياره وتدبيره للامة اصلح من اختيار الله ورسوله وتدبيره وكيف رضي اتباعه من
ان عمر يعتقد ان الله تعالى ما كان يعلم بذلك ولا عرفه الله ورسوله المصلحة التي عرفها عمر في لزوم الطلاق الثلث
فحسب المسلمون بذلك عارا وشنارا ان يكون خليفتهم بهذه الصفات لقد شمت بهم والله اهل العقول والديانات
انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاشهاد في الطلاق واجب وشرط فيه وقال الفقهاء ليس شرطا
ولا واجبا وقد خالفوا قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ولا يجوز حمله على الرجعة لان الفرق اقرب حيث قال او فارقوهن
بمعروف يعني الطلاق ولان الاشهاد على الرجعة غير واجب ولا هو شرط في صحتها فهو شرط في ايقاع الطلاق فوجب
حمله عليه انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه لا يشترط الاشهاد في الطلاق ولا واجب فيه لان
الطلاق معتبر وفسخ وهو مصدق اذا ادعى الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد واما ما استدل به من النص فيمكن ان
يحمل على الندب او يكون تخصيصا لعمل الشارع ثمرات الاشهاد على الرجعة اهم لاحتياجها الى الشهود عند الاثبات فلم
يلزم حمله على الطلاق دون الرجعة انتهى واقول لا يخفى ان العلة في اشتراط الاشهاد على الطلاق هو التمكن من العلم بما
يترتب على الطلاق وعدمه من التوارث وغيره لا تصديق الزوج في دعوى الطلاق كما زعمه الناصب حتى توجه انه
مصدق اذا ادعى الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد وقد ساعدنا الخصم على ما ذكرنا فقد قال ابن المرتضى من علماء الجمهور
في تفسيره وفائدة الاشهاد ان لا يقع بينهما التجاحد ولئلا يموت احدهما فيدعي الباقي الزوجية ليرث فعند تحصل
في الاشهاد مصلحة الطرفين اما مصلحة المرأة فلانها بدون الاشهاد تضرر كالمعلقة واما مصلحة الزوج فللتخلص
من لوازم الزوجية كالنفقة والكسوة وغيرهما وللتزوج باخت المرأة او بالرابعة فلهذا صار الاشهاد شرطا في وقوع
الطلاق بخلاف النكاح لان المرأة فيه مالكة بضعها بلا منازع ولا مشارك فاذا رضيت هي والزوج على وجه شرعي تم
الامر ولا يجب الاشهاد فضلا عن ان يكون شرطا والا لوجب في جميع العقود وهو ممنوع اتفاقا واما ما ذكره من ان لفظ
الامر في النص محمول على الندب فمردود بان ظاهر الامر يقتضي الوجوب في عرف الشرع فلا يصار الى غيره من غير دليل واما
ما ذكره من ان الاشهاد على الرجعة اهم الخ فلعله يشير به الى ما ذهب اليه امامه الشافعي من ان الاشهاد واجب في الرجعة
عقيب البينونة المفرقة وكون ذلك اهم ولعل غير مسلم وتفصيل الكلام فيه ان قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم
اما ان يكون محمولا على الشهادة في الطلاق بان يكون ضمير اشهدوا راجعا الى المطلقين المفهومين من قوله اذا طلقتم النساء
اي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واشهدوا او على الشهادة في الرجعة التي عبر الله تعالى عنها بالامساك في قوله
فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف لا يجوز ان يكون محمولا على الشهادة في الرجعة لعدم دلالة اللفظ عليها كما بيناه
ولان احدا لم يوجب فيها الشهادة من المسلمين غير الشافعي فلا يجوز رجعة وهو احد قوليه والآخر الندب والاستحباب
حمل ما ظاهره الوجوب على الاستحباب رجوع عن عرف الشرع من غير دليل فتعين الاول فيكون الامر بالاشهاد راجعا الى

الطلاق وهو المطلوب وهذا احد قولي مقاتل في تفسيره لا يقال ان الطلاق وقع بعيدا لكلاف الرجعة لانا نقول
ههنا ثلاثة امور احتمل كل منها بالنظر الى نفس العبارة ان يكون مقصودا بالحمل فالابعد ذكر الطلاق والقريب الرجعة
والاقرب الفرقة ولا يعهد في مثل هذا الموضع اعني مواضع ارجاع الضمير الى المحتملات المتعددة ان يترك القريب والابعد
ويعتبر المتوسط فاذا لم يحمل ذلك على القريب وهو الفرقة كان الحمل على المتوسط خلاف الظاهر فبقي ان يكون ذلك ناظرا
الى حكم الطلاق الذي صدر بها الآية ونزلت لبيان حكمه بالاصالة ولهذا سميت السورة بسورة الطلاق وانما ذكر
غيره تفريعا عليه وتبعا له كما لا يخفى على من تطرقه الآيتين على انه لا يجب الحمل على الاقرب بل لا يجوز مع المنافاة اذ
المعتبر في الحمل والترجيع صحة المعنى دون القرب والبعد كقوله تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا
بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه بكرة واصيلا فالتسبيح يرجع الى الله سبحانه مع كونه بعيدا في اللفظ عن
انه غير لائق الا به تعالى دون رسوله صلى الله عليه وآله مع قربه فقد علمت ان ظاهر الامر والاتحاد يقتضي ان يكون جميعا
في الطلاق فاندفع ما ذهب اليه الشافعي وتابعوه في هذه المسئلة ومن الله التوفيق قال المص رفع الله درجته د ذهبت
الامامية الى ان الطلاق المكره باطل وكذا عتقه وساير العقود وقال ابو حنيفة يقع طلاقه وعتقه وكل عقد يلحقه فسخ
وما لا يلحقه فسخ كالبيع والصلح فانه يقع موقوفا بمعنى ان اجازها والا بطلت وقد خالف قوله عليه السلم رفع عن امتي الخطا
والنسيان وما استكرهوا عليه وقال عليه السلم لا طلاق ولا عتاق في اغلاق والاغلاق الاكراه انتهى وقال الناصب خفضه الله
تعالى اقول مذهب الشافعي انه لا يقع طلاق المكره بغير حق وان قدر على التورية وتركها كما لا يقع ردته وبيعه ونكاحه
وطلاقه واعتاقه وساير تصرفاته وللاكراه شروط مذكورة في الكتب ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان ما لحقه
الفسخ يقع بفعله لان الانفساخ يحصل بالفعل مكرها كان الفاعل او طايعا بخلاف ما لا يلحقه الفسخ والمراد بلحوق الفسخ
ههنا ما يكون حقيقة فسخا لا ان الفسخ يكون جاريا فيه والا فالبيع يكون مما يلحقه الفسخ انتهى واقول اعتراض المص على
ابي حنيفة انما هو في حكمه بوقوع طلاق المكره ونحوه لا في ان فرقه بين ما يلحقه فسخ وما لا يلحقه غير موجه حتى يجاب
ببيان وجه الفرق مع ما يتوجه عليه من ان ما ذكره من المقدمة القايلة بان ما يلحقه الفسخ يقع بفعل الفاسخ مكرها
كان الفاعل او طايعا اول المسئلة وعين المتنازع فيه فمصادرة على المطلوب وايضا كيف يحصل الغرض بهذا عن ما
ذكره المص من مخالفة الحديثين اللذين اغمض الناصب عن التعرض للجواب عنهما عجزا واضطرارا ومن العجب ان هذا الناصب
قد نقل في جرحه هذا كثيرا من ادلة ابي حنيفة عن كتاب الهداية وههنا اهمل نقل الدليل المذكور فيه وكان بما شاء ان نذكر
ههنا ما ذكر فيه مع التعرض لما عليه حتى لا يتمسك به الناظرون في هذا المقام فنقول قال صاحب الهداية وطلاق المكره واقع
خلافا للشافعي هو يقول ان الاكراه لا يجامع الاختيار وبه يعتبر التصرف الشرعي بخلاف الهازل لانه مختار في التكلم بالطلاق
ولنا انه قصد ايقاع الطلاق في منكوحته حال اهليته فلا يعرى عن قضيته دفعا للحاجة اعتبارا بالطايع وهذا لانه عرف
الشرين واختار اهونهما وهذا آية القصد وعلامة الاختيار الا انه غير راض بحكمه وذلك غير مخل به كالهازل انتهى وذكر
بعض الشارحين ان قوله قصد ايقاع الطلاق احتراز عن الاقرار به مكرها فانه لغو لكونه خبرا يحتمل الصدق والكذب
وقيام السيف على راسه دليل على انه كاذب فيه والمخبر عنه اذا كان كذبا فبالاخبار عنه لا يصير صدقا وقوله في حال اهليته احتراز



عن الصبي والمجنون وتقريره ان المكره قصد ايقاع الطلاق في منكوحته في حال اهليته لانه عرف الشرين الهلاك والطلاق و
اختار اهونهما واختيار اهون الشرين آية القصد والاختيار وهو ظ وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه كما في الطايع
اذ العلة فيه دفع الحاجة وهو موجود في المكره لحاجته ان يتخلص عما يوعد به من القتل او الجرح وقوله الا انه غير راض بحكمه جواب عما
يقال لو كان المكره مختارا لما كان له فسخ العقود التي باشرها مكرها من البيع والشرى والاجارة وغيرها وليس كذلك ووجهه انه غير
راض بحكمه فكان له فسخ العقود واما ههنا فعدم الرضا بالحكم غير مخل به كالهازل وهو الذي يقصد السبب دون الحكم فان قيل
بين المكره والهازل فرق وهو يبطل القياس وذلك لان المكره له اختيار فاسد والهازل اختيار كامل والفاسد في حكم العدم
فلا يلزم من الوقوع في الهازل الوقوع في المكره واجيب بان الهازل اختيارا كاملا في السبب لا في الحكم وهو المقصود من السبب
فلا اختيار له اصلا فكان اختيار الهازل ايضا غير كامل بالنظر الى الحكم فكانا متساويين فكان اعتبار احدهما بالآخر جايزا انتهى
واقول يتوجه عليه اولا ان عرفان الشرين فيما نحن فيه واختيار اهونهما انما يدل على قصد التلفظ بصيغة الطلاق لا على قصد الطلاق
من الصيغة والكلام في الثاني دون الاول وهذا كما قيل في صورة اكراه السلطان ضرب سيد لعبده شوقدا له بالاهلاك
ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد يدعي مخالفة العبد له في اوامره ليخلص من نفسه الهلاك فانه يامر عبده بحضرة السلطان
ليعصيه ويشاهد السلطان عصيانه فيزول انكاره ويخلص من الهلاك فان في هذه الصورة لم يتحقق الامر بل هو امر ظاهر
لانه لا يريد منه الفعل لانه لا يريد ما يفضي الى الهلاك نفسه وهو ظ والحاصل انه ان اراد بقوله وهذا آية القصد والاختيار
معرفة الهلاك والاتيان بلفظ الطلاق واختيار اهونهما آية قصد الطلاق فغير مسلم كما لا يخفى وان اراد ان معرفة الهلاك و
حقيقة الطلاق واختيار اهونهما آية قصد الطلاق فمسلم لكن لا نسلم ان المكره بعد معرفة الامرين اختار حقيقة الطلاق خلاف
من يخصص كونه اهون وثانيا فلان قوله وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه ممنوع بانه ان اراد ان كل من
قصد ايقاع الطلاق في حال اهليته الخ لا يعرى فعله عن حكمه فمسلم لكن لا نم ان فيما نحن فيه تحقق قصده وقوع الطلاق بل المتحقق
قصده صدور مجرد اللفظ بحكمه الخلاص عن القتل او الجرح وان اراد قصد ايقاع اللفظ فمجرده عن الفايدة لا يجديه نفعا وهو
ظ وقياس المكره الى الطايع لجامع على دفع الحاجة فيهما انما يصح لو صح القياس اذ انحصر دفع حاجة المكره في قصد الطلاق وهو
ممنوع لاندفاعها بمجرد الاتيان بلفظ الطلاق كما عرفت وثالثا فلان ما ذكره في الجواب مقال كلام على السند حقيقة فلا
يسمن ولا يغني من جوع قال المص رفع الله درجته ع ذهبت الامامية الى انه لا يجوز استعمال الحيل المحرمة والتي يوصل بها الى المباح
وقال ابو حنيفة يجوز وقال ابن المبارك شكت امرأة الى ابي حنيفة زوجها وارادت فراقه فقال لها ارتدي وينفسخ النكاح وقال
تزوج امرأة قبل ابنها بشهوة فان نكاح زوجتك ينفسخ وقال النضر بن شميل في كتاب الحيل ثلثمائة وعشرون مسئلة كلها
يعني من استباح ذلك كفر وقد خالفوا النقل فان الله تعالى عاقب من احتال حيلة يخلص بها عقوبة شديدة حتى انه مسخ من فعل
قردة وخنازير حيث ان الله حرم على بني اسرائيل صيد السمك يوم السبت فوضعوا الشباك يوم الجمعة فدخل السمك يوم السبت
فاخذوا السمك يوم الاحد فقال الله تعالى فلما عتوا عن ما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال النبي صلى الله عليه وآله
لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها انتهى اقول انظر محمد بن الحسن الشيباني الى هذا قال ينبغي ان لا يتوصل الى
المباح بالمعاصي ثم نقض هذا القول فقال لو ان رجلا حضر عند الحاكم وادعى ان فلانة زوجته وهو يعلم انه كاذب وشهد له

بذلك شاهدان زورا وهما يعلمان ذلك فحكم الحاكم لها بها حلت له ظاهرا وباطنا وقالوا ايضا لو ان رجلا تزوج امرأة
جميلة فرغب فيها اجنبي قبل دخول زوجها بها فان هذا الاجنبي يدعي انها زوجته وان زوجها طلقها قبل الدخول
بها وتزوج بها وشهد له بذلك شاهدا زور فحكم الحاكم بذلك نفذ حكمه وحرمت على الاول ظاهرا وباطنا وحلت للمحتال
ظاهرا وباطنا هذا مذهبهم لا يختلف الحنفية فيه قال الناصب خفضه الله تعالى اقول لا خلاف بين العلماء في ان الحرام لا يجوز
الاقدام عليه وما ذكر من ابي حنيفة فمراده من الحيل ما يجوز شرعا ولكن يكون على وجه الاحتيال للتوصل الى المطلوب [illegible]
يكون في اقوال جميع المذاهب كما يقال لو قال رجل وفي فم امرأته تمرة ان ابتلعتها فانت طالق وان قذفتها فانت طالق وان
امسكتها فانت طالق فالحيلة في الخلاص ان تأكل بعضها او تقذف بعضها وامثال هذه كثيرة في الفتاوى وقد اكثر ائمة مذهب
الحنفية من ابداء امثال هذه الحيل في دفع الاشياء في جميع الابواب لا انهم اذنوا في الاحتيال باقدام المحرمات وما نقل عن ابن
المبارك عن ابي حنيفة فهو باطل وكذب لا ثبات فيه وابو حنيفة اورع واتقى من ان ينسب اليه الامر بالكفر فان الامر بالكفر كفر
واما ما ذكر من حكم الحاكم فهذا مبني على الاصل من مذهبهم وهو ان حكم الحاكم محلل ظاهرا وباطنا وعندنا انه محلل ظاهرا لا باطنا
ودليلهم على ذلك القول ما نقل عن علي عليه السلام انه قال المرأة التي اقامت عليها البينة المزوج فقالت يا امير المؤمنين ان الشاهدان
كاذبان وان كان لا بد فزوجني منه فقال امير المؤمنين شاهداك زوجاك انتهى واقول ان ما نقل عن ابي حنيفة انه قال بجواز
استعمال الحيل المحرمة فقول الناصب في مقابلته انه اراد من الحيل ما يجوز شرعا كما ترى ثم ما نقل عن امير المؤمنين عليه السلام
لو صح لا يدل على ما هو مطلوب الناصب من ان حكم القاضي محلل ظاهرا وباطنا وغاية الامر ان يدل على ان شهادة الشاهدين
كان مع انه لا يدل ايضا على ان شهادتهما محلل بحكم ظاهرا او باطنا وانما يدل على انهما محلل ظاهرا ما لم يقم دليل دال على كذبهما
قادح في عدالتهما والمرأة المذكورة وان نسبت الشاهدين الى الكذب لكن اكتفت بمجرد الدعوى فلهذا لم يلتفت عليه السلام
قولها فافهم قال المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان اعتبار عدد الطلاق بالزوجة ان كانت حرة فطلاقها ثلاث
وان كانت تحت عبد وان كانت امة فطلاقها اثنتان وان كانت تحت حر وقال الشافعي الاعتبار بالزوج ان كان حرا فثلاث
طلقات وان كان مملوكا فطلقتان وقد خالف قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فجعل
الطلقة الثالثة [illegible] وهذه الآية وردت في الحرة لقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به والحرة هي التي تفتدي [illegible]
فانها لا تملك شيئا وقالت عائشة ان النبي صلى الله عليه وآله قال طلاق الامة طلقتان وعدتها حيضتان وسأل رجل
عمر بن الخطاب في خلافته فقال كم طلاق الامة فلم يعلم ما يقول فجاء الى امير المؤمنين عليه السلام وكان حاضرا فاشار اليه
باصبعه فقال له اثنتان فاجابه بذلك فقال انا سألتك ولم تدر ما تقول فسألت هذا فقال ويلك اما هذا علي بن ابي طالب
انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه يملك الحر ثلاث طلقات على الحرة والامة والعبد طلقتين عليهما [illegible]
والمكاتب ومن بعضه [illegible] ودليله ما روي في الصحاح عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال الامة تطليقتان وعدتها
حيضتان فجعل التطليق للرجل فعلم ان حكم التطليق يرجع الى الرجل دون المرأة واما خصوصية الحديث فمحمول على انه ورد في
قضية بريرة وهي كانت تحت عبد وهو كان عبد البريرة طلقتان لانها كانت تحت عبد ملك الطلقتين [illegible]
الطلاق والزوج انما يعد الطلاق [illegible] نقصان المطلق [illegible] انه لا يجب نقصان المطلقة وكمالها كما في الحدود فانها

فاد علماء م

قال طلاق م





يرجع الى نقصان المحدود وكماله والحر انما يملك الثلث من الطلقات لكماله والعبد لا يملك الا اثنتين لنقصانه واما
ما استدل به على مذهب من النص فباطل من وجوه الاول انا لا نسلم وروده في الحرة خاصة لان المراد من الافتداء الخلع والاجماع
على ان الخلع جار بين الامة [illegible] باذن السيد والسيد يبذل المال [illegible] فيصح الافتداء من الامة الثاني انه جعل الطلقة الثالثة للتزويج في
الحرة لا ينافي صحة ما [illegible] على الامة الثلث لانا قائلون بان الحر يملك على الحرة الثلث وعلى الامة كذلك فيكون هذا بيانا لحال
الحر بالنسبة الى الحرة ويعلم ذلك المالكية بالثلث على الامة من باب [illegible] الثالث انا قد ذكرنا قبل ان المراد من الآية بيان الطلاق
السني والبدعي فلا يتعلق بهذا البحث وما ذكر من سؤال عمر فانه ربما كان لهذا الاختلاف في ذلك الزمان فاراد استخراج
علم علي لا الجهل انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان قول النبي صلى الله عليه وآله طلاق الامة تطليقتان انما يدل على ايقاع الطلاق
بيد الرجل ولا يدل على ان حكم التطليق مع اعتبار الثلث او الاثنين يرجع الى الرجل بل الدلالة منعكسة ولهذا استدل به المصنف على
مدعاه واما ثانيا فلان [illegible] زيادة عدد الطلاق ونقصانه بحال الرجل [illegible] الحدود قياس باطل لا نقول به وقد ابطلناه فيما سبق
مسائل الاصول مع انه جار في صورة الخلاف بل هو اولى لان المرأة الحرة التي يقع عليها الطلاق ثلاثا كملا والامة التي يقع عليها طلقتان
هما اللتان [illegible] يقع عليه الحد بالزيادة والنقصان [illegible] الزوج المطلق حرا كان او عبدا ليشبه من يقيم الحد فافهم هذا فانه
لطيف جدا واما ثالثا فلان منع ورود الآية المذكورة في الحرة مكابرة مسلمة متفق عليها بين المفسرين فلا يسمع وقد يستدل
عليه ايضا بقوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا [illegible] للامة بل لمولاها فهذه الآية مبنية لمن يقع عليه الطلاق
الثلث واما رابعا فلان ما ذكره في سند المنع من ان الافتداء هو الخلع ظاهر البطلان غير صالح للسندية اصلا فان الخلع قد عرف في
كتاب الينابيع بانه فرقة بين الزوجين بعوض [illegible] بازالة قيد النكاح [illegible] وسمي خلعا لان المرأة
تخلع لباسها من لباس زوجها قال الله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن وكل ذلك دليل على مباينة الفدية والخلع ولعل الناصب
الذي خلع في عذاره في اظهار الجهل زعم ان الخلع بمعنى الخلعة التي يستعملها الاعجام في تشريف السلاطين ونحوهم [illegible]
بل المذكور [illegible] من الخلع [illegible] ماخوذ من الخلع بمعنى النزع والمفارقة [illegible] فلان خليع العذار اي نزع عنه
الحياء [illegible] على ان نسبة الافتداء الى الامة في صورة الافتداء ايضا مجاز لان ما يفتدي به من العوض مال السيد [illegible]
فان الشارع اذا نسب فعلا الى فاعل مجهول [illegible] الاصل والحقيقة ان يكون المراد من كان مكلفا بذلك الفعل شرعا والامة
ليست مكلفة باعطاء الفدية شرعا بل المكلف به مولاها فبقي ان يكون فاعلها في الآية المذكورة هو الحرة وليس الكلام في ان
الامة لا يمكن ان يجبر على قانون اللغة فاعلا للفدية ومن حمل على الظاهر كما هو حقيقة الحقائق اللغوية ولو كان المعتبر في
عبارات الشرع الواقعة لبيان الاحكام التكليفية النسبة [illegible] هذا الفاعل لكان [illegible] الحقيقة الشرعية هو [illegible]
على [illegible] ان يضع اولى العذر الواجب في يده فيدفعه الى الفقراء وهو باطل اتفاقا واما خامسا فلان ما ذكره من ان عمر اراد
استخراج علم علي لا الجهل به فهو جهل [illegible] لانه لما استدل بحديث سؤال عمر على ان طلاق الامة تطليقتان لا على [illegible]
لان هذا ليس موضعه [illegible] كما فصل في مطاعنه [illegible]
[illegible] المسألة [illegible] عليه السلام حفظ ما [illegible] عند السائل بتعليم الجواب [illegible] لم يشر السائل بذلك [illegible]
[illegible] السائل ان ما اجابه به انما هو من تلقاء نفسه ولو كان عمر عالما بذلك [illegible] امتحان علي عليه السلام كما زعمه الناصب لاجاب

السايل

السايل ولا يحل استماع الجواب بعد عليهم ولما اطال المسافة على نفسه بالاشارة الى على عليهم بافادة الجواب اليه بعد ثم القاه ذلك الى السايل وهذا واضح عند من له فطرة سليمة وفطنة تمييزية **قال** المصنف رفع الله درجته **ز** ذهب الامامية الى انه اذا كانت الاخلاق ملتئمة بين الزوجين والحال عامرة فبذلت له شيا على طلاقها لم يحل له اخذه وخالف ابو حنيفة ومالك والشافعي وقد خالفوا قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان المرءة اذا سالت الخلع من الزوج بعوض فله اجابتها في الوفاق وفي الشقاق لان الخلع عقد معاوضة كساير العقود فتصح جريانه في جميع الاحوال ولا يختص الخلع بحال الشقاق وما استدل به من الآية فغير صحيح لان المراد انه لا يحل لكم ان تاخذوا من صداق النساء شيا على سبيل الاكراه بدليل قوله فيما سبق على هذه الآية وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيا مريا وهذا يدل على اخذ ما بذلت المرءة من الصداق للزوج بطيب الخاطر فهذا محمول على حال الاكراه انتهى **واقول** ما ذكره اولا من ان الخلع عقد معاوضة كساير العقود قياس مخالف للآية التي ذكرها المص فيكون باطلا واما ما استدل به على عدم صحة استدلال المص بالآية فهو مما يتعلق به الصبيان دون علماء القرآن فان الآية التي ذكرها المص من سورة البقرة والآية التي ذكرها الناصب من سورة النساء فالاولى في السبق والتاخر عكس ما توهمه مع ان كلامه يشعر بان الآيتين متصلتان من سورة واحدة لان هذا امر انفعه فيما هو بصدده في الجملة وهذا ايضا كذب كما عرفت ويظهر من هذا ان تقييد الاخذ في قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيا بالاخذ على سبيل الاكراه تقييد من غير دليل فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى انه لا يصح الطلاق قبل النكاح فلو قال كل امرءة اتزوجها فهي طالق كان باطلا لا اعتبار به ولو تزوج لم يطلق وقال ابو حنيفة يصح فاذا تزوج امرءة طلقت وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله لا طلاق قبل النكاح قال عليه السلام لا طلاق فيما لا يملك ولا بيع ولا عتق فيما لا يملك ولان الطلاق ازالة قيد النكاح وانما يتحقق بعده لا قبله انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه لا طلاق قبل النكاح ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه تعليق ومذهبه انه اذا قال متى نكحت امرءة فهي طالق ان فعلت كذا يصح لانه ليس الطلاق قبل النكاح حتى يكون مخالفا للحديث بل الصحة صيغة التعليق انتهى **واقول** ما ذكره من ان الطلاق تعليق ان اراد به مطلق الطلاق فهو افتراء على ابي حنيفة وعلى ذلك غير مسموع لان التعليق له ادوات مذكورة في الينابيع وغيره نحو ان ومتى ومهما وغير ذلك فكيف يكون مطلق الطلاق تعليقا وان اراد به ما اقترن بالتعليق فلا يفيد لان ابا حنيفة قد جوز الطلاق قبل النكاح بدون التعليق كما صرح به في الهداية حيث قال ومن قال لامرءة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت وهذا صريح في تجويز الطلاق قبل التزويج بدون التعليق كما ذكره المص نعم لا يقع الطلاق عندهم اذا ظهر القبلية بعبارة صريحة في المنافاة كما ذكره في الهداية ايضا من انه لو قال انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع شيء لانه اسنده الى حالة منافية انتهى وقد ظهر بما ذكرنا ان ما ذكره الناصب من المثال المشتمل على التعليق بقوله ان فعلت كذا خارج عن المبحث وليس كلام المص فيه **قال** المص رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى انه لا يصح طلاق الولي عمن له عليه ولاية لا بعوض ولا بغيره وقال مالك يصح بعوض وقد خالف قوله عليه السلام الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه ليس للولي ان يملك الطلاق على الصبي فلا يطلق



زوجته ولا بعوض ولا ينفذ ان فعل وتوجيه ما ذهب اليه مالك ان صح ان الولي برعاية ما هو الاغبط للطفل فاذا كان الغبطة في اخذ العوض يصح له ذلك واما الحديث المنقول فلم يثبت دلالته على عدم جواز التوكيل بالطلاق لان الوكيل لم ياخذ بالساق انتهى **واقول** ما ذكره من الوجه لا وجه له لان نكاح الصبي كان منوطا بالمصلحة وعقده ومع الحجر وعدم التكليف يتوقع الزوال غالبا فربما كانت المرءة جميلة مرغوبة او شريفة بحيث لو كان الصبي مميزا لما عوضها بخزاين الدنيا كيف يمكن لاجل تحصيل العلم بغبطة الصبي مع قيام هذا الاحتمال نعم يصح جواز طلاق الولي عن المجنون المطبق مع الغبطة لان مصلحة المجنون لا يكاد يكون منوطة بالولي عنه لتعذر اسنادها اليه وعدم توقع زوال عذره فلو لم يجعل للولي هذا التصرف لزم تضرر المجنون بتقدير استغنائه عن الزوجة وكون مصلحته في مفارقتها والضرر منفي بالآية والرواية بخلاف الطفل فان نكاحه منوط بالمصلحة وعذره متوقع الزوال كما ذكرنا واما ما ذكره من ان الحديث المنقول لم يثبت ففيه انه حديث مشهور ثبت نقله بمجرد قول جاهل مثله انه لم يثبت وما اورده من النقض بقوله والا لدل على عدم جواز التوكيل بالطلاق الخ منقوض بان عدم الوكيل بالساق لا يوجب عدم جواز التوكيل بالطلاق لان يد الوكيل يد الموكل ففي صورة التوكيل بالطلاق قد وقع الطلاق حقيقة بيد من اخذ بالساق **قال** المص رفع الله درجته **ى** ذهبت الامامية الى انه يشترط في مدة الايلاء زيادة اربعة اشهر وقال ابو حنيفة يجوز اربعة اشهر وقد خالف قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فجعل مدة التربص اربعة انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه يشترط مدة الايلاء الزيادة على اربعة اشهر فان حلف على الامتناع ابدا او اطلق فهو مول وان قيد باربعة اشهر فما دونها فلا ايلاء ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان تجعل المهلة اربعة اشهر بعض مدة الايلاء لا اكثر منه والتربص يكون في مدة الايلاء انتهى **قال** الناصب جعل الله تعالى مدة التربص في الآية المذكورة اربعة اشهر فيكون ترتب حكم الايلاء ومطالبة المرءة بذلك بعد تلك المدة ولو بساعة والمفهوم يدل عليه قوله تعالى فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فان الفاء يقتضي كون ما بعده من حكمي الفئة او الطلاق متراخيا عن انقضاء الاشهر الاربعة فاتضح ان ما ذكره الناصب في توجيه كلام ابي حنيفة مجمجة يعني طعوم فسادها عن تكلف البيان والله المستعان **قال** المصنف رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى انه لا يقع الطلاق بمجرد مضي مدة التربص بل اذا انقضت طالبه الحاكم بالفئة او الطلاق فمحل المطالبة بالفيء او الطلاق بعد المدة وقال ابو حنيفة محل المطالبة في المدة فان خرجت طلقت بالخروج بائنا وقد خالف قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضاف المدة الى المولى بلام التمليك فاذا كانت حقا له لم يكن حقا لغيره كالدين المؤجل ليس لصاحبه المطالبة في الاجل وعقب التربص بالفيء بفاء التعقيب وقال فان فاؤا اي جامعوا واضافه الى المولى وقال وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضافه اليهم فيجب ان لا يقع الطلاق بفعله كالفئة والحنفية لا يجعلونه بفعل بل بانقضاء المدة ولانه تعالى وصف نفسه بالغفران والرحمة مع الفيء وهو وان لم يكن ماثوما لكن في صورة المفتقر الى الغفران حيث هتك حرمة الاثم فلما كان في صورة من يعمل له وصف الله تعالى نفسه بالغفران ولما ذكر الطلاق وصف نفسه بالسمع لان الطلاق يسمع فلو جعلناه بانقضاء المدة لم يكن هناك ما يسمع انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يمهل المولى اربعة اشهر من وقت الايلاء ولا حاجة الى ضرب القاضي فاذا مضت بلا جماع بين ولا مانع فلها المطالبة

او الطلاق لدلالة النص على هذا وعجبه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه صحانه جعل مدة التربص في الايلاء واحدة لان
الله تعالى جعل للمولي اربعة اشهر ولم يرتب عليه شئ من المطالبة لا بدا منها في المدة واذا وقعت المطالبة في المدة فيجوز
عن المدة بلا انحلال يقع الطلاق والنص لا يدل على وجوب وقوع المطالبة خارج المدة لان التعقيب المستفاد من الفاء
يمكن ان يكون من باب تعقيب الحكم وتفريعه على الايلاء فلا مخالفة للنص انتهى واقول فيه نظر لان الله تعالى على ما اوضحناه سابقا
جعل مدة تربص المولي اربعة اشهر لا مدة ترتب حكم الايلاء فلذلك فلا يدل ذلك على اتحاد مدة التربص والايلاء فقوله لان
لان الله تعالى جعل للمولي اربعة اشهر تلبيس وتدليس لا يخفى نحو ما ذكره من جعل فاء التعقيب في الآية لتعقيب الحكم
وتفريعه على الايلاء خلاف الظاهر جدا فلا وجه للمصير اليه بلا ضرورة نعم قلت لم يقتصر المص في الاستدلال على مقتضى
بذلك بل عمل استدلاله على ما ذكره اولا من اضافة المدة الى المولي بلام التمليك فهو صريح في اقتضاء عدم صحة المطالبة
الا بعد خروج مدة التربص وكذا استدل له قبل مربعده تعالى وان عزموا الطلاق بعد قوله تعالى فان الله سميع عليم صريح
في ذلك وان اجيب لم يتعرض لها في المخالفة بالنص باق بحاله كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى
ان الزوج ان ماطل بعد مدة التربص ودافع لم يطلق منه السلطان مالجه على احد الامرين اما الرجوع او الطلاق وقال
الشافعي يطلق عنه وقد خالف قوله تعالى وان عزموا الطلاق حيث جعل العزم على الطلاق اليه وفي الجامع الطلاق لمن اخذ بالساق
انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اول مذهب الشافعي انه اذا مضت المدة في الايلاء طالب القاضي بالفئة او الطلاق فان
الحق بها القاضي لان الطلاق فسخ وللحاكم الفسخ عند تعسر وصول النفقة وفي غيره من المواضع فالطلاق ولها ما الحكم
بر من النص فلان دلالة لعله مطلوبه لانه بيان ثاني الحالين وهو حال التطليق لا انه حال المولي بعد انقضاء العدة اما الفيئة
او العزم على الطلاق والقرآن ساكت عن حالة بعد بيان مدة التربص والحكم ساكت عن الحالين فهو معلوم بباقي الادلة لا
بالنص واما حديث الطلاق لمن اخذ بالساق فقد بحثنا انه غير ثابت انتهى واقول ان كون النص بيان ثاني الحالين محل تعقد
تسليمه لا منع لان الله على انه تعالى جعل العزم على الطلاق الى الزوج وكيف ينكر ذلك مع ان قوله تعالى فان عزموا الطلاق
صريح في ذلك وهنا ينبغي ان ينبه عليه هو ان اجبار الزوج على احد الامرين كما ذكره المص لا ينافي صحة الطلاق ولا ينافي
ما نحن من الفتوى بعدم صحة طلاق المكره لان هذا اجبار بحق كاجبار الحربي على الاسلام ونحوه وما نحن بصدده ما اذا
لم يكن بحق فانه المنافي لصحة الطلاق وايضا فانه لم يحكم باجباره عليه عينا بل على احد الامرين وقد تحقق الاجبار على
هذا الوجه بحث قال المص رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى انه لا يقع الظهار قبل التزويج وقال ابو حنيفة ومالك
يصح وقد خالفا قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اول مذهب الشافعي ان الظهار
كالطلاق ولا يصح قبل التزويج ووجه ما نقل عن ابي حنيفة ومالك انه صحح فانه ذكرنا من قبل انه من باب التعليق انتهى
واقول قد مر انه لا مجال لحمل ذلك من باب التعليق بل ذلك من باب التعليق بالمحال قال المص رفع الله درجته يد ذهبت
الامامية الى انه يجب اطعام ستين مسكينا في الظهار ولا يجزي لواحد ستين يوما وقال ابو حنيفة يجزيه وقد خالف قوله
تعالى فاطعام ستين مسكينا اعتبر العدد انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اول مذهب الشافعي انه لو صرف الى واحد
ستين مدا في ستين يوما لم يجز لو جمع ستين مسكينا ووضع بين ايديهم ستين مدا وقال ملكتكم هذا بالسوية او





اطلق وقبلوه جاز ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان المذكور اطعام ستين وحقيقة اخراج ما يطعم به الستين
ويحصل هذا باخراج ستين مدا في الايام لان الكفارة جناية مالية والمراد اخراج المال فيحصل بالطريقين انتهى واقول
توجه المنع على قوله وحقيقة اطعام الستين اخراج ما يطعم به الستين الخ والحاصل ان اطعام الستين مسكينا يشتمل على
وصف وهو المسكنة وعلى عدد وهو الستون كما ان قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فيه تعرض لوصف وعدد
فكما لا يجوز الاخلال بالوصف لا يجوز الاخلال بالعدد حتى لا يكون شهادة واحد مرتين كشهادة اثنين وقال المص قدس
سره في كتاب نهاية الاصول ان قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا جار على ظاهره من وجوب هذا العدد غير متأول عند
علمائنا وهو مذهب الشافعي واصل الدال على جريان الالفاظ الظاهرة على معانيها التي هي ظاهرة بالنسبة اليها وقال الحنفية
انه متأول وتقديره فاطعام طعام ستين مسكينا فلم يوجبوا العدد المقصود وهو دفع حاجة ستين مسكينا يوما واحدا
واثبتوا دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو غلط من وجهين اما اولا فلان قوله فاطعام يستدعي مفعولا وقوله ستين
مسكينا صالح له ويمكن الاستغناء به مع ظهوره والطعام وان كان صالحا للمفعولية الا انه مسكوت عنه غير ظاهر
فتقدير هذا المظهر واظهار المفعول المسكوت عنه بعيد في اللغة بل الواجب عكسه واذا كان هذا اللفظ ظاهرا في
وجوب رعاية العدد مما استنبط منه يكون موجبا لرفعه وكان ممتنعا واما ثانيا فلانا نمنع كون دفع حاجة واحد كمل
في المقصود اذ لا استبعاد في ان قصد الشارع رعاية العدد واحياء ستين مهجة تبركا بدعائهم فانه قل ان يخلو
مثل هذا الجمع من ولي الله تعالى يستجاب دعاؤه ويعود نفعه الى المكفر وقيل بالجمع مثل ذلك في الواحد انتهى قال
المص رفع الله درجته يه ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اعطاء الكفارة للكافر وقال ابو حنيفة يجزي وقد خالف قوله تعالى
لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى الحق قد مر في
ذكوة الفطر وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة وانه جعله في حكم صدقة التطوع انتهى واقول لم يسبق من الناصب في بحث زكوة الفطر
ما يتعلق بما نحن فيه وما ذكره من ان ابا حنيفة جعل اعطاء الكفارة في حكم صدقة التطوع ففيه انه احداث حكم من غير دليل
وقياس التطوع الى الواجب فاسد مع ان الآية التي استدل بها المص قدس سره يدل بظاهرها على عدم جواز اعطاء الكافر
صدقة التطوع ايضا كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى انه اذا اطعم الستين يلزمه ان يطعم من الطعام
اجزاه وقال الشافعي يجب ان يملكهم ولا يجزي الاطعام وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين انتهى وقال الناصب خفضه الله
تعالى اول مذهب الشافعي ان في الكفارة يشترط التمليك والتسليط ولا يكفي الغدية والتعشية لان حقيقة الاطعام
جعله طاعما وهو يحصل كما له بتمليكه والاطعام بالغداء والتعشية هو في حكم الضيافة والعجب من هذا الجاهل ان كمال الاطعام
وهو التمليك لا يسمى اطعاما ويجعل الآخر اطعاما صحيحا انتهى واقول لو سلم ان حقيقة الاطعام جعل الطعام طاعما فالعرف
فلا نم ان كماله لا يحصل الا بالتمليك بل يكفي في ذلك التخلية بين الفقير وبين ذلك الطعام ليتصرف فيه كيف ما شاء ولو
سلم ان كماله يحصل بذلك فالاصل عدم التكليف به وهو الموافق من تسهيل الشارع في الاحكام ومن قوله تعالى في تعليق
من اوسط ما تطعمون الآية وتحقيق الكلام في ذلك على ما ذكره المص رفع الله درجته في كتاب نهاية الاصول ان علماءنا
ذهبوا الى ان الآية محمولة على بيان الصرف وشروط الاستحقاق لا على التمليك لكل صنف صنف فجوزوا الاقتصار على البعض

نظر الى ان المقصود دفع الحاجة فى جهة من الجهات المذكورة لا دفع الحاجة عن الكل واستبعد الشافعى لانه

اضاف الصدقة اليهم بلام التمليك وعطف بالواو المفيد للتشريك المجموع على البعض وكون الاية بيان المصرف فى

شروط الاستحقاق لا ينافى ما قلناه لجواز كون الاستحقاق لصفة التشريك مقصودا وهو الاصل موافقة لظاهر الاضافة

والعطف والصرف الى واحد ابطال لهما والجواب ان سياق الاية يدل على ما قلناه لان الله تعالى ذكر حال القوم بالرموز فى الصدقات

بقوله ومنهم من يلمزك فى الصدقات الاية ويقولون ان محمدا صلى الله عليه واله يعطى الصدقات من احب فان اعطاهم رضوا

وان منعهم سخطوا فانه تعالى رد عليهم بقوله انما الصدقات للفقراء ولكن ان فضل محمد صلى الله عليه واله حق لانه يعطيها المستحق

ومن حصلت فيه الشرائط فى قوله انما الصدقات ثم عد شروط الاستحقاق ليبين مصرف الزكوة ومن يجوز صرفها اليه

لينقطع طمعهم فى الزكوة مع خلوهم عن شرائط الاستحقاق ثم فى قوله لا منافاة بين كون الاية لبيان المصرف وشرائط الاستحقاق

وبين ما قلناه نظر لمنافاة بينهما فان الاول لا يقتضى التشريك بخلاف ما قالوه انتهى واما ما قاله الناصب من ان الاطعام

بالمعنى والتشبيه فى حكم الضيافة فمردود بان الاطعام فى اللغة اعم من الضيافة ومشابهتها احد فردى الجنس الفرد الاخر

لا يخرجه عن صدق الجنس عليه فلا يقدح فى المقصود على ان ما ذكره يقتضى انه اذا ملك الطعام لهم والتمس منهم الطعام

اياه عنده فى العدة والعشاء ان لا يكون ذلك مجزيا لمشابهته الضيافة اليهم وبطلانه ظاهر فقضية الجهل لنعكسه

لا تخفى قال المصنف رفع الله درجته بز ذهبت الامامية الى انه اذا اطعم خمسا وكسى خمسا لم يجزيه وقال مالك يجزيه وقال ابو

حنيفة ان اطعم خمسا وكسى خمسا بقيمة الطعام جزى ولم يجزيه ان كسى خمسا واطعم خمسا بقيمة كسوة خمس اجزايه وقد خالفا

قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين او كسوتهم خير بين الشيئين لا غير انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعى

فى الكفارة المخيرة انه لو اطعم بعضا وكسى بعضا لم يجز لانه كل واحد من الطعام والكسوة قد جعل جنسا فلا يجوز الخلط

ووجه ما ذهب اليه مالك انه صح ان التخيير يتعلق بالاطعام والكسوة جميعا فله التقسيط ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان

صح انه اعتبر القيمة لان العدول الى القيمة عنده صحيح انتهى واقول ما ذكره فى توجيه ما نسبه المصنف الى الرجلين مما يكذبه

فى كثير من المواضع يرشد اليه ما قال ابن حزم قال فى هذا المقام من كتاب المحلى انه قال ابو حنيفة وسفيان يجزى اطعام بعض العشرة

وكسوة بعضهم وهذا خلاف القرآن وما نعلم احدا قاله قبل ابى حنيفة انتهى ولا دلالة لتعلق التخيير بالامرين على صحة

التبعيض والتوزيع فالمصير اليه مخالف لمقتضى العرف واللغة والمعتبرات ابى حنيفة فلا يكون حجة الا عنده قال

المصنف رفع الله درجته ع ذهبت الامامية الى ان الزوجة اذا امتنعت من اللعان حدت وقال ابو حنيفة تحبس حتى تلاعن وقد

خالف قول الله تعالى ويدرؤا عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات دلّ على ان المرأة تدرؤ عن نفسها العذاب بلعانها

والعذاب الحد لقوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولانها

قد تكون كاذبة فيكون اللعان حدا عليها فلا يجوز ازالتها بقول انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعى

انه اذا لاعن سقط عنه الحد ولا يجب عليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه صح انه تقبل لعان الزوج من اتيان الحد

الملاعنة يحبس عليه فيحبس حتى يحضر فيقضى لعان الزوج ليس كالكل والاية ليست حجة عليه لان الاية بيان الحكم لعان المرأة

بعد لعان الزوج لا قبل حتى تبطل اللعان انتهى واقول يدل على صحة ما نقله المصنف عن ابى حنيفة ان صاحب الينابيع قال وبه قال

من الزوج حتى تعلم ... ويسقط عنها الحد ... وان لا ...

425

راى ابى حنيفة واحمد انه لا يجب عليها الحد بلعانه فان نكلت حبست حتى تقر او تلاعن اذا لم يثبت زناها فلنا

ممنوع فان لعانه كالبينة لنا قوله تعالى ويدرؤا عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله ولا معنى للحبس لانها ان

كذبت فعليها الحد دونه وان صدقت فلا شئ عليها انتهى ثم تلبيس الناصب فى نصرة ابى حنيفة ظاهر فان حبس المرأة انما

يحتاج اليه التلفظ بكلمة اللعان لا للحضور فى مجلس الملاعنة اذ يمكن احضارها فى المجلس جبرا من غير حبس فما ذكره فى توجيه كلام

ابى حنيفة من انه اراد انه يحبس حتى تحضر مجلس الملاعنة غير مرتبط بكلامه بل هو مسخ لتدقيق الاية حجة عليه كما لا يخفى فلو

تم ان الاية ليست حجة على ابى حنيفة لانه لم يؤمن بآيات الله تعالى لكان اسد فى دفع الايراد قال المصنف رفع الله درجته

يط ذهبت الامامية الى انه اذا نقص بعض اللعان لم يعتد به وان حكم به حاكم وقال ابو حنيفة ان حكم بها حاكم نفذ ان ترك

الاقل وقد خالف قوله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات بالله وفعل النبى صلى الله عليه واله فانه كرر انتهى وقال الناصب

خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لا يثبت شئ من ثمرات اللعان من الحرمة والحد وغيرهما الا بالكلمات الخمس تماما ولو حكم

حاكم بالفرقة باكثر الكلمات لم ينفذ ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ما ذكر ان حكم الحاكم محلل ومحرم انتهى واقول حكم

الحاكم محلل ومحرم اذا كان معصوما واذا لم يخالف النص وان خالف فيضرب به عرض الحائط قال المص رفع الله درجته ك

ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب فى اللعان يبدأ اولا بلعان الرجل ثم يعقب بلعان المرأة فان خالف بطل اللعان وان

حكم به حاكم لم ينفذ ووافقنا ابو حنيفة ومالك على وجوب الترتيب لكن قالا ان حكم الحاكم بخلافه نفذ واعتد به

وقد خالفا قوله تعالى فشهادة احدهم عقيب الشهادة بلعان الرجال ثم قال ويدرؤا عنها العذاب يعنى الحد الواجب بلعان

الرجل والحبس عند ابى حنيفة الواجب بلعانه وانما يكون بعد لعان الرجل انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب

الشافعى انه يجب ان يتأخر لعان المرأة عن لعان الرجل ولو حكم حاكم بالصحة لم ينفذ ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ما سبق فى انه

يكون فى الحاكم المجتهد انتهى واقول قد بينا ان ما سبق ليس من الوجه لا وجه له وان حكم المجتهد واجتهاده على خلاف النص

غير مسموع بل قوله مردود عليه قال المص رفع الله درجته كا ذهبت الامامية الى انه يعتبر فى الحاق الاولاد امكان الوطى

ولا يكفى قدرة تمكينه وقال ابو حنيفة المعتبر قدرة من الوطى دون امكانه وحكى الشافعى عنه ثلث مسائل الاولى اذا نكح

رجل امرأة بحضرة القاضى وطلقها فى الحال ثلثا والمجلس واحد ولم يحكم بها ثم اتت بولد من حين العقد لستة اشهر فان الولد

يلحقه ولا يمكنه نفيه باللعان الثانى لو تزوج مشرقى بمغربية ثم اتت بولد من حين العقد لستة اشهر فانه يلحقه وان علمنا

انه لا يمكن وطيها بعد العقد بحال بل لو غلق عليه وعلى الاب بيت ولم يتفارقا الى الولادة الى مدة خمسين سنة ثم اتى الى

بلد الزوجة فوجد جماعة من النسل من تلك المرأة من الاولاد واولاد الاولاد فانهم جميعهم يلحقون بذلك الرجل الثالث

اذا تزوج رجل امرأة ثم غاب عنها وانقطع خبره فقيل لامرأته انه قد مات فاعتدت وانقضت عدتها وتزوجت باخر واولدها

اولادا ثم غاب وحضر الاول قال ان الاولاد كلهم للاول ولا شئ للثانى وقد خالف الضرورة فى ذلك انتهى وقال

الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه انما يحتاج الى نفى الولد باللعان حيث يلحقه الولد ولو لا اللعان وذلك عند الامكان

فان لم يكن بان اتت به لستة اشهر من العقد او نكح امرأة وطلقها فى المجلس او نكحها واحدهما بالمشرق والاخر بالمغرب فلا

حاجة الى اللعان وما نقل من المسائل الثلث فماخوذ من الصور التى ذكرنا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الاقدار على التمكين

سماى

من الوطء كاف ولا نظر للشرع الى الامكان ان صح ما رواه عن ابي حنيفة وهو لا يخالف الضرورة انتهى واقول
ان قوله ولا نظر للشرع في الامكان افتراء على الشرع سيما اذا اريد بالامكان الامكان العقلي فقد صرح العلامة الدواني
في رسالته الموسومة بانموذج العلوم بان الفقهاء يتحاشون عن ترتيب ما هو محال عادي فضلا عن المحال العقلي قال ولو
شهد شاهدان على زيد بعمل معين في المصر في يوم معين فشاهده القاضي في ذلك اليوم في بغداد لم يقبل شهادتهما مع امكان
مجيئه الى المصر بطي الارض او طي المكان فان ذلك محال عادي لا عقلي انتهى وبالجملة بطلان هذه الاحكام ضروري عند العقل السليم
الذي لم يكن اعمى بداء التقليد انتهى قال المصنف رفع الله درجته كب ذهبت الامامية الى ان الكافر تحت الكافر اذا مات عنها لا
عليها العدة وقال ابو حنيفة لا عدة عليها وقد خالف قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول لا مخالفة لقوله تعالى لان الحكم مخصوص بالمسلمين لقوله والذين يتوفون منكم والكافر ليس منا انتهى
واقول اطلاق التخصيص باطل ولهذا خصه بعض من ذهب الى ان الكفار ليسوا مخاطبين بالفروع ومنهم ابو حنيفة وقد مر هنا
سابقا على خلاف ما ذهب اليه قال الشيخ ابو روح في تفسيره وقد يحتج بقوله والذين يتوفون منكم من قال الكفار ليسوا مخاطبين
بفروع الشرائع والا لم يخص الخطاب في منكم بالمؤمنين والجواب انما خصوا بالخطاب لانهم العاملون بذلك كما في قوله انما
انت منذر من يخشاها مع انه منذر للكل ليكون للعالمين نذيرا انتهى قال المصنف رفع الله درجته كج ذهبت الامامية الى ان اكثر
مدة الحمل سنة وقال الشافعي اكثره اربع سنين وقال مالك سبع سنين وقال ابو حنيفة سنتان وقد خالفوا الحس و
الوجدان فان هذا لم ينقل ولا شوهد ولو كان معتبرا لوقع ولو كان نادرا ولم ينقل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان اقل مدة الحمل ستة اشهر واكثره اربع سنين لان ذلك معلوم بالتجربة وقد وجد كثير من الناس ولد والاربع سنين
حتى قيل ان الشافعي ولد لاربع سنين فكيف يقول ان الحس والوجدان يخالفه بل الحكم يخالف قوله انتهى واقول
ما ذكره من حصول التجربة في ذلك ووجدان كثير من الناس له تهمة ومكابرة لا يخفى على من حقق الاخبار وتتبع الاثار وعلما
ما نقل من ان الشافعي ولد لاربع سنة فهو من افتراء الحنفية تعظيما لابي حنيفة مريدا بذلك ان الشافعي بقي في بطن امه
تلك السنين خوفا من جلالة ابي حنيفة والعجب من الناصب المقلد بقلادة تقليد الشافعي انه رضي بنقل ذلك مع
ظهور انه اراد جلالة قدر الشافعي عندهم قال المصنف رفع الله درجته كد ذهبت الامامية الى ان الرضعة والرضعتين
لا تنشر الحرمة وقال ابو حنيفة ومالك المصة الواحدة ولو كانت قطرة تنشر الحرمة وقد خالفا في ذلك قوله ع الرضاع ما انبت
اللحم وشد العظم وقوله ع لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الرضعة ولا الرضعتان وعن عائشة كان فيما انزل الله في
القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه يشترط في الارضاع
ان يكون خمسا فان كان اقل فلا حرمة ولو حكم الحاكم برضعة او ثلث لم ينقض ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك ان
اسم الارضاع يقع على مصة ومصتين وهو موجب للحرمة والحديث لم يثبت عندهما انتهى واقول ما ذكره المص من الاخبار
الدالة على انه لا يكفي مسمى الارضاع هي التي استدل بها الشافعية في كتبهم كالينابيع وغيره فان كانت في الشذوذ بحيث لم يثبت
عند ابي حنيفة ومالك فالويل للشافعي واصحابه الذين تمحض دليلهم في مثل ذلك واما المص قدس سره فقد ذكرها الزاما
ودليله التحقيقي روايات اهل البيت عليهم السلام قال المص قدس سره في كتاب تذكرة الفقهاء لا يكفي في التحريم بالرضاع مسمى الارتضاع

عند علمائنا



عند علمائنا كافة وبه قالت عائشة وابن مسعود وابن الزبير وعطاء وطاوس والشافعي واحمد في اصح الروايات
عنه واسحق وابو ثور وداود وابن المنذر لما رواه العامة عن عائشة انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات معلومات
يحرمن فنسخ بخمس معلومات يحرمن وعن النبي صلى الله عليه وآله قال الرضاع ما انبت اللحم وانشز العظم ومن طريق الخاصة
قول الصادق ع لا يحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم وشد العظم وسأل عبيد الله بن سنان الكاظم ع قال قلت ايحرم من
الرضاع الرضعة والرضعتان والثلاثة قال لا الا ما اشتدت عليه العظم ونبت اللحم ولا تسأله المشقة والتوقيف ولان
اكثر الناس لا ينفكون عن الرضعة والرضعتين ولنا قائمة لا اصالة الاباحة وروى العامة عن علي عليه السلام وعن ابن عباس وابن عمر
تحريم القليل والكثير وبه قال مالك والثوري وابو حنيفة والاوزاعي واحمد في احدى الروايات وزعم الليث ان المسلمين
اجمعوا على ان قليل الرضاع وكثيره يحرم في المهد ما يفطر به الصائم لقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة
وهو يصدق في القليل والكثير وقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وبما روي عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله
عليه وآله قال يحرم الرضعة ما يحرم الحولان ولانه فعل تعلق به تحريم مؤبد فلم يعتبر فيه العدد كتحريم امهات النساء والاية
حجة فيها لانها تدل على الكثرة فانه لا يقال فلان الذي يفعل كذا اذا كان يصدر عنه مرة واحدة في الغالب وكذا في الخبر
والحديث المنقول عن علي عليه السلام ممنوع فان العترة اجمعوا على اعتبار العدد وهم اعرف بمذهب ابيهم عليه السلام وينتقض قياسهم
باللعان انتهى قال المص رفع الله درجته كه ذهبت الامامية الى انه اذا قال لمن هو اكبر سنا منه هذا ابني من النسب او
ابني من الرضاع لم يعتد به وقال ابو حنيفة يقبل حتى انه لو كان عبدا له عتق عليه فلو اقر ابن خمس عشرة سنة بان ابن مائة
سنة ولده وان بنت مائة سنة بنته وكانا مملوكين له قبل اقراره وعتقا عليه وهكذا تكذيب للضرورة انتهى وقال
الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي كما مر ان الالحاق لا يتصور الا بالامكان ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه
يؤاخذ باقراره وكان له دعوى عدم الامكان فاذا تركه لم يترك المواخذة انتهى واقول قد مر ان الامكان معتبر في نظر الشرع
والعقل وما ذهب اليه ابو حنيفة مخالف لهما فلا يلتفت اليه قال المص رفع الله درجته كو ذهبت الامامية الى انه يجب النفقة
على الام مع حاجتها وفقرها وقال مالك لا يجب ان ينفق عليها وقد خالف قوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا وسئل النبي
صلى الله عليه وآله من ابر قال امك قال ثم من قال امك قال ثم من قال امك قال ثم من قال ابوك فجعله في الرابعة انتهى وقال
الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه يجب نفقة الوالد والوالدة وان علا والاولاد والاحفاد سواء فيه الاب والام و
الاجداد والجدات ووجه ما ذهب اليه مالك انه اذا كانت موسرة فلا يجب او يكون المنفق معسرا انتهى واقول ما ذكره الناصب من
التوجيه تحريف وتمويه لما ذهب اليه مالك وخروج عن فرض المسئلة لجواز عدم اطلاع ما ذهب اليه على الوجه المنقول عنه وكونه
عاقا وشاذا ولو انكر صحة نسبته الى مالك كما فعله في اكثر المواضع مكابرة وعنادا لكان اولى من تسليمه وتوجيهه بما
ذكر كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته كز ذهبت الامامية الى ان النفقة على الزوجة لا تسقط الا بسبب جديد ومضي الزمان
غير سبب كالدين والله تعالى امر بالانفاق والعجب انه قال لو سلف زوجته نفقة شهر ثم مات او طلقها لم
يجب عليها رد باقي الايام فاثبت لها النفقة من غير موجب واسقطها مع الموجب انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى
اقول مذهب الشافعي ان النفقة على الزوجة لا تسقط بمضي الزمان بخلاف الاقارب فانها تسقط ولا تستقر في الذمة

اصلاح

يعني الزمان وقال ابو حنيفة يسقط نفقتها بمضي الزمان [illegible] لا تثبت في الذمة لا يسقط

لانها واجبة عند الضرورة بخلاف نفقة الزوجة فانها في حكم الدين فيلزم في الذمة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة
ان صح انها كنفقة الاقارب واذا مضى الزمان وحصل له التعيش لا يحتاج الى النفقة فلا يثبت الموجب انتهى واقول
تقدم هو ما ذكره المصنف وما ذكره الناصب في تقرير مذهب الشافعي ان قياس ابي حنيفة لنفقة الزوجة على نفقة الاقارب
قياس مع الفارق فيكون باطلا مع بطلان القياس من اصله كما مر وتعيش الزوجة فيما مضى لو كان يخرج الحكم عن
ما ذكره وجه ما لكن الغالب تعيشها بالقرض والهبة التي يرصد الواهب عوضها عنها على هذا فيشكل الامر عليها كما لا يخفى
على اولي النهى قال المصنف رفع الله درجته الفصل الرابع عشر في الجنايات وتوابعها وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى
ان الحر يقتل بالحرة اذا رد اولياؤها نصف الدية عليه وقال الجمهور لا يرد عليه شيء وقد خالفوا قوله تعالى والانثى بالانثى
دل بمفهومه على ان الذكر لا يقتل بالانثى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحر يقتل بالحرة لقوله تعالى والنفس
بالنفس وكل شخص من الحر والحرة نفس واذا قتلت المرأة بالرجل والرجل بالمرأة فلا شيء في تركتها ولا على وارثها لاجل
نقصانها واما قوله تعالى والانثى بالانثى فبيان وجوب قتل الانثى بالانثى والمفهوم انما يعتبر اذا لم يكن ما يخالفه من النص
وقوله تعالى النفس بالنفس يبطل حكم المفهوم واما ما ذكر من مذهبه من رد نصف الدية فمن المخترعات في الدين بمجرد
عقل امثاله من الرفضة وامور الدية والقصاص توقيفية من الكتاب والسنة واي كتاب وسنة دل على اخذ الدية في هذه
الصورة ثم انه لو استدل بمفهوم قوله تعالى والانثى بالانثى وحكم على صحة العمل بالمفهوم ههنا فمقتضاه عدم جواز قتل
الذكر بالانثى اصلا لكن من اين جاء باخذ الدية نعوذ بالله من مذهب باطل سخيف لا دليل عليه من الكتاب والسنة انتهى
واقول قد ذهب الى اعتبار ما نحن فيه من مفهوم الصفة الشافعي واحمد والاشعري والرازي وكثير من العلماء كما
ذكره في شرح العضدي وصرح فيه المصنف بان من قال بالمفهوم جوز تخصيص العام بالمفهوم المخالفة وذكر في كتب
القوم في مثاله من مفهوم المخالفة ان يقول في الانعام زكوة عامة السائمة والمعلوفة ثم يقول في الغنم السائمة زكوة
فيخصص الاول بالسائمة ويخرج منه المعلوفة فكذا فيما نحن فيه ورد عاما ان النفس بالنفس فيخصص بقوله الانثى بالانثى
ويخرج منه قتل الذكر بالانثى وفي هذا التخصيص جمع بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما وان كان احدهما اقوى والمفهوم
اضعف اذ لا يشترط التساوي في القوة كما يخص الكتاب بالخبر الواحد وقال القاضي البيضاوي في المنهاج وشارحه
النظامي يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم سواء كان مفهوم الموافقة او مفهوم المخالفة لان المفهوم دليل شرعي
يعمل عليها في الاحكام كما ان المنطوق دليل فيجب الجمع بينهما وهو بان يخصص المنطوق العام بالمفهوم الخاص فيخصص
منطوق قوله عليه السلام خلق الله الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه فان منطوق الحديث يدل على ان الماء قليلا كان
او كثيرا جاريا او راكدا اذا لاقى النجاسة ولم يتغير احد اوصافه يكون طهورا بمفهوم قوله اذا بلغ الماء قلتين لم
يحمل خبثا اذ مفهومه يفيد ان ما دون القلتين يحمل الخبث وحكاية ان المنطوق اقوى من المفهوم لا يلتفت اليها مع
وجوب الجمع بين الادلة انتهى فنعوذ بالله من مذهب باطل يتزلزل الاركان لا يثبت على ما اصله في غير مكان قال المصنف
رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه لا يقتل مسلم بالذمي وقال ابو حنيفة يقتل وقد خالف قوله تعالى ولن يجعل الله
للكافرين على المؤمنين سبيلا لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وقال النبي صلى الله عليه وآله لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد



في عهده وقال قيس بن عباده انطلقت انا والاشتر الى علي عليه السلام فقلنا هل عهد اليك رسول الله صلى الله عليه وآله شيئا لم يعهد
الى الناس عامة قال لا الا ما في كتابي هذا فاخرج كتابا من قراب سيفه فاذا فيه المؤمنون تتكافؤ دماؤهم وهم يد على من سواهم
ويسعى بذمتهم ادناهم الا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي
انه لا يقتل مسلم بكافر حربيا كان او ذميا او معاهدا ويقتل الذمي والمعاهد بالمسلم ولو قتل الذمي مسلما ثم اسلم لم يسقط
القصاص والدليل عليه ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي جحيفة قال سألت عليا عليه السلام هل عندكم
شيء ليس في القرآن فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما عندنا الا فهما يعطى رجل في كتابه وما في الصحيفة قلت وما
في الصحيفة قال العقل وفكاك الاسير وان لا يقتل مسلم بكافر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر اصل النفس في قوله تعالى
والنفس بالنفس والذمي صاحب النفس لا خلاء من النفس ويكون معصوم الدم والوعيد الشديد ورد في قتل المعاهد فان
ما روى البخاري عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة وان ريحها ليوجد من مسيرة اربعين
خريفا وفي رواية من مسيرة سبعين خريفا رواه عبد الله بن عمر انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان ما ذكره عند تقرير مذهب الشافعي
بقوله والدليل عليه ما روي في البخاري الخ يدل على ان دليل الشافعي منحصر في ذلك وانه لم يطلع على ما استدل به المصنف من الكتاب
والسنة او زعم ان دلالة حديث البخاري اقوى واظهر من ذلك والاول لا يليق بحال الشافعي والثاني مما لا خفاء في بطلانه فان
دلالة قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على ذلك ظاهر جدا كيف واثبات القصاص لوارث الكافر اذا كان كافرا
سبيل واضح مع انه تنفيه الاية وعموم قوله صلى الله عليه وآله ولا يقتل مؤمن بكافر بالنسبة الى كل كافر حربيا كان او ذميا مما لا
خفاء فيه ولا يخصصه الخبر المحذوف في قوله صلى الله عليه وآله ولا ذو عهد في عهده اي بكافر حيث كان مخصوصا بالحربي لاحتياج
الى الخبر مع منع اشتراط المساواة من كل وجه لو سلم التقدير ثابتا وثانيا ان ما ذكره من اعتبار ابي حنيفة لاصل النفس دل
على عدم تحقيقه للاصول وقصور فهمه من ادراك حقائق القرآن واحاديث الرسول فان الاحكام المذكورة في قوله تعالى النفس
بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن عمومات مخصوصات لا يليق الاخذ بها بدون التقييد
المعمول بها الظاهر باشتراط القصاص من تساوي طرفيه بالتساوي في الاسلام والحرية وكذا يشترط في الاطراف التساوي في المحل
والصفات فلا تقلع العين اليمنى باليسرى ولا تقطع الاذن اليمنى باليسرى ولا تقلع السن بغير مقابلها ولا يجدع الانف الصحيح
بالاشل ولا يفقأ العين الصحيحة بالعمياء ولا السن الصحيح بالاسود ولا الاذن الصحيحة بالصلاء الى غير ذلك من التفاصيل المستفادة
من البيان النبوي صلوات الله عليه ولنعم ما تشنع به ابن حزم حيث قال وانتم الحنفيون تقتلون المسلم بالكافر خلافا لله تعالى
وعلى رسوله صلى الله عليه وآله محافظة لاهل الكفر اذا سبوا النبي صلى الله عليه وآله بحضرة اهل الاسلام في اسواقهم ومساجدهم ولا
يقتلون من اهل الكفر من يستحل دماء المسلمين ويقتلون النفس التي حرم [illegible] كافرين وهذه امور نعوذ بالله
منها انتهى وقال في موضع آخر ومن العجب كل العجب اسقاط ابي حنيفة القطع عن سارق الطيب وهو يقتل المسلم الفاضل العابد
الصليب فان كان لعابد الصليب من الحرمة ما يستباح به دم المسلم فان لعابد الصليب من الحرمة ما يستباح به [illegible]
والصليب مال من اموالهم هذا مع ان النهي قد صح ان لا يقتل مؤمن بكافر عن رسول الله صلى الله عليه وآله ونص الله تعالى في القرآن
ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا اذ يقول افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ولم يأت نص قط

مال كافر ذمي بل اراد الله تعالى بقطعه في عموم قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقد علم الله تعالى ان السارق
يسرق من مسلم ومن ذمي فخص بعلم الله تعالى انه لو اراد استثناء سارق مال الذمي لما سكت عن ذلك ولا نسيه ليبينه
كما بين لنا ان لا يقتل مؤمن بكافر والله تعالى التوفيق انتهى وتحقيق المقام ان وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة في هذه المسألة
ما اختاره له الناصب وافصح به بل الوجه ما ذكره المصـ قدس سره في كتاب غاية الاصول من ان الحنفية قد تمسكوا في قوله
عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بانه عليه السلام عطف عليه ذا العهد فيكون معناه ولا ذو عهد في عهده
بكافر لان المعطوف في حكم المعطوف عليه ومعلوم ان ذا العهد يقتل بالكافر الذمي ولا يقتل بالحربي فكان قوله لا يقتل مؤمن
بكافر معناه بكافر حربي لان المضمر في المعطوف هو المظهر في المعطوف عليه من القتل والكافر وهما راوان ذلك ان
اضمر في المعطوف كان مخصوصا بالحربي اقتضى تخصيص المعطوف عليه بالحربي قال قدس سره واجاب ابو الحسين عن
ذلك بان المعطوف اذا قيد بصفة لم يجب ان يضمر فيه من المعطوف عليه الا ما يصير به مستقلا فان الانسان اذا قال لا يقتل
اليهود بالحديد ولا النصارى في الاشهر الحرم لم يجب ان يضمر فيه الا القتل حتى يكون معناه ولا ينتقض النصارى في الاشهر الحرم
ولا يجب اضمار الحديد حتى يصير المعنى ولا يقتل النصارى بالحديد في الاشهر الحرم لان تقييد المعطوف بزيادة ليست في
المعطوف عليه علم انه اراد المخالفة بينهما في كيفية القتل ولا تشترك بينهما في القتل لا في الزيادة التي في المعطوف عليه وهذا كلام
جيد لان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام لانه لو قال لا يقتل ذو العهد لكان من الجائز ان يتوهم انسان ان قصد منه العهد
لا يخرج عن عهده فاكد لا يجوز قتله فلما قال في عهده علمنا ان العهد خص بكونه في العهد واذا كان تاما لم يجز اضمار الزيادة
لان الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة لا يقال ان قوله في عهده كالتاكيد لقوله ولا ذو عهد ولا يفيد
حكما آخر لانا نقول لو سلم لعلمنا بقوله ولا ذو عهد لا يقيد بكافر فكذا في قوله ولا ذو عهد في عهده وليس يقال ان قوله في عهده
يفيد فائدة مجددة وهي ان المانع من قتله هو العهد لانه لو افاد لا ستفيد من قوله ولا ذو عهد لانا نقول نمنع اقتضاء زوال
العهد يخرجه عن كونه ذا عهد لما تقدم من عدم وجوب بقاء المشتق منه في الاشتقاق سلمنا لكن ما ذكرتم يقتضي انه
لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا رجل في عهده ان لا يضمر فيه الكافر حتى يكون معناه ولا يقتل رجل في عهده بكافر لانه يكون
قوله في عهده قد استفيد منه فائدة مجددة فيجب ان يكون قوله ولا ذو عهد يمنع من ان يضمر فيه بكافر لانه بمنزلة قوله ولا
رجل في عهده في افادة صفة قد منع من القتل معها فان كان قوله في عهده بالتاكيد لم يضر في المنع من هذا الاضمار واذا امتنع
اضمار الكافر فيه امتنع تخصيص ما تقدم قال ابو الحسين ان وجب اضمار الكافر في المعطوف فالاولى القول بالوقف لان التمسك
بظاهر العطف يقتضي تخصيص عموم اول الكلام وتحمل الخصوص اولى من التمسك بظاهر العطف في وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف
عليه في خصوص ما اتفقا فيه قال المصـ رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى ان الحر لا يقتل بالعبد وقال ابو حنيفة يقتل به
وقد خالف قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد وقول النبي صلى الله عليه وآله لا يقتل حر بعبد وقول علي عليه السلام من السنة ان لا يقتل
حر بعبد انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه لا يقتل حر برقيق ولا مدبر ولا مكاتب ولا بام ولد والحجة
من الدليل على السنة المشهورة فيه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر النفس كما قدمناه انتهى واقول قد سبق منا ان قوله
تعالى النفس بالنفس وسائر المذكورات معه في الآية عمومات مخصوصة بالبيان النبوي وقد ذكر المصـ هاهنا بعض تلك البيانات فلا

الذل

باعتبار



لا اعتبار النفس وايضا نفس قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد وقوله عليه السلام لا يقتل حر بعبد مخصص لقوله تعالى النفس بالنفس وقد تقرر
في الاصول بناء العام على الخاص مع التنافي فتدبر قال المصـ رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى ان الاب لا يقتل بالولد وقال
مالك ان قتله حذفا بالسيف فلا قود وان ذبحه او شق بطنه قتل به وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله لا يقتل والد
بولده انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان لا قصاص على الوالد والوالدة والاجداد والجدات بقتل الاولاد والاحفاد
وان نزلوا ووجه ما نسب الى مالك ان حذفه بالسيف ربما لم يقصد به القتل بل التهديد والتاديب وفي غيره تحقق
القتل وهو النفس بالنفس لعموم حكم الآية والحديث عنده ربما لم يثبت انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان تعميم الحكم
في الاجداد والجدات محل تامل اذ يحتمل اختصاص الحكم في الحديث بالابوين لانه المتيقن في مخالفة عموم الآية اذ الجد ليس ابا
حقيقة كما تقدم واما ثانيا فلان ما ذكره في وجه فتوى مالك يوجب اخراج المسألة عما فرضه المصـ من القتل عمدا الى القتل خطأ
او القتل الشبيه بالعمد وليس الكلام فيهما فلا يفيد قال المصـ رفع الله درجته ه ذهبت الامامية الى ان القتل بالمثقل كالمحدد
قال ابو حنيفة لا يجب به القصاص وقد خالف قوله تعالى النفس بالنفس وقوله الحر بالحر وقوله من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه
سلطانا انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان موجب القود اذا تحقق وجب القصاص بشرايطه سواء قتل بالمحدد
او المثقل ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القصاص لا يتحقق في المثقل لعدم امكان تحقق العمد في المثقل فان القتل العمد لا
يتحقق بالقصاص الا ان يكون قاصدا القتل الذي به يتحقق القتل وهذا لا يتصور الا في المحدد عنده انتهى واقول ما ذكره في توجيه
فتوى ابي حنيفة مكابرة على العقل والعرف وبالجملة عدم امكان تحقق تعمد القتل في المثقل ممنوع والظاهر ان هذا الوجه
من مستحسنات عقل الناصب ذكره اعانة لابي حنيفة ونقضا لما التزمه من دفع ايرادات المصـ باي وجه كان
نعم ما نقله الغزالي في المنخول عن القاضي ابي بكر طاعنا على ابي حنيفة في هذه المسألة بقوله ومن زعم ان القاتل لم يتعمد القتل
بالمثقل ان لم يعلم نقيضه فليس من العقلاء وان علمه فقد علم حرم الدين انتهى هذا وقد نقل عن ابي حنيفة في وجه ذلك انه
لو وجد الجرح بالمثقل وينقل عن ان الجرح لم يكن موجبا للقصاص بعينه وذلك دخول في صفاته ولكن لانه مفض غالبا الى
ازهاق الروح والخنق والصلب والضرب بالدبابيس والعصا ايضا مفض الى ازهاق الروح فلو لم يوجب القصاص لادى الى الهرج
والمرج وتسليط اهل العزام على سفك دماء صلحاء العامة وهذا يناقض مقصود الشرع كما لا يخفى قال المصـ رفع الله درجته
ن ذهبت الامامية الى انه اذا قتل في غير الحرم او قطع ثم التجأ الى الحرم لم يقتل ولم يقطع فيه بل يضيق عليه في المطعم والمشرب
ليخرج فيقاد بالمقتول وقال الشافعي يستفاد فيه في النفس وفي الطرف معا وقد خالف قوله تعالى ومن دخله كان آمنا وقوله او لم
يروا انا جعلنا حرما آمنا وقول النبي صلى الله عليه وآله ان اعتى الناس على الله تعالى القاتل غير قاتله والقاتل في الحرم والقاتل بذحل
الجاهلية فقوله القاتل في الحرم يعني قودا لان القتل المبتدأ داخل تحت قوله القاتل غير قاتله انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى
اقول مذهب الشافعي ان استيفاء القصاص من النفس والطرف جائز في الحرم ولا يجب التاخير الى الخروج لان الشرع جوز القصاص
اينما كان ولم يخصصه بمكان دون مكان ولان تاخير الحق الى الانتهاء غير لازم وتاخير القصاص لاجل الحرم كان من دأب الجاهلية
وما ذهب اليه من التضييق حتى يخرج هو مذهب بعض العلماء ولكن مرجح لا دليل عليه وما استدل به عليه من قوله تعالى ومن دخله
كان آمنا فغير صحيح لان المراد ان من دخله كان معظما لرعاية الحق تعظيمه كان يوم القيامة آمنا من العذاب لان السارق

القاتل يويد ابيه ويقع من نفس حقوق الاسلام وما ذكره من التضييق عليه فلا دليل عليه من الكتاب والسنة واما ما
استدل به من الحديث فغير دال على مطلوبه لان المراد بالقاتل في الحرم ان قتل القاتل في الحرم اكثر وما ذكر ان القاتل في الحرم داخل
في القاتل غير قاتله فيجب ان يحمل على القود فتقول القاتل بذحل الجاهلية حكمه هكذا فلم خصصه فعلم ان المراد بالتخصيص بالذكر
بيان عظم الاثم انتهى واقول ما ذكره من انه تخيير القصاص لحمل الحرم كان من داب الجاهلية مردود بانه ذهب الى ان الاثر كذلك عطاء وروا
عن الحسن البصري في قوله تعالى ومن دخله كان امنا انه قال كان في الجاهلية يقتل الرجل ثم يدخل في رقبته الصوف ثم يدخل
في الحرم فيلقى ابن المقتول ابوه فلا يحركه وعن قتادة في تفسير الآية قال كان ذلك في الجاهلية اما اليوم فلو سرق فيه احد قطع
ولو قتل قتل ولو قدر على المشركين فيه قتلوا لكن لا يحتج ان ليس في قولهما خلاف لما ذكره المص لان الحسن انما اخبر بما كان في الجاهلية
ولم يقل ان الاسلام جاء بخلاف ذلك في الآية واما قتادة فلم يقل ان من اصاب في الحل بما اقيد به في الحرم فبطل تعلقهم بقتادة
والحسن فظهر ان قضية المرجحية منعكسة فان ما استدل به المص من الآية صريحة في ذلك فانه امر من الله تعالى وان كان
مخرجه مخرج الخبر كما قد قضينا ان يزيد والحجاج والقرامطة من الكفرة لعنهم الله قد قتلوا فيه اهل الاسلام فنحن نعتقد انه امر من
الله تعالى واما من انه اخبر من الله تعالى عن ايام الجاهلية فقد كذب لانه اخبر عن الله تعالى بما لم يقل كما ان انما اصابه
في كلام الله تعالى لا يصلح مذهب امامه ما لا يدل عليه كلام الله تعالى ولا سنة نبيه صلى الله عليه وآله اصلا وحاشا ان يكون له فضل في
الجاهلية بنفيه الله تعالى عنه في الاسلام بل ما زاد الله تعالى الحرم في الاسلام الا تعظيما وحرمة وكرامة واما ما ذكره الناصب
من ان التضييق لا دليل عليه من الكتاب والسنة فيدل على جهله بل على جهل امامه بالكتاب والسنة فقد روى ابن حزم باسناده
الى ابن عباس انه قال اذا احدث الرجل حدثا ثم دخل الحرم لم يجالس ولم يبايع ولم يطعم ولم يسق حتى يخرج من الحرم فيؤخذ
وروي في معناه عدة روايات اخر عنه وروى باسناده الى ابن عمر انه قال لو وجدت فيه قاتل عمر ما مسسته
حتى يخرج منه وعن عطاء عن ابن عباس انه قال لو وجدت فيه قاتل ابي ما عرضته قال ابن حزم وقال بعض من لا يبالي بما اطلق
لسانه في قوله تعالى مقام ومن دخله كان امنا انما هو الصيد وهذا مع انه كذب على الله تعالى وتحكم بالباطل فضيحة في الدهر لانه
لا يخبر في لغة العرب بلفظة من الا عمن يعقل لا عن الحيوان غير الادمي وبان قال انما هذا في المقام وحده يبطل الآية فصاحب
هذا القول عند بان الله تعالى لا يكلم عباده بالمحال وانما لا يمكن وباليقين يدري كل ذي حس سليم ان مقام ابراهيم حجر واحد لا يدخله
احد ولا يقدر احد على ذلك ولهذا فان مقام ابراهيم الحرم كله كما قال مجاهد فان قال قائل ان الله تعالى قال ولا تقاتلوهم عند المسجد
الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم قلنا نعم هكذا قال الله تعالى وبهذا نقول ولا يحل قتل احد لا يقاتل ولا في
حرم مكة الا بخروجهم منه فان خرجوا وصاروا في الحل فقد وجب عليهم ما يجب من قتل او اسر او عقوبة فان امتنعوا فقاتلونا كما ان الامام
فيه هكذا نفعل بكل باغ وظالم من المسلمين ولا فرق فان قالوا فقد قال الله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الا ان الآية
التي قال فيها هذا هي التي قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وكلا الكلامين محمول به كلها فرض ولا يحل ترك شيء
من كلام ربنا الى آخر الا بنسخ متيقن فواجب علينا ان نستعمل مثل هذه النصوص وجمعها ونستثني الاقل منها من الاكثر اذ لا يحل
ذلك فنحن نقتل المشركين حيث وجدناهم الا عند المسجد الحرام فنحن اذا فعلنا هذا كنا على يقين من اننا قد اطعنا الله تعالى في كل ما امرنا
به ومن خالف هذا العمل فقد عصى الله تعالى في احد الامرين وهذا لا يحل اصلا واما ما ذكره الناصب من ان القاتل بذحل الجاهلية



مقام ابراهيم ١٢٣



حكمه ايضا حكم من قتل في الحرم مبتدا فانه داخل تحت القاتل غير قاتله فلم خصص الاول بالدخول تحت ذلك دون الثاني
فسا قط جدا لان وجه تخصيص الاول بالذكر انما كان لتوقف استلزام دليله لمطلوبه على ظهور ان المراد بالقتل في
الحرم القتل قودا لا ابتداء وعدم توقفه على بيان ان القاتل بذحل الجاهلية ايضا كذلك اولا وهذا ظاهر على من يحصل له قدر
فهم نظر الناصب لقلة تامله قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان في الاذنين الدية وقال مالك حكومة وقد خالف
قول النبي صلى الله عليه وآله في كتابه لعمرو بن حزم وفي الاذنين الدية انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان في قطع
الاذنين كمال الدية ولعل مالكا لم يصح الحديث عنده انتهى واقول صحح هذا ابن حزم شيخ من بين اهل السنة والشيعة لا يحكم
الا بما صححه ووافقها ما رواه علي ابن حزم الاندلسي في كتاب المحلى من حديث يحكم له في الاذنين الدية وقد روي ايضا في ذلك
عن كثير من الصحابة ثم قال وعهدنا بالمالكيين يعظمون خلاف الصاحب اذا وافق تقليدهم وهم هاهنا قد خالفوا ابا بكر
وعمر وعلي ابن ابي طالب وابن مسعود وزيد ابن ثابت وتقضوا اصولهم انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
انه لو جنى على نفسه خطاء كانت هدرا وقال احمد لو قطع يد نفسه كانت مطالبة العاقلة بديته وقد خالف الاجماع والعقل
على اصالة البراءة ولان الجناية لا توجب لغيره مال الجاني انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو جنى على نفسه
عمدا او خطاء فليس له مطالبة ويكون هدرا ولو صح ما نسب اليه احمد فلعله ذهب الى ظاهر تغريم العاقلة في الخطاء سواء كان
الجناية من الجاني او غيره انتهى واقول لا ظاهر لغرامة العاقلة في ذلك ولعل الظاهر بل اليقين ان الغرامة على عاقلة الغير مثل
ذلك مع ظهور بطلانه قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجب الكفارة بقتل الذمي خلافا للاربعة وقد
خالفوا العقل والنقل من اصالة البراءة وكتاب الله حيث قال وان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة انتهى
وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه يجب الكفارة بقتل كل معصوم الدم بايمان او امان فيجب على من قتل
صبيا او مجنونا او جنينا او ذميا او معاهدا او عبده او عبد غيره يجب على السيد بقتل عبده ولا يجب بقتل حربي ومرتد وقاطع الطريق
وزان محصن وتارك الصلاة على من يهدر الدم في حقه والدليل على انه يجب الكفارة بقتل معصوم الدم ان الكفارة لتكفير الخطيئة
بقتل من عصمه الله ورسوله والذمي والمعاهد كذلك فيجب الكفارة بقتلهما واما الاستدلال بالآية فغير صحيح لان الآية اوجبت الكفارة
في قتل المؤمن ولا يمنع الكفارة بقتل الذمي والمفهوم غير معمول به والدليل القائم على وجوب الكفارة في قتل معصوم الدم انتهى
واقول فيه نظر اما اولا فلان ان المدعى ان الذمي والمعاهد معصوم الدم ان عصمة دمهما على حد عصمة دم المؤمن ممنوع
كيف وقد سبق وفاقا من الشافعي واكثر الجمهور ان المؤمن لا يقتل بالذمي والمؤمن لا يقتل بالذمي ولما اطلق معصوم الدم في
الجملة فهذا لا يقتضي ان يكون وجوب الكفارة في قتله كوجوبها في قتل المؤمن واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الآية اوجبت
الكفارة بقتل المؤمن ولا يمنع الكفارة بقتل الذمي والمفهوم غير معمول به مردود بان الآية مع قطع النظر عن العمل بالمفهوم تمنع من
الكفارة بقتل الذمي لان قوله تعالى وهو مؤمن جملة حالية وقعت قيد الحكم وتعليلا له فاذا كان وجوب الكفارة في الآية
مقيدا معللا بالايمان المقول وهذه العلة مفقودة في الذمي لم يكن الكفارة واجبة في قتله كما ادعاه المص قدس سره قال
المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا قتل اسيرا فانه لا كفارة عليه وتجب عليه الدية والكفارة سواء قصد قتله
بعينه او لم يقصده وقال ابو حنيفة لا ضمان عليه وقال الشافعي ان قصد بعينه فعليه الدية والكفارة وان لم يقصده فعليه الكفارة

دون الدية وهو خلافا لقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وقوله عليه السلام في
النفس مائة من الابل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب على من قتل مسلما في دار الحرب ظانه
كافرا الدية والكفارة وعلى من قتل مسلما في الحجاب ولم يعرفه ولا قصاص ولا دية في الصورتين والدليل عليه ان القاتل لم يقتل
مسلما لقصد كونه مسلما لانه كان في زي الكفار فهو يظن انه قتل كافرا فلا دية ويجب الكفارة لانه قتل معصوم الدم
في الواقع والاية واردة في شان من قتل مسلما في دار الاسلام لانها نزلت في عياش بن ابي ربيعة حين قتل حارث بن يزيد
بن ابي انيسة في المدينة بزعم انه كافر فان الاصل في دار الاسلام ان ساكنه مسلم بخلاف دار الحرب فالحجة لم من الاية
واما الحديث ففي النفس التي يكون في دار الاسلام او يكون في دار الكفر وعليه زي الكفار ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة من
التهديد انه قصر في نفسه حيث اختار زي الكفار انتهى واقول لا يخفى ان الاية عامة شاملة لكل مؤمن مقتول وما ذكره
الناصب في شان نزولها على تقدير تسليم صحته لا يدفع العموم لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب وكذا الكلام في الحديث المذكور واما ما ذكره في توجيه ما ذهب اليه ابو حنيفة فليس بحجة لان نقص المسئلة
ان المقتول كان اسيرا في ايدي الكفار فكان رعايته زي الكفار لا بد له من غير اختيار فاين التقصير الموجب لكون دمه هدرا
ويظهر من هذا الفتوى وامثاله ان ابا حنيفة كان يفتي بمجرد استحسان طبعه من غير ركون الى عقل ولا نقل بل ولا قياس والذي
يوضح ذلك ما نقله عنه ابن حزم في هذا الباب حيث قال قال ابو حنيفة واصحابه اذا كانت جماعة من اهل العدل في عسكر
الخوارج واهل البغي فقتل بعضهم بعضا او اخذ بعضهم مال بعض عمدا فلا شيء في ذلك لا قود ولا دية عليه اصل البغي
ولا امام العدل عليهم بعد ذلك اولم يقتلوا ثم قال في رده ما لهذا القول جواب الا ان حكم ابليس ورسمه ما ندري كيف انشرح
نفس مسلم لاعتقاد هذا القول المعاند لله تعالى ولرسوله او كيف انطلقت لسان مؤمن يدين لله تعالى آمرونا(?)
بهذا القول السخيف ونسأل الله عافية شاملة كان اصحاب هذا القول لم يسمعوا ما انزل الله تعالى من وجوب القصاص
في النفوس والجراح ومن تحريم الاموال في القرآن وعلى لسان رسول الله صلى الله عليه وآله وهذا قول لا نعلم فيه لابي حنيفة سلفا
لا من صاحب ولا من تابع ونبرأ الى الله تعالى من هذا القول انتهى قال المصنف رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى ان الحبلى
اذا لم يكن لها زوج وانكرت ان يكون حملها من زنا فانها لا تحد وقال مالك عليها الحد وقد خالف العقل وهو اصالة البراءة و
صحة تصرف المسلم واصالة عدم الزنا والنقل وهو قوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول
مذهب الشافعي ان الحد على الزانية انما يجري بعد الثبوت بالبينة او باقرارها او بما يقوم مقام اقرارها كتركها الملاعنة بعد ملاعنة
الزوج لا غير ووجه ما ذهب اليه مالك انه في حكم الاقرار كترك الملاعنة انتهى واقول لا يستراب ان قياس انكار الحرة لكون حملها
من زنا مع عدم الزوج الى ترك الملاعنة والنكول عنها وجعل الاول في حكم الثاني قياس مع الفارق وتحكم محض لان النكول عن
الملاعنة لا يحتمل سوى الكذب على النفس بخلاف انكار كون الحمل من زنا مع عدم الزوج لاحتمال ان يكون اكرهها احد على ذلك
او استكرهها او شبهة كما وقع في زمان عمر وقد امتنعت عن اظهار ذلك او استكره … على مذهب … او نكاح
متعة على مذهب مالك والامامية وقد امتنعت او ابعدت عن اظهار ذلك على ان المروي بالاتفاق ان النبي صلى الله عليه وآله لم يحد
ماعز الانصاري الا بعد الاقرار اربعا وكان يعرض عنه في كل مرة ويقول له لعلك قبلت او نظرت ونحو ذلك فكيف يحد المرءة الحامل



مع انكارها ان يكون الحمل من زنا تدبر قال المصنف رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى انه اذا اشترى ذات محرم كالبنت
والاخت والعمة وغيرها نسبا او رضاعا فوطيها مع العلم بالتحريم كان عليه الحد وقال ابو حنيفة لا حد عليه وقد خالف قوله تعالى
اقول ان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله نظر الى قوله صلى الله عليه وآله ادرؤا الحدود بالشبهات والاشتراء شبهة دافعة للحد
واقول كل من كان سليم العقل يعلم ان مع العلم بالتحريم لا يبقى شبهة اصلا فضلا عن الشبهة الدارئة للحد فتامل وانصف ولا تتبعهم
وجهالتك قال المصنف رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى انه اذا شهد عليه اربعة عدول بالزنا يجب عليه الحد سواء صدقهم او
كذبهم وقال ابو حنيفة ان صدقهم سقط عنه الحد وان كذبهم حد وقد خالف العقل والنقل فان الحد اذا وجب بالبينة مع التكذيب
كان مع التصديق اولى لتزايد الحجة والنقل الدال على وجوب الحد بشهادة الاربعة انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب
الشافعي انه لا تاثير لتصديق المشهود عليه في الزنا ولا تكذيبه في اسقاط الحد وان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله لعدم امكان
الاثبات لان الاثبات يتوقف على الانكار وحيث لا انكار فلا اثبات وهذا بعيد جدا انتهى واقول بل هذا ابعد من حيث الجبت
والطاغوت وان خفي على الناصب البهوت الذي هو متاصل عند يغوث فنسج لنا داهية كنسج العنكبوت قال المصنف رفع الله درجته
يد ذهبت الامامية الى ان اللواط بالايقاب يوجب القتل وقال ابو حنيفة ليس فيه حد بل يعزر وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله
من عمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول ولانه زنا بل هو افحش انواعه انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب
الشافعي ان حد اللواط هو حد الزنا لان احكام الزنا من ملاحظة الاحصان وعدمه في ترتب الحد عليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة
انه جعله في حكم اتيان البهائم فلا يكون الا التعزير انتهى واقول ليس الكلام في انه لا وجه لما افتى به ابو حنيفة فقد تبين الكلام في
ان فتواه قبيح ووجهه اقبح منه وكيف يكون اللواط مع الغلام في حكم اتيان البهائم مع ان اشتهاء اهل اللواطة والانهماك في
هذه الفعلة القبيحة اكثر من وطي الاتان … وايضا ترك قتلهم ذريعة الى شيوع هذا الفعل كما شاع بين حنفية الروم
شيوعه في قوم لوط … ويظهر هذا بما ذكره ابن حزم من ترك قتل الخنزير والميتة وشارب الخمر فانه ترك هذا ذريعة الى شيوع
اكل الخنزير والميتة والدم وشرب الخمر لان قتل جميع الخنازير المنتشرة في الصحاري والاكام غير ممكن …
… قليل طعما وشرب الخمر ينزجر صاحبه بحد الحد لان ذات هذه الاطعمة بالغة في القباحة غايتها وفيها هلاك …
هو الظهور مفاسدها ادابا قد يظهر للعاقل فتامل قال المصنف رفع الله درجته يه ذهبت الامامية الى ان الاجارة للوطي باطلة فاذا
استاجر امرءة للوطي فوطيها مع العلم بالتحريم وجب عليه الحد وكذا لو استاجرها لمن يزني بها فزنى بها وقال ابو حنيفة لا يجب
في الصورتين وقد خالف عموم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان
الوطي بالاستيجار يوجب الحد لمن تقدم عهده بالاسلام ولعل ابا حنيفة جعله شبهة دارئة للحد انتهى واقول قد مر ان الشبهة
ملحوظة من الاشتباه ومع العلم ببطلان العقد شرعا كما هو فرض المسئلة لا يبقى شبهة دارئة للحد على ان الحدود انما شرعت …
ومنع النفوس عن الاقدام على ما يطمع في حق الغير واختلاط المياه واشتباه الانساب على الاباء والاجداد وللاولاد والاحفاد
فالقول بدرء الحد هاهنا ينافي الغرض الاصلي فان المقصود من الحدود هو الردع والزجر بعدم بالاجارة لان معظم الزنا
لا يتم الا بعد بذل شيء من المال كما لا يخفى وقال ابن حزم قد ذهب الى هذا ابو حنيفة ولم ير الزنا الا ما كان مطارقة واما ما كان فيه
عطاء او استيجار فليس زنا ولا حد فيه وقال ابو يوسف ومحمد وابو ثور واصحابنا وسائر الناس هو زنا كله وفيه الحد واما المالكيون

والت انفسون فيهن نام تستعون بخلاف الصاحب الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة بل هم يعدون مثل هذا اجماعا
ويستدلون على ذلك بسكوت من بالحضرة من الصحابة عن النكير لذلك فان قالوا ان ابا الطفيل ذكر في خبره انها قد كان
جهدها الجوع قلنا لهم وهذا ايضا انتم لا تقولون به ولا يرونه عذرا مسقطا للحد فلا راحة لكم في رواية ابي الطفيل مع ان
خبر ابي الطفيل ليس فيه ان عمر عذرها بالضرورة بل فيه انه درء الحد من اجل التمر الذي اعطاها وجعله عمر مهرا واما الحنفيون
المقلدون لابي حنيفة في هذا فمن عجايب الدنيا التي لا يكاد يوجد لها نظيرات يقلدون عمر في اسقاط الحد ههنا بان تلك
حثيات من تمر مهر وقد خالفوا هذه القضية بعينها فلم يجيزوا في النكاح الصحيح مثل هذا ولعشرة اضعافه مهرا بل منعوا من اقل
من عشرة دراهم ذلك فهذا هو الاستخفاف حقا والاخذ بما اشتهوا من قول الصاحب [illegible] اذ يرون المهر في
الحلال لا يكون الا عشرة دراهم لا اقل ويرون الدرهم فاقل مهرا في الحرام مع ان هذا تطريق الى الزنا واباحة الفروج المحرمة
وعونا لابليس على تسهيل الكباير فلا يحد زان ولا زانية ان يزنيا علانية وهما في امن من الحد عند اعطائها درهما [illegible]
بطلان ما فقد علموا الفساق حيلة في ان يحضر واحد منهم امرءة سوء زانية وصبيا لها ثم يقتلون المسلمين كيف شاؤوا و
لا قتل عليهم من اجل المرءة الزانية والصبي لها فكل اطلوا من الفسوق جهتا او زناهم ويسقط الحد والعذاب عنهم ثم علموهم
الحيلة في وطى الامهات والبنات بان يعقدوا معهن نكاحا ثم يطاهن علانية امنين من الحدود ثم علموهم الحيلة في
السرقة ان ينقب احدهم نقبا في الحايط ويقف الواحد داخل الدار والاخر خارج الدار ثم يأخذ الاخر من النقب ويخرجا
امنين من القطع ثم علموهم الحيلة في قتل النفس المحرمة بان يأخذ عودا صحيحا فيكسر به راس من احب حتى يسيل دماغه
ويمضي امنا من القود ومن علم الدين من ماله ونحن نبرأ الى الله تعالى من هذه الاقوال الملعونة التي لم يعلقوا بها قرآن
ولا سنة وانما اعلقوا فيها بتقليد جهلة ورأي فاسد واتباع الهوى المضل هذا وحد الزنا واجب على المستأجرة بل
جريمتها اعظم من جرم الزاني والزانية بعد استيجارها لان المستاجر والمستاجرة على اياد الزنا [illegible] وهو اكل المال بالباطل
انتهى قال المص رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى انه اذا عقد على امرأة وهي امه او اخته او بنته نسبا او رضاعا او باقي المحرمات على
التابيد عالما بالتحريم والنسب فانه لا يسقط الحد بالوطي وقال ابو حنيفة يسقط لان العقد بنفسه شبهة وقد خالف
قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان مجرد العقد ليس شبهة دارئة للحد
لان المراد بالشبهة ما يكون موجبا للاشتباه ولا اشتباه في عدم صحة العقد على المحارم وجعل ابو حنيفة العقد موجبا
للشبهة ولا مخالفة للنص لان الحد يجب على الزانية اذا لم تكن ثمة شبهة دارئة انتهى واقول قد سبق الجواب عن هذا اعتراض بـ
بعض ما نقلنا هناك عن ابن حزم ات ههنا ايضا وقد ذكر ابن حزم احتجاج الحنفية على هذه المسألة بوجه اخر يمكن ارجاع ما
ذكره الناصب فقال احتج ابو حنيفة ومن قلده بان اسم الزنا غير اسم النكاح فوجب ان يكون له غير حكمه فاذا قلتم زنا يا من فعله
على الزاني واذا قلتم تزوج اسم التزويج غير الزنا فلا حد في ذلك وانما هو نكاح فاسد فحكمه حكم النكاح الفاسد من سقوط الحد
ولحاق الولد ووجوب المهر وما نعلم لهم متعلقا غير هذا وهو كلام فاسد واحتجاج باطل وعمل غير صالح اما قولهم ان اسم الزنا
غير اسم الزواج فحق لا شك فيه الا ان الزواج هو الذي امر الله تعالى به واباحه وهو الحلال الطيب والعمل المبرور واما كل عقد
او وطي لم يأمر الله تعالى به ولا اباحه بل نهى عنه فهو الباطل والحرام والمعصية والضلال ومن سمى ذلك زواجا فقد كذب



انك تشهد وليت التسمية في الشريعة ان [illegible] لا كرامة انما هي لله تعالى قال الله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم
واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان الى قوله فلله الاخرة والاولى فاما من سمى كل عقد فاسد وعقد باطل فاسد وهو الزنا المحض
زواجا ليتوصل به الى اباحة ما حرم الله عز وجل او اسقاط حدود الله كمن سمى الخنزير كبشا ليستحله به او الاثم وكمن سمى الخمر
سدا او طلاء ليستحلها بذلك وكمن سمى البيعة والكنيسة مسجدا او كمن سمى اليهودية اسلاما وهذا هو الانسلاخ من الاسلام
ونقض عهد الشريعة وليس في المحال اكثر من قول القايل هذا نكاح فاسد وهذا ملك فاسد لان هذا الكلام ينقض بعضه بعضا
لانه ان كان نكاحا او ملكا فانه صحيح حلال مطلق ومباح طيب لا ملامة فيه ولا اثم وكل ما كان فيه اللوم والاثم فليس زواجا ولا ملكا
مباحا للوطي ولا كرامة بل هو اعتداء لحدود الله [illegible] فان وجدنا [illegible] ان نقول نكاح فاسد او زواج
فاسد او ملك فاسد فانما هو حكاية لقول اهل الجهل وكلام على معانيهم كما قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وكما قال فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والله يستهزئ بهم وقد علم المسلمون ان الجزاء ليس سيئة وان القصاص ليس عدوانا وان [illegible]
الله تعالى على الاستهزاء ليس مذموما بل هو حق فصح من هذا ان كل عقد لم يأمر به الله تعالى فمن عقده فهو باطل فان كان عالما
بالتحريم عالما بالنسب المحرم فهو زان مطلق نعوذ بالله منه انتهى كلامه فتأمل قال المص رفع الله درجته يز ذهبت الامامية
الى انه اذا كمل شهود الزنا اربعة فشهدوا ثم بعث الحاكم ثم غابوا او ماتوا حكم الحاكم بشهادتهم ووجب الحد وقال ابو حنيفة
لا يجوز الحكم بشهادتهم وقد خالف قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ان صح ما نقله
من ابي حنيفة فلعله جعله شبهة دارئة للحد انتهى واقول جواب الناصب غير مطابق لايراد المص فان [illegible] رد الاعتراض
على ابي حنيفة في عدم تجويز الحكم بالشهادة لا في حكمه باسقاط الحد وهو ظاهر قال المصنف رفع الله درجته يح ذهبت
الامامية الى استحباب تفريق الشهود في الزنا بعد اجتماعهم للاقامة وقال ابو حنيفة اذا شهدوا في مجلس واحد ثبت الحد
وان شهدوا في مجلسين فهم قذفة يحدون والمجلس عنده مجلس الحاكم فان جلس الحاكم بكرة ولم يقم الى الغروب فهو مجلس واحد
فان شهد اثنان فيه بكرة واثنان عشية ثبت الحد ولو جلس لحظة وانصرف ثم عاد فهما مجلسان وقد خالف قوله تعالى ثم
لم ياتوا باربعة شهداء ولان الواحد اذا شهد ولم يكن قاذفا والا لم يصر شاهدا باضافة شهادة غيره اليه فلو ثبت انه
لم يكن قاذفا كان شاهدا واذا كان شاهدا لم يصر قاذفا بتاخر شهادة غيره من مجلس الى مجلس اخر انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان القاضي يفرق الشهود اذا كانت ثم ريبة ولا يحصل نفيها الا بالتفرق وان لم يكن ريبة فلا يجب عليه
التفريق سواء كان في الزنا او في غيره وان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله جعله شبهة انتهى واقول لا يشتبه على احد ان تشنيع المص
على ابي حنيفة ههنا من وجوه والناصب انما تعرض لدفع واحد منها وهو حكمه باسقاط الحد بانه جعله شبهة مع ان فساده ظ
لا شبهة فيه قال المص رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى انه اذا شهد اربعة ثم رجع واحد منهم لم يحد الثلثة الباقية وقال
ابو حنيفة يحدون وقد خالف العقل وهو اصالة البراءة وقوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء وهذا قد اتى باربعة ورجوع واحد
لا يؤثر فيما ثبت والعجب ان ابا حنيفة قال لو شهد اربعة فرجم المشهود عليه ثم رجع واحد فقال تعمدت قتله لم يجب القود عليه
وقد خالف النص والعقل قال الله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا وقال ايضا لو شهد اثنان انه زنى بالبصرة
وشهد آخران انه زنى بالكوفة لم يجب عليهم حد ولا المشهود عليه وقد خالف قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء وهؤلاء لم ياتوا بار

اربعة

بجهله لان كل اثنين يشهدان على فعل غير الذي شهد به الآخران عليه وقال ابو يوسف كل واحد من الاربعة الزنى
في زاوية من البيت غير الزوايا التي شهد بها اصحابه حد استحسانا لا قياسا وقد خالف العقل لان كل فعل يشهد
واحد منا لما شهد به اصحابه فلم يشهد الاربعة على فعل واحد وقال ابو حنيفة ايضا لو شهدوا ان زنا قديم لم يحد وقد
خالف قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وقال ابو حنيفة الاسلام شرط في الاحصان وهو خلاف عموم قوله البكر بالبكر خذوا
عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم ورجم رسول الله صلى
الله عليه وآله يهوديين زنيا وقال ابو حنيفة لا يرجم يهودي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الواحد من
شهود الزنا اذا رجع فان رجع قبل الرجم امتنع الرجم ويحد الراجع لا الثلاثة وان رجع بعد القضاء والرجم لم يسأل الباقون ولم
يحدوا وعند ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الاصل فيحد الباقون واما عدم ايجاب ابي حنيفة الحد
على الشاهد الراجع بعد الرجم فلانهم اتوا بالشهداء الاربعة على اصل الفعل وان اختلف المكان فسقط عنهم الحد واما الشهود الذين
شهدوا بالزنا كل واحد شهد بالزنا في زاوية من البيت فعند ابي حنيفة ان القياس عدم الحد لانهم اتوا بالشهادة بكمالهم ولكن
عليه استحسانا للاختلاف في الشهادة واما ما ذكر ان كل فعل يشهد به واحد منا لما شهد به اصحابه فلم يشهد الاربعة
بفعل واحد فالجواب من قبل ابي حنيفة ان الفعل واحد لانه الزنا والاختلاف في المكان وربما وقع لهم الغلط في تعيين المكان
وهذا لا يوجب الغلط في الشهادة واما ما ذكر ان ابا حنيفة يسقط الحد عن اليهود فلعله سبق ان الكفار غير مكلفين بالفروع
وهذا على تقدير انهم لم يرفعوا امرهم الى قضاة الاسلام انتهى **واقول** لا يخفى ان ما ذكره اولا من ان الرجوع عن الشهادة كعدم
الشهادة من الاصل غير مسلم وانما يسلم ذلك في شهادة الراجع لا في شهادة الباقين الذين لم يرجعوا وثبتوا على شهادتهم وايضا
ما ذكره من ان الشاهد الراجع ليس عند ابي حنيفة في حكم القاذف بل في حكم شبه العمد فمناف لما ذكره في تصوير المسألة من ان الشاهد
الراجع قال انه تعمد شهادته فلا مجال لهذا التوجيه كما لا يخفى واما ما ذكره من ان في الشاهدين بالزنا المختلفين في مكان البصرة
والكوفة اتوا بالشهداء الاربعة على اصل الفعل وان اختلف المكان فسقط عنهم الحد فكلام ساقط جدا لان الشهادة على
اصل الفعل انما يكون فيتحقق شهادة الاربعة وتحقق ما اعتبره في اول النص فعند وجب حد الشهود على وجه ان ابا حنيفة
لم يوجب حده ايضا وان لم يكتف ذلك في تحقق الشهادة المعتبرة في النص فوجب حد الشهود وبالجملة ان احد الامرين لازم
لزوما لا مخرج له وقد نقض ابو حنيفة كلا منهما فيكون خطأ واما ما ذكره في مسألة الاختلاف في الزوايا من انه يحد استحسانا
للاختلاف في الشهادة ففيه ان مثل هذا الاختلاف المكاني حاصل فيما سبق من الاختلاف في البصرة والكوفة فلم لم يفصل
ابو حنيفة هناك بايجاب الحد استحسانا وعلى تقدير قبله بل قطع فيه بعدم وجوب الحد كما عرفت وهل هذا الا تحكم ناشئا
من عدم المبالاة بالعقل والنقل ولنعم ما قال الغزالي في اواخر كتاب المنخول في الاصول حيث قال واما التفريع فان ابا حنيفة
مهد قواعد اسقط الحد بها مثل الاجارة ونكاح الامهات وزعم انها دارئة للحد ومن يبغي البغاء بمومسة كيف يعجز عن
استيجارها ثم لم يرعوا تحقيق نظره فاوجب الحد في مسألة شهود الزوايا ثم زعم ان الزوايا ان تقاطعت لم يقيم عليهم ان زحافهم في بيوت
على الزوايا ثم قال لو شهد عليه اربعة عدول بالزنا فاقر مرة واحدة سقط الحد عنه ثم اوجب الحد في الوطء بالشبهة اذا
صادف اجنبية في فراشه فظن انها حليلته القديمة واقل موجبات العقوبات ما تمحض تحريمها وادنى الاحوال الخطأ لا يوصف فعله

بالتحريم انتهى واما ما ذكره من احتمال الغلط في تعيين الشهود المكان فهو جار في الاختلاف في البصرة والكوفة مع
تخلف حكمه فيه واما ما ذكره من ان ابا حنيفة بنى اسقاط الحد عن اليهود على ان الكافر غير مكلف بالفروع فقد مر ان الامر
معلوم وان قد يدعونا الجهلة وقال بعض علماء اجوبة ان اصحابنا لا يرجعون عن دليلهم بما ذكره ابن حزم في ابطال ما قيل من انه اذا
رجع احد الشهود حد الثلاثة وحجتهم قال الله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين
جلدة وقال رسول الله صلى الله عليه وآله للقاذف البينة والا حد في ظهرك فصح يقينا بالامر فيه بنص كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى
الله عليه وآله ان الحد انما هو على القاذف الذي لا يأتي بالشهداء ولا يأتي بالبينة وقد صح ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان
دماءكم واموالكم واعراضكم وابشاركم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا من شهركم هذا فبشر الشاهد حرام بيقين لا مرية فيه
ولم يات نص في القرآن ولا سنة صحيحة على الشاهد في الزنا اذا لم يكن معه غيره وقد فرق القرآن والسنة الثابتة
والاجماع فان الامة كلها مجمعة بلا خلاف من احد على ان الشهود اذا شهدوا واحدا بعد واحد فتموا اربعة فانه
قذف وكذلك اجمعوا بلا خلاف من احد منهم ان الفعل قذفوا امرأة او رجلا بالزنا مجتمعين او متفرقين فالحد عليهم
كلهم حد القذف ان لم ياتوا باربعة شهداء فان جاؤا باربعة شهداء سقط الحد عن القذفة وان المخالفين لنا في الجملة
على الفرق بين حكم القاذف وبين حكم الشاهد وان القاذف ليس شاهدا وان الشاهد ليس قاذفا فقد صح الاجماع على هذا
بلا شك وصح اليقين ببطلان قول من قال بان يحد الشاهد والشاهدان والثلاثة اذا لم يتموا اربعة لانهم ليسوا قذفة
لا لهم حكم القاذف وهذا هو الاجماع حقا الذي لا يجوز خلافه واما طريق النظر فنقول وبالله التوفيق انه لو كان ما قالوا
لما صحت في الزنا شهادة ابدا لانه كان الشاهد الواحد اذا شهد بالزنا وصار قاذفا عليه الحد على اصلهم فاذ قد صار قاذفا
فليس شاهدا فاذا شهد الثاني فكذلك ايضا يصير قاذفا وهذا فاسد كما ترى وخلاف القرآن في ايجاب الحكم بالشهادة
بالزنا وخلاف السنة الثابتة لوجوب قبول البينة في الزنا وخلاف الاجماع المتيقن بقبول الشهادة في الزنا وخلاف
الحس والمشاهدة في ان الشاهد غير قاذف والقاذف ليس شاهدا ونقول لهم اخبرونا عن الشاهد اذا شهد على آخر
بالزنا وهو عدل ماذا هو الآن عندكم اشاهد ام قاذف ام لا شاهد ولا قاذف ولا سبيل الى قسم ثالث فان قالوا هو
شاهد ولا قاذف ولا سبيل الى قسم ثالث فان قالوا هو شاهد قلنا صدقتم هذا هو الحق واذ هو شاهد فليس قاذفا
نطق بالشهادة في الحال الممتنع ان يصير قاذفا اذا سكت ولم يات بثلاثة يعولون اليه وليس في المحال اكثر من ان يكون شاهدا
لا قاذفا اذا تكلم بالطلاق ان على الشهود عليهم يصير قاذفا لا شاهدا اذا لم يتكلم ولا نطق بحرف فهذا عين الاشكال الذي
وان قالوا هو قاذف فقد ذكروا وجوب الحد على القاذف بلا شك ووجب الحد عليه انتهى **وقال** المصنف رفع الله درجته ذهبت
الى وجوب القطع لسرقة ما هو ممكن البقاء كالاثاث والحبوب والثياب وما لا يمكن بقاؤه وقد خالف عموم قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما وقال ابو حنيفة لا قطع فيما كان اصله الاباحة كالصيود كلها والجوارح باسرها المعلمة وغيرها و
جميع ما يعمل منه كالجفان والابواب فيكون في عموله القطع الا الساج فان فيه القطع وان لم يكن معمولا وكل ما يعمل
من الطين من الخزف والفخار والمقدر وغيرها لا قطع فيه وكذا كل المعادن كالملح والكحل والزرنيخ والقير والنفط الخ
الا الذهب والفضة والياقوت والفيروزج فان فيه القطع وقد خالف فيه قوله تعالى والسارق والسارقة انتهى **وقال** الناصب

خفف الله تعالى الاول مذهب الشافعي انه يجب القطع بكل ما يصح بيعه فلا اثر لكون المسروق مباحا في الاصل كالماء
والتراب والحطب والحشيش والصيد ومال المعدن ولا لكونه معرضا للفساد كالرطب والتين والبقل والرياحين و
الثوم والهريسة واللحم والشمع المشتعل بل يقطع بجميعها وذهب ابو حنيفة ان المسروق اذا كان مباحا في الاصل او
معرضا للفساد فلا قطع لان كونه مباحا في الاصل شبهة دارئة للحد وكذا كونه معرضا للفساد لان الاصل فيه عدم الحرز
والحرز شرط في القطع ولا مخالفة للنص حيث يدرأ القطع حينئذ بالشبهة والنص يدل على وجوب القطع حيث لا شبهة
واقول لا يخفى ان شبهة ابي حنيفة في امثال ذلك شبهة دليل على انه لم يعرف معنى الشبهة كما ... بن شدة دعوى الاجتهاد
وليتصف المتأمل ان اي شبهة واشتباه في سارق النباش الذي اسقط عنه ابو حنيفة القطع مع قوله تعالى السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما وايجاب النبي صلى الله عليه وآله ذلك في احاديثه الكريمة وكون السارق في اللغة التي بها
نزل القرآن وبها خاطبنا الله تعالى هو الآخذ شيئا لم يبح الله تعالى اخذه فيأخذه متملكا له مستخفيا به وكون النباش من
هذه الصفة وكذا الكلام في سرقة الجواهر من الطير وغيره والصيد ونحوه قال ابن حزم قالوا ان الاصل في ذلك ان ما كان
في الاصل مباحا فاذا صار مملوكا لم يقطع سارقه هذا ما موهوا والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وايجاب رسول
الله صلى الله عليه وآله القطع على من سرق ولم يفرق في اباحة الاصل وعروض الشبهة بينهما وبين ما اوجب به القطع من
المعادن المباحة بالاصل كالذهب والفضة والياقوت والفيروزج ثم اي فرق بين المعادن الاربعة المذكورة وبين
غيرها من الرصاص والصفر والنحاس والحديد والعقيق والزبرجد والالماس والكحل ولم يفرق الله تعالى الذي يعلم سر كل من
خلق وكل ما هو كائن وما سيكون بين ذلك في القطع ولم يخص من القطع من سرق الطير والصيد ونحوها ولو اراد تعالى
لما اهمله ونحن نشهد بشهادة الله تعالى ان الله لم يرد قط اسقاط القطع عن مثل ذلك بل امر تعالى بقطعه نصا من غير
شبهة واشتباه والحمد لله كثيرا انتهى وسيأتيك مزيد كلام في هذا المقام قال المصنف رفع الله درجته كما ذهبت الامامية
الى ان السارق كتب العقائد والادب او المصاحف يجب القطع مع بلوغ النصاب وقال ابو حنيفة لا قطع وقد خالف قوله تعالى
والسارق والسارقة وقال ايضا اذا سرق ما يجب فيه القطع مع ما لا يجب فيه لم يقطع وقد خالف الآية وقال ايضا اذا نقب
معير البيت وسرق مال المستعير لم يقطع وهو خلاف الآية وقال ايضا لا يقطع الضيف اذا سرق مال المضيف اذا كان
محرزا عليه بقفل او غلق وهو خلاف الآية وقال ايضا اذا سرق العبد فان كان آبقا لم يقطع وان لم يكن آبقا قطع وقد خالف
الآية وقال ايضا اذا سرق عينا فقطعناه ثم سرقها بعينها ثانية لم يقطع سواء سرقها من المالك او من غيره الا في مسئلة
واحدة وهي انه لو سرق غزلا فقطع ونسج فسرقه ثوبا فقطع ثانيا وقد خالف الآية وقال ايضا اذا سرق فقطع لم يغرم العين
المسروقة ان كانت تالفة وان كانت باقية ردها الا اذا سرق حديدا فعمله كوزا ثم قطع فانه لا يرد او الثوب الا السواد فجعله
كالمستهلكات وان صبغه احمر كان عليه رده لان الحمرة لا تجعله كالمستهلكات وقد خالف الآية لانه فرق الا جمع بين القطع والغرم
فان غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم والقرآن دال على وجوب القطع مطلقا وقال ايضا اذا سرق احد الزوجين من صاحبه مع الاحراز
عنه لم يقطع وقد خالف الكتاب العزيز وقال ايضا كل شخصين بينهما رحم محرم بالنسب فالقطع ساقط بينهما وهو خلاف القرآن
وقال ايضا كل شخصين بينهما رحم محرم بالنسب فالقطع ساقط بينهما وهو خلاف القرآن وقال ايضا اذا سرق عودا او طنبورا

لا يقطع النباش وقد خالف الآية
وقال ايضا اذا لم يكن له يسار
وكانت يساره ناقصة اصبعين
او ابهاما لم يقطع وقد خالف الآية
وقال ايضا صح

وعليه



وعليه حلية قيمتها النصاب لم يجب القطع وهو خلاف القرآن وقال ايضا اذا ترك الجمال الاجمال في مكان وانصرف
في حاجة وكان على الاجمال زاملة فان اخذ اللص الزاملة بما فيها لم يقطع وان شق الزاملة واخذ المتاع من جوفها
فعليه القطع وهو خلاف الاجماع لان الحرز معتبر وقال ايضا اذا قصده رجل فدفعه فقتل بالدفع فان كان بالسيف او
بالمثقل ليلا فلا ضمان وان كان بالمثقل نهارا فعليه الضمان وقد خالف العقل الدال على وجوب الدفاع عن النفس وكذا النقل
الدال عليه انتهى اقول ان الناصب خفض الله تعالى قول مذهب الشافعي انه يجب القطع بسرقة المصحف والتفسير والحديث والفقه
والشعر المباح وكل ما نقل عن مذهب ابي حنيفة في هذا الفصل فمسائل مذكورة في كتب الحنفية بعضها مقيد بقيود اهملها
وبعضها نقلها على سبيل التحريف وقد ذكرها الائمة الشافعية في كتبهم واعترضوا عليها فهذا الرجل اخذ من تلك الكتب
ونقلها مع التغييرات واهمال القيود واكثر تلك المسائل يرجع الى شيء واحد وهو ان في كل واحد منها لم يوجب ابو حنيفة
القطع شبهة دارئة للحد فعمل في الكل بقوله صلى الله عليه وآله ادرءوا الحدود بالشبهات والبحث في ان ما جعله
شبهة هل هو شبهة او لا وكل ما ذكره انه مخالف للآية فهو غير مخالف لان الآية تدل على القطع والسنة قاضية بدرء
الحد بالشبهة فيكون الآية حكمها مخصوصا بما لم يكن فيه شبهة فعمل بدرء الحد بالشبهة فلا مخالفة فيه لكتاب الله
تعالى ثم ان تعيين الشبهة امر يرجع الى الاجتهاد وابو حنيفة مجتهد وحكم اجتهاده بان الامور المذكورة شبهة يمكن
درء الحد بها فلا اعتراض عليه انتهى ... فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من اهمال المصنف رفع الله درجته بعض القيود في
المسائل المذكورة وتحريفه في بعضها كذب افتراه من عدم تقيده بالدين والخوف عن جادة الصدق واليقين ولو كان
شيء من ذلك لاظهره الناصب وابرزه بعد وجدانه في كتاب الحنفية بل يرشد الى ما ذكرناه قول الناصب هيهنا وقد ذكرها
الائمة الشافعية في كتبهم واعترضوا عليها الخ اذ الظاهر من ذلك عدم تلك القيود او عدم تأثيرها في دفع الاعتراض عنهم
في وجودها وعدمها سواء والا لكان اعتراضات الشافعية مدفوعة عنهم ايضا وكذا يرشد اليه ما سنذكره بعد ذلك من ان
اكثر تلك المسائل يرجع الى شيء وهو ان في كل واحد منها لم يوجب ابو حنيفة القطع شبهة دارئة للحد الخ فان هذا الرجوع
على عدم القيود الدافعة للاعتراض والا لكان الدافع لها التمسك بان الحدود تدرء بالشبهات فلا لوم على المصنف قدس سره
لو ترك بعض القيود المستدركة القاصرة عن دفع التشنيع والاعتراض واما ثانيا فلتوجه المنع على صحة ما ذكره من الحديث
ولهذا اختلفوا في ان الحدود تدرء بالشبهات قال ابن حزم ذهب اصحابنا الى ان الحدود لا يحل ان تدرء بشبهة ولا
ان تقام بشبهة وانما هو الحق لله تعالى ولا مزيد فان لم يثبت الحد لم يحل ان يقام بشبهة لقول رسول الله صلى الله عليه وآله
ان دماءكم واموالكم واعراضكم وابشاركم عليكم حرام واذا ثبت الحد لم يحل ان يدرء بشبهة لقول الله تعالى تلك حدود
الله فلا تعتدوها وما تمسك به المخالف في ذلك فقد جاء من طرق ليس فيها عن النبي صلى الله عليه وآله ولا كلمة وانما هو عن بعض
الصحابة من طرق كلها لا خير فيها هذا ما قصدنا ذكره من كلامه وقد فصل في بيان ضعف تلك الطرق بما لا مزيد عليه
المقام ثم الشبهة في ان ما سماه ابو حنيفة شبهة دارئة للحد في بعض تلك المسائل محض اشتباه وجهل بمعنى الشبهة بحيث
لا يكاد ان يقع مثله عن كودن العوام فضلا عمن يدعي الوصول الى درجة الاجتهاد في استنباط الاحكام مع وجود ذلك الخلاف
الذي لا يمكن لابي حنيفة التفصي عنه ووقوعه في مثل هذا الاشتباه الذي لا يليق بارباب الاسماء وكيف يدفع عنه الاعتراض

ولا يكون مذهبه حقيقيا بالاعراض وبالجملة من حكم اجتهاده بان الامور المذكورة شبهة يحكم عليه بانه لم يبلغ درجة
الاجتهاد وهو معترض في ادعائه ذلك من الله تعالى ورسوله وسائر العباد ثم اي شبهة واشتباه يتصور في سارق
من سرق المصحف ونحوه سيما اذا كانت عليه حلية فضة وزن مائتي درهم او اكثر او اقل قال ابن حزم احتج من يرى القطع فيه
بان السارق فيه حق التعليم لانه ليس له منعه عمن احتاج قال فلما كان له فيه حق كان كمن سرق من بيت المال قال والفضة
تبع لانها انما جعلت فيه كما يجعل الحلي والافتان وهذا كلام في غاية الفساد والبطلان لان حق التعلم والتلقين فقط
لا في مصحف الناس انه لم يوجبه قرآن ولا سنة ولا اجماع واما فرض الناس تعليم بعضهم بعضا القرآن تلقينا وتحفيظا
وهكذا كان جميع الصحابة رض في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله بلا خلاف من احد انه لم يكن هناك مصحف ولما كان في
يتلقونه بعضهم ويقرء بعضهم بعضا فمن احتاج منهم ان يقيد ما حفظ كتبه في الاديم والكتاف والالواح والاكتاف
فبطل قولهم ان للسارق حقا في المصحف وصح ان صاحب المصحف يمنعه من كل احد واما مسئلة سرقة احد الزوجين
من الآخر فقد احتج فيه بما رواه ابن حزم باسناده الى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال كلكم راع وكلكم مسئول
عن رعيته فالامير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته والرجل راع على اهل بيته وهو مسئول عنهم والمرأة راعية
على بيت بعلها وولدها وهي مسئولة عنهم والعبد راع على مال سيده وهو مسئول الا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته
وروى روايات آخر في معنى ذلك ثم قال وكل هذا لا حجة لهم فيه اصلا واما الخبر المذكور فحق وواجب لا يحل تعديه وهو
اعظم حجة عليهم لانه اخبر ان كل من ذكرنا راع فيما ذكر وانهم مسئولون عما استرعوا من ذلك فاذهم مسئولون عن
ذلك فيقين يدري كل مسلم انهم لم يبح لهم السرقة والخيانة فيما استرعوه واسلم اليهم وانهم في ذلك كالاجنبيين
ولا بد فهذا حكم هذا الخبر على الحقيقة وايضا فانهم لا يختلفون ان على من ذكرنا في الخيانة ما على الاجنبيين من الزام رد
ما خانوا وضمانه وهم اهل قياس بزعمهم فهلا قاسوا ما اختلف فيه من السرقة والقطع فيها على ما اتفق عليه من حكم الخيانة
ولكنهم قد قلنا انهم لا النصوص اتبعوا ولا القياس احسنوا وايضا ليس في هذا الخبر دليل اصلا على ترك القطع في السرقة
هذا واما مسئلة من سرق من ذي رحم محرم فاستدلوا في اسقاط القطع عن الابوين في مال الولد اذا سرقه بقوله عليه السلام
انت ومالك لابيك قالوا فانما اخذ ماله وقالوا لو قتل ابنه لم يقتل به ولو زنا بامة ابنه لم يحد لذلك فكذلك
اذا سرق من ماله قالوا وفرض عليه ان يعتق اباه اذا احتاج الى الناس فله في ماله حق بذلك وقالوا امرؤ في ماله قالوا وفرض
~~عليه ان يعتق اباه اذا احتاج الى الناس فله في ماله حق بذلك وقالوا للمرء في ماله حق اذا احتاج اليه وكلف الانفاق عليه~~
وقالوا قال الله تعالى وبالوالدين احسانا وقال تعالى ان اشكر لي ولوالديك وقال تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الى
قوله تعالى كما ربياني صغيرا فليس قطع ايديهما فيما اخذ من ماله رحمة فهذا كل ما شغبوا به في ذلك وكل ذلك لا حجة لهم
فيه بل هو عليهم كما نبينه ان شاء الله تعالى واما ما ذكروا من القرآن فحق الا انه لا يدل على ما ادعوا من اسقاط القطع فيما سرقا
من مال الولد ولا على اسقاط الجلد والرجم والتغريب [اذا زنا بجارية صح] الولد ولا على اسقاط القود اذا قذف الولد ولا على
اسقاط المحاربة اذا اخذ الطريق عليه واما قوله تعالى وبالوالدين احسانا فان الله تعالى اوجب الاحسان اليهما كما اوجبه
علينا ايضا لغيرنا قال الله تعالى وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فان كانت مقدمة الآية

حجة



حجة لوجوب الاحسان الى الابوين في اسقاط القطع عنهما اذا سرقا من مال الولد فهي حجة ايضا في اسقاط القطع عن كل ذي
قربى وعن ابن السبيل وعن الجار الجنب والصاحب اذا سرقوا من اموالنا وهذا ما لا يقولونه فظهر تناقضهم وبطل احتجاجهم
بالآية وايضا فالامر بالاحسان ليس فيه منع من اقامة الحدود بل اقامتها عليهم من الاحسان اليهم بنص القرآن لقول الله تعالى
ان الله يأمر بالعدل والاحسان وقد امرنا باقامة الحدود فاقامتها على من وجبت عليه احسان اليه وانها تكفير عليهم
لمن وجبت عليه وهم لا يختلفون في ان اماما لو كان لابيه او لامه سرقا فان فرضا عليه اقامة القطع عليهما فبطل تمويههم
جملة وصح انها حجة عليهم واما قوله تعالى ان اشكر لي ولوالديك فحق ومن الشكر اقامة امر الله عليهما فليس يقتضي شكرهما الا
ما امر الله تعالى به فيهما والذي امر بشكرهما تبارك اسمه هو الذي يقول كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم
او الوالدين والاقربين ففرض الله تعالى عليهم بالقسط وباداء الشهادة عليهم ومن القيام بالقسط اقامة الحدود عليهم وهكذا القول
في قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الآية فليس في شيء من هذا اسقاط الحد عنهم في سرقة من مال الولد ولا في غير ذلك
والله تعالى يقول اشداء على الكفار رحماء بينهم ولم يكن وجوب الرحمة لبعض اسقاطا لاقامة الحدود بعضنا على بعض
فبطل تعلقهم بالآيات المذكورة جملة واما قول رسول الله صلعم انت ومالك لابيك فهو خبر منسوخ فقد صح نسخه بآيات المواريث
وغيرها مع انه لا يحتج بهذا الخبر لانه يخالف في ان الاب اذا اخذ من مال ابنه درهما وهو محتاج اليه يقضى فانه عليه رده
ام كرهه كما يقضى بذلك على الاجنبي بلا فرق واما ما قالوا من ان للوالدين حقا في مال الولد لانهما اذا احتاجا اجبر على ان ينفق
عليهما وعلى ان يعتق اباه فاذا له في ماله حق فلا يقطع فيما سرق منه فهو صحيح ظاهر اذا لم يجد انفق عليهما فان الوالدين اذا احتاجا
فاخذا من مال ولدهما حاجتهما بلا اختفاء او بقهر او كيف اخذاه فلا شيء عليهما ولكن الكلام فيما اذا اخذا مالا حاجة
لهما اليه اما سرا واما بجهل وهم لا يختلفون فيمن كان له حق عند احد فاخذ من ماله مقدار حقه فانه لا قطع عليه ولا يقضى
عليه برده فلو كان يجب الحق للابوين في مال الولد اذا احتاج اليه سقط القطع عنهما اذا سرقا من ماله لا يحتاجون اليه
ولا حق لهما فيه لوجب ضرورة ان يسقط القطع عن الغريم الذي له الحق في مال غريمه اذا سرق منه ما لا حق له فيه
هذا لا يقولونه فبطل ما موهوا به من ذلك واما قولهم لو قتل ابنه لم يقتل به ولو قطع له عضوا او كسره لم يقتص منه
ولو قذفه لم يحد له ولو زنا بامته لم يحد فكذلك اذا سرق من ماله فكلام باطل واحتجاج على الخطاء بالخطاء بل لو قتل
لقتل به ولو قطع له عضوا او كسره لاقتص منه ولو قذفه لحد له ولو زنى بامته يحد كما يحد الزاني لانه لا دليل لاثبات ذلك
من دليل والغرض من هذا التطويل ان الناصب الشقي لم يظفر بطائل ادلة ابي حنيفة لتلك المذاهب السخيفة او اطلع عليها
فعرض عن ذكرها والتصدي لابطالها واستند بعضها الى ان فيه الشبهة الدارئة للحد واغمض من حال الباقي مع ما فيه
من اشتباههم في حقيقة الشبهة واين ما تصلف به الناصب سابقا من قطع رقبة ابن المطهر بالمقصات المشهورة
هيهنا وفي سائر المقامات كفرار شيوخه في حنين وخيبر فالحمد لله الذي انجز وعده ونصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب
وحده والصلوة على نبيه ووليه وآلهما الكرام الى يوم القيام قال المصنف رفع الله درجته كب ذهبت الامامية الى ان كل من وجب
عليه حد من حدود الله تعالى من شرب الخمر او الزنا او السرقة من غير المحاربين ثم تاب قبل قيام البينة عليه فانه يسقط وقال
الشافعي لا يسقط وقد خالف قوله تعالى فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم وقوله عم التوبة تجب ما

[هامش: وليس يقتضي شكرهما الا ما امر الله تعالى — نسخه بدل]

[هامش: فهو صحيح ظاهر صح]

قبلها انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه لو تاب من ثبت زناه بالبينة او الاقرار لم يسقط الحد بجودها ويسقط اثر المعصية بينه وبين الله تعالى وما نقل عن الشافعي انه قبل قيام البينة عليه ان تاب لم يسقط عنه الحد اراد به ان الشافعي ذهب الى عدم السقوط بمعنى انه ان قيم عليه البينة بالزنا بعد التوبة يسمع ولا يسقط الحد بمجرد ادعاء التوبة قبل قيام البينة فهذا صحيح ومذهب ولا شك انه كذلك والا لم يمكن اجراء الحد على احد قط لانه يدعي انه تاب وسقط عنه الحد فيكون في هذا تعطيل من الحدود وهذا من البدائع في الدين ولم يمكن ان يقول به احد وان اراد به انه لم يسقط عنه الحد مالم يثبت موجب الحد بالبينة او الاقرار عند الحاكم فهذا ليس من مذهب الشافعي لان الحد ساقط عن التائب بينه وبين الله تعالى مالم يقم عليه البينة اولم يقر عند الحاكم والاستدلال بالآية على مطلوبه من الغرائب فان الآية تدل على قبول التوبة وكذا الحديث ولا يدل على سقوط الحد فيما يوجب الحد بعد التوبة وبالجملة ما ذهب اليه الامامية في هذه المسئلة من العجائب انتهى واقول بل المراد شق ثالث وهو ان الشافعي ذهب الى عدم سقوط الحد عنه بظهور التوبة الصالحة الراسخة قبل قيام البينة لا بمجرد ادعاء التوبة وان لم يكن راسخا فيها وهذا مما لا ينبغي ان يكون مذهبا لمن له قدم راسخ في الدين لان التوبة يسقط الذنب وعقوبة الآخرة فعقوبة الدنيا اولى ويدل عليه مضافا الى ما اشرنا اليه من اقتضاء قواعد الدين لذلك رواية جميل عن احد الامامين المعصومين الباقر والصادق عليهما السلم في رجل سرق او شرب الخمر او زنا فلم يعلم بذلك منه ولم يوخذ حتى تاب وصلح فقال اذا صلح وعرف فيه امر جميل لم يقم عليه الحد انتهى فما ذكره الناصب بقوله والا لم يمكن اجراء الحد على احد قط الخ انما يترتب على ما ذكره من اسقاط الحد بمجرد ادعاء التوبة لا على ما ذكرناه من وقوع التوبة الصحيحة ولا فساد في سقوط الحد بوقوع التوبة الصالحة الراسخة قبل قيام البينة لان الحكمة المقصودة للشارع في شرعية الحد هو المنع والزجر عن العود الى مثله وحسم المادة الفساد واذا انتهى العبد المذنب بنفسه وندم عن ذلك وتاب توبة صحيحة كان ذلك اتم في حصول ثمرة الحكمة المقصودة من الحد وايضا ما ذكره الناصب من النقض لو تم لكان جاريا في درء الحدود بالشبهات لانه اذا ادعى المجرم شبهة سيما من الشبهات الرخيصة التي تعرض فيها ابو حنيفة كالاستيجار للزنا ونحوه يلزم ان يسقط عنه الحد بمجرد ذلك فيكون في هذا تعطيل من الحدود والجواب الجواب والله الموفق للصواب واما ما ذكره من ان الآية يدل على قبول التوبة ولا تدل على سقوط الحد الخ مردود بانه اذا سلم دلالة الآية على قبول التوبة لزم دلالتها على سقوط الحد لان قبول الله تعالى توبة عبده وتجاوزه عن ذنبه فيما هو حق له يقتضي عدم مواخذته اياه في الدنيا والآخرة وكذا الكلام في الحديث فانه عام كالآية فلا بد للتخصيص بما ذكره الناصب من دليل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اجتمع حد القذف وحد الزنا وحد السرقة ووجوب قطع اليد والرجل بالمحاربة واخذ المال فيها والقود استوفيت منه الحدود اجمع ثم يقتل وقال ابو حنيفة تسقط كلها ويقتل وقد خالف الآيات الدالة على هذه العقوبات وقال ايضا الخمر اذا اشتد واسكر وازبد وجب الحد بشربه وان لم يزبد لم يجب وان اشتد واسكر وقد خالف الاجماع الدال على تحريم الخمر وايجاب الحد به وقال العصير العنب اذا طبخ فان ذهب ثلثاه فهو حلال ولا حد حتى يسكره وما يعمل من التمر والزبيب ان طبخ فهو نبيذ وهو حلال ولا حد حتى يسكر وان لم يطبخ فهو حرام ولا حد حتى يسكر وما عمل من غيرها من الخمر من الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة فكله مباح ولا حد فيه وان اسكر وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله ان من العنب خمرا وان من التمر

وان ذهب اقل من الثلثين فهي حرام فلا حد حتى يسكره



خمرا وان من الزبيب خمرا وان من العسل خمرا وان من الشعير خمرا وقال عليه السلم كل مسكر حرام وقال كل مسكر خمر وكل خمر حرام انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه اذا اجتمعت الحدود يستوفى كل واحد على الترتيب ولا يجزي القتل عن الكل وهو ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القتل يستجمع جميع العقوبات فيحصل فيه الكل ولا مخالفة للآيات لان الآيات تدل على وجوب الاستيفاء فمن اسقط وجوب الاستيفاء يكون مخالفا للآية ومن اوجب الاستيفاء واختار الطريق في الاستيفاء لا يكون مخالفا للآيات وابو حنيفة يجعل القتل طريقا في وجوب الاستيفاء فلا يخالف الآيات واما ما ذكر من مذهب ابي حنيفة في الخمر فمذهبه ان الحرام هو الخمر والخمر هو المتخذ من العنب المشتد المسكر المزبد فهذا حقيقة الخمر عنده فالم يزبد لا يكون خمرا ولا يحصل الاسكار قط بدون الازباد فالنزاع في حقيقة الخمر انها ما ذا واما مذهبه في المثلث فان عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه فهو مباح مالم يبلغ حد الاسكار والدليل عليه انه شربه بعض الصحابة الى غير حد السكر فعنده السكر حرام لا المسكر وليس النزاع بيننا وبينه الا في ان السكر حرام او المسكر حرام فذهب ابو حنيفة الى ان الخمر بعينه حرام بلا نزاع المنصوص غير الخمر مالم يبلغ حد الاسكار فهو مباح ولم يثبت عنده الاحاديث الدالة على خلاف هذا انتهى واقول فعلى المقام انه اذا اجتمع على المكلف حدان فصاعدا فان امكن الجمع بينهما من غير منافاة كما لو زنى غير محصن وقذف فيجب المستوفى في البداية وكذا لو سرق معها وان تنافت بان كان فيها القتل او الرجم فيجب البداءة بما لا يفوت جمعا بين الحقوق الواجب تحصيلها بالجلد قبل الرجم والقتل وبالقطع قبل القتل وهكذا وقد دل على وجوب مراعاة ذلك ايضا روايات كثيرة من طريق اهل البيت عليهم السلم وانما ما ذكره الناصب من الجواب فشناعته من جهة جعل الاستيفاء واستيفاءه كلا يخفى من المعاني والاقوال وقد شنع ابن حزم ايضا على هذا المقال حيث قال وروي عن ابي حنيفة انه لو زنا بامرأة ثم قتلها سقط عنه حد الزنا فكم بالعجب من هذه البلية ان يكون زناه غير مسقط الحد فاذا اضاف كبيرة الى الزنا كبيرة القتل النفس التي حرم الله تعالى سقط عنه حد الزنا ونعوذ بالله تعالى من ذلك فنحن على السلامة منها كثيرا وبه تشنيعين انتهى ونظير هذا الفتوى من ابي حنيفة ما نقله ابن حزم عنه في هذا المقام من انه قال من زنا بامرأة ثم تزوجها سقط الحد عنه وكذلك اذا زنا بامة ثم اشتراها انتهى واما ما ذكره الناصب من ان حقيقة الخمر عند ابي حنيفة هو المتخذ من العنب الخ فلا دليل عليه من الشرع ولا من اللغة بل حقيقة الخمر بل الخامر العقل بالسكر وهو اعم من العنب وغيره ومن المشتد المزبد وغيره وما ذكره من انه لا يحصل الاسكار قط بدون الازباد كذب صريح لا يصدقه الاعمى السكران ولما ما ذكره من ان ابا حنيفة انما اباح المثلث اذا لم يبلغ حد الاسكار فمردود بان المعتبر في التحريم اسكار كثير الخمر فيحرم قليله حسما لمادة الفساد كما حرم الخلوة بالاجنبية لافضائها اليه فتقييد اباحة المثلث بما اذا لم يبلغ شربه حد الاكثار المفضي الى الاسكار فاسد لا يصلحه العطار وما استدل به على اباحته من ان شربه بعض الصحابة الى غير حد السكر لا يصلح دليلا لان من الصحابة من شرب الخمر الصريح الى حد السكر كما رواه الزمخشري في كتاب ربيع الابرار حيث قال انزل الله تعالى في الخمر ثلث آيات يسئلونك عن الخمر والميسر فكان المسلمون بين شارب وتارك الى ان شربها رجل ودخل في صلوته فهجر فنزلت يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فشربها من شربها من المسلمين حتى شربها عمر فاخذ لحي بعير فشج راس عبد الرحمن بن عوف ثم قعد ينوح على قتلى بدر بشعر الاسود بن يعفر شعر

وكاين بالقليب قليب بدر ٥ من الشيزى المكلل بالسنام
اتوعدنا ابن كبشة ان سنحيى ٥ وكيف حيوة اصداء وهام

ايبخران يرد الموت عني ه ويشرب اذ بليت عظامي ه الا من مبلغ الرحمن عني ه باني تارك شهر الصيام ه فقل
لله يمنعني شرابي ه وقل لله يمنعني طعامي ه فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله فخرج مغضبا يجر رداءه فرفع شيئا كان
في يده ليضربه فقال اعوذ بالله من غضب الله وغضب رسوله فانزل الله تعالى انما يريد الشيطان الى قوله فهل انتم منتهون
فقال عمر انتهينا انتهى كلامه ولقد ما ذكره من انه ليس النزاع بيننا وبين ابي حنيفة الا في ان السكر حرام او المسكر حرام الى قوله
بما افضناه ومن تحريم قليل الخمر الذي لا يبلغ حد الاسكار حسما لمادة الفساد فافهم ولا يذهب عليك ان الناصب
عن التعريض لما ذكره الخصم من ان ابا حنيفة ذهب الى ان ما يتخذ من غيرها اي من الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير و
الحنطة والذرة كلها مباح ولا حد فيه وان اسكر وكان اناقا من سكرته وتفطن بان هذا مما لا يمكن دفع الفساد عنه الا ان
يمكن لابي حنيفة بيان الفرق بين ما اخذ من الشجرتين وبين ما اتخذ من غيرهما فانتقل قال الخصم رفع الله درجته كد وقال ابو
حنيفة اذا اتلف اهل الردة اموالا وانفسا لم يضمنوا وهو خلاف قوله تعالى النفس بالنفس فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم وقال ان المشركين اذا قهروا المسلمين واخذوا اموالهم ملكوها بالقهر فان عاد المسلمون غنموها فان
وجد صاحب العين عينه قبل القسمة اخذها بغير شيء وان وجدها بعد القسمة اخذها بالقيمة ولو اسلم الكافر على تلك العين
كان احق بها من صاحبها وقد خالف قول الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله عليه السلم لا يحل مال امرئ مسلم
الا عن طيب نفس منه وهل يحل لاحد ان يعتقد من يبيح اموال المسلمين على المشركين بالقهر ويجعلها ملكا لهم ويصيرون بواسطة
القتال المحرم عليهم مالكين ولحق بالملائكة اربابه كالمسلمين مع ان المسلم لا يملك مال المسلم بالقهر والغلبة فكيف يملكه الكافر
فاقبح بكون اكرم على الله تعالى من المسلم حيث ملكه اموال المسلمين اذا قاتلهم ولم يجعل ذلك للمسلم فليتق الله من يؤمن بالله
واليوم الآخر من ان يجعل مثل هذا القائل واسطة بينه وبين الله تعالى ويحتج به عليه في الآخرة ويعتذر عند الله تعالى بان
قلدت مثل هذا الرجل في هذا الفتوى المعلوم بطلانها لكل احد انتهى اقول الناصب خفضه الله تعالى اول مذهب الشافعي ان
المرتد يلزمه ضمان ما اتلف ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه كالكافر الاصلي لشمول حكم الكفر له فلا يضمن والآية ليست
بحجة عليه لانها واردة في شان المسلمين الملتزمين لاحكام الشرع والكفار ليسوا كذلك وحقيقة المسئلة الثانية عند ابي
حنيفة ان الكفار اذا نقلوا اموال المسلمين الى بلاد الكفر يملكون تلك الاموال لان العصمة ارتفعت عن تلك الاموال بالنقل
الى بلاد الكفر ويصير ملكا لهم فاذا رجع تلك الاموال بالغنيمة يحكم عليها بحكم الغنائم والآية لا يصير حجة عليه لانه لا يقول
ان ذلك المال مال المسلم حتى يكون حلالا بعد الغنيمة على الكافر اذا اسلم عليه بل يقول انه صار ملكا للكفار بنقلها في بلاد الكفر
لارتفاع العصمة فلا حجة عليه من الآية والحديث وليس هذا استباحة لمال المسلم حتى يطول عليه التشنيع ويصقع بتعريض
تقليده ويتعجب من حال من يقلده فان هذه امور اجتهادية ليست خارجة من قوانين الاجتهاد فان ابا حنيفة لا يقول باباحة
مال المسلم بل الكلام في ان المال المنقول الى دار الكفر هل يرتفع باستيلاء الكفار عليه العصمة عنه ام لم يرتفع فمذهب الشافعي ومن تابعه
عدم ارتفاع العصمة لان نقل المال الى دار الكفر قهرا لا يوجب ارتفاع العصمة عنه لان الله تعالى لن يجعل للكافرين على المؤمنين
سبيلا وذهب ابو حنيفة ومن تابعه الى ارتفاع العصمة عنه بالنقل لان مال المسلم معصوم بكونه في دار الاسلام فاذا استولى
عليه الكافر ارتفع العصمة بالنقل وله على هذا المطلوب دلائل قوية متفقة مذكورة في كتب مذهبه سيما في الهداية وامثال هذا



من باب الاجتهادات وان فرضنا وقوع الخطاء منه في هذه المسئلة فهو مجتهد والمجتهد لا يخلو عن الخطاء فكيف يحكم
على استحالة تقليده ويشنع ويضطرب كل هذا الكافر الاصلي في عدم كونه مكلفا بالفروع مع ان حكم الاصل ممنوع لما
سبق في مباحث اصول الفقه من بعد بانه قياس مع الفارق لاختلافهما في كثير من الاحكام المذكورة في الفقه منها سقوط
الذنب الذي على الكافر الاصلي بعد اسلامه بخلاف المرتد ولم يتفطن ابو حنيفة لهذا الفرق مع ظهوره من قوله تعالى قل للذين
كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وهذا قال الفاضل التفتازاني في تفسير سورة الانفال من حاشيته على الكشاف ان
في غاية الضعف ما احتج ابو حنيفة بقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف على ان من عصى طول العمر ثم
ارتد ثم اسلم لم يبق على ذنب لان المراد الكفر الاصلي انتهى وهذا ما اورد عليه الجامد البليد القهستاني في شرح مختصر الوقاية
بان لا نسلم ان المراد الكفر الاصلي لان وضع الفعل للتجدد وفي المعنى الذين حدث منهم الكفر كقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فان
المعنى الذين وجد منهم الظلم على ما ذكره الزمخشري وغيره انتهى فساقط جدا اما اولا فلان ابا حنيفة يستدل بالآية و
الفاضل التفتازاني مانع فما اورده البليد من المنع يكون منعا على المنع وهو خارج عن الآداب واما ثانيا فلان ان اراد
بالتجدد الوجود والحدوث كما يدل عليه قوله تعالى فالمعنى الذين حدث منهم الكفر الخ فلا يجديه نفعا لان الكفر الاصلي
ايضا موجود حادث وان اراد به الحدوث شيئا فشيئا فيم ان الكفر الاصلي والارتداد سيان في ذلك ايضا مردود بان
التجدد بهذا المعنى ليس معتبرا في مفهوم الفعل وانما يفهم ذلك في الفعل المضارع من خصوص الحدث او اقتضاء المقام
كما حقق في موضعه فنظيرا نهم لو اتقوا الله تعالى لم يحكموا بان المسلم كالكافر الجاحد والغاصب الفاسق انهم يقولون بان
كل النقود المغصوبة للغاصب حلال له لكان اولى بهم من التشريع في دين الله تعالى بآرائهم المنتنة التي لا تشابه دين
كلب الثاني ان الحاصل بما نقلناه انما يتبع عن ابي حنيفة من ان الكفار اذا استولوا على المسلمين ونقلوا اموالهم الى بلاد الكفر
يملكون تلك الاموال مبني على قياس ذلك بما اجمع المسلمون عليه من ان المسلمين اذا غلبوا اهل الكفار واخذوا اموالهم ملكوها
ويبطله ان استيلاءهم على اموال المسلمين واخذها عدوان محض كما يدل عليه قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا فلا يثبت الملك فيما اخذوه منا وبالجملة استيلاؤهم علينا محظور ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينتهض سببا للملك
كما هو حقيقة الثالث ان ما قاله من ان لابي حنيفة على هذا المطلوب دلائل قوية متفقة مذكورة في كتب مذهبه سيما في
الهداية الخ مدخول بان اول ما فيه انه لو كان له ادلة كذلك فالويل على ائمة المسلمين الشافعي واتباعه الذين خالفوا ابا حنيفة في ذلك
مع ما لهم من الادلة المتقنة على مطلوبهم فالظاهر ان مصنف الهداية قد وقع على ما اشتهر من وصف فخر الدين الرازي بالعلامة
بانهم بعلماء قاطعا مخرقا منهم فان الناصب قد الف هذا الجرح في ديار الحنفية بما وراء النهر بل يشاركهم وليس يخرف
الشافعية منهم هناك الا قليل من خوف الشيعة منهم فقد حكي ان المشهور ان سلطان تلك الناحية فوض قضاء بعض القرى الى رجل
فقتله اهاليها بعد زمان قليل ولما اعترضوا عليهم بذلك اجابوا بانه قد خرج شافعيا ثم ما اشار اليه من الادلة المتعددة لا يخلو
كذبه يظهر لمن يتتبع كتبهم وانما المذكورة في الهداية وغيره دليل واحد اوهن من بيت العنكبوت واضعف من شبهات
ملاحدة الموت فلنذكره حتى يظهر حقيقة الحال ويتضح سريرة المقال المنقول قال في الهداية في باب استيلاء الكفار اذا غلبوا
اي الكفار على اموالنا واحرزوها بدارهم ملكوها وقال الشافعي لا يملكونها لان الاستيلاء محظور ابتداء وانتهاء والمحظور

لا ينتهض دليلا للملك على ما عرف من قاعدة الخصم ولنا ان الاستيلاء ورد على مال مباح فينعقد سببا للملك دفعا
لحاجة المكلف كاستيلائنا على اموالهم وهذا لان العصمة تثبت على منافاة الدليل ضرورة تمكن المالك من الانتفاع
واذا زالت المكنة عاد مباحا كما كان غير ان الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار على المحل حالا
ومآلا والمحظور لعينه اذا صلح سببا لكرامة تفوق الملك وهو الثواب الآجل فما ظنك بالملك العاجل انتهى وهو منظور فيه اما
اولا فلان كون ورود الاستيلاء فيما نحن فيه على مال مباح ممنوع وقوله لان العصمة تثبت على منافاة الدليل قلنا هذا
لا يصلح دليلا لان الملك حاصل على ما في الهداية والكفاية بان العصمة في المال لكل من يثبت له من المسلم والكافر انما يثبت
على خلاف الدليل فان الدليل وهو قوله تعالى وهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي ان لا يكون المال معصوما الا انه
واذا ثبت العصمة لمقتض هو به بسبب من الاسباب مثل شراء او ارث او غيرهما لضرورة تمكن المالك من الانتفاع به اذ لو
لم يكن هو مخصوصا بالعصمة نازعه آخر في الانتفاع فاذا زالت المكنة بالاستيلاء عاد مباحا كما كان فصار بمنزلة الصيد
او الحشيش انتهى وفيه ان الآية انما تقوم دليلا على اصالة الاباحة لو كان اللام في قوله تعالى خلق لكم للنفع ولم لا يجوز ان
يكون للضرر كخلق السموم بان يرغب العبد في التصرف فيها بدون اذنه تعالى فيقع في ضرر العقاب ولو سلم فلا يدل
على ان خلقها لهم للتصرف فيها بالملكية ولم لا يجوز ان يكون خلقها للاستنشاق بروائحها او التلذذ بمشاهدتها ولو
سلم فنقول انه تعالى قابل جميع ما في الارض بجميع من هو مدلول ضمير الجمع في لكم ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي مقابلة المفرد بالمفرد
والتعيين يستفاد من دليل منفصل بالضرورة والدليل المنفصل ليس الا البيانات النبوية الدالة على توقف صحة الانتفاع
بتلك الامور على شروط معينة من الارث والهبة والحيازة ونحوها فكما لا يدل الآية على مطلوب اهل الاباحة لا يدل على
مطلوب اهل الاباحة لا يدل على مطلوب القائلين بان الاصل في الاشياء الاباحة وبهذا يندفع ايضا ما ذكره في دفع
قول الشافعي والمحظور لا ينتهض دليلا للملك الخ بقوله والمحظور لعينه اذا صلح سببا الخ فان مبناه على ان ما اخذه الكفار
محظور لعينه ومباح في نفسه بالدليل المذكور وقد عرفت ما فيه الرابع ان ما قاله من ان هذه امور اجتهادية الخ لو سلم
فالكلام في ان ما ذهب اليه ابو حنيفة فيها لا يصلح ان يسمى اجتهادا لانه وسوسة مجردة لو قال الهاجس [illegible]
ولوجب التحقيق لضربه نعلا بل سوطا على انا لا نسلم اجتهاده كما لم يسلم ايضا ابو المعالي الجويني في رسالته في تفضيل مذهب
الشافعي حيث قال ان ابا حنيفة لم يكن له قدم راسخ في بعض العلوم الاجتهادية سيما في علم الاصول وعلم الحديث فان
بضاعته كانت فيهما مزجاة ولهذا قصارى عمره الراي والاستحسان وكان ذلك وحده كان نبطيا لا عربيا انتهى وايضا
من يجتهد مثل هذا الاجتهاد ويكثر من امثاله فهو لا يصلح لان يعد في عداد المبتدئين فضلا عن المخزومين في الاجتهاد فضلا
عن المجتهدين على الاطلاق كما يدعيه اصحابه ولو كان هذه اجتهادات وصاحبها مجتهدا لكان جميع العوام المقلدين مجتهدين
هذا وقد وافقنا ابن حزم من اهل السنة في التشنيع على نظير هذه الفتاوى حيث قال في نحو المنطقة ان المالكية قالوا ان
رجلا قرشيا لو لحق بدار الحرب فتداهو وامراته القرشية مرتدة فولدت هنالك اولادا فان اولادهم ارقاء مملوكون
ساعون وقال الحنفيون ان تلك القرشية تملك وقد روي عن ابي القاسم امام مالك واما على ما عرف من اصل مالك ان
ان اهل دار الحرب لو صاروا ذمة تركنا بيننا بايديهم رجالا ونساء من المسلمين احرارا وحرائر اسرى عندهم وبقوا على الاسلام

وقد اندفع

في حال



في حال اسرهم فيهم مملوكين لاهل الذمة من اليهود والنصارى يتبايعونهم متى شاؤا هذا نصوصهم في المشهورة و
لقد اخبرني محمد بن عبد الله البكري التدميري وما علمت فيهم افضل منه ولا اصدق عن شيخ من كبارهم انه بعض اتباعهم
ان الرجل اذا دخل دار الحرب فاعطوه اسيرا من احرار المسلمين وحرائرهم عطية فهم عبيد واماء له يطاهن ويبيع كما يريد
ما يملك شاء وجه هذا المفتي ومن اتبعه على هذا انتهى قال المص رفع الله درجته كه وقال ابو حنيفة اذا اسلم الحربي في
مال في يده المشاهدة احرزه فاما امواله الغائبة عنه او الارض او العقار وغيرهما مما لا ينتقل ولا يحول فانه لا يحرزها
بل يجوز للمسلمين اخذها واذا اسلم وله حمل لم ينفصل بعد لم يعصمه بل يجوز استرقاقه مع الام اذا انفصل ولو انفصل لم
يجز استرقاقه وقد خالف قوله صلى الله عليه وآله امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله فاذا فعلوا ذلك عصموا
مني دماءهم واموالهم الا بحق الاسلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا مخالفة لقوله صلى الله عليه وآله فانه يدل على وجوب
الكف عن مال من اسلم من الكفار وعند ابي حنيفة ان مال الكافر بعد الاسلام ما يكون تحت يده المشاهدة وما غاب قبل
تصرفه فيه فهو ليس من ماله واذا لم يكن من ماله فلا يكون معصوما باسلامه وكذا الحمل الذي لم ينفصل انتهى واقول
العنايات الجودة من الدليل لا يسمن ولا يغني من جوع ثم المحصل لقوله وما غاب قبل تصرفه فيه ان الكلام في المال الذي كان
في تصرفه قبل الاسلام وبقي في دار الحرب غائبا عنه وكذا الانفصال عين الكلام في الحمل المنفصل قال المص رفع الله درجته
كه وقال ابو حنيفة اذا سبي الزوجان الحربيان معا لم ينفسخ النكاح وقد خالف قوله تعالى والمحصنات من النساء الا
ما ملكت ايمانكم حرم المزوجات واستثنى من ذلك ملك اليمين وكان سبب نزول الآية دالا عليه روى ابو سعيد الخدري
قال بعث رسول الله صلى الله عليه وآله سرية قبل اوطاس فغنموا نساء وقالوا تحرجنا من وطيهن لاجل ازواجهن فنزل قوله تعالى
والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم نزلت في بيان المزوجات اذا سبين وملكن انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى
اقول الآية لا يدل على خلاف ما ذهب اليه ابو حنيفة فان من شان نزوله يعلم ان الازواج لم يسبوا معهم وكلام ابي حنيفة فيما
اذا سبي الازواج معهن وعصمة ما ذهب اليه ابو حنيفة ان النكاح لو لم يكن باقيا بينهما فلو اسلما مع الرجل اقرارهن على النكاح
والحال انهما لو اسلما معا بقي النكاح بينهما كما كان ثم الآية تدل على بقاء النكاح لان استثناء المملوكة باليمين من المحصنات
والمراد منها المزوجات فيجب ان يكون المستثنى منه محصنة بالتزويج ولا يكون محصنة بالتزويج اذا حكمنا بفسخ النكاح انتهى
واقول يتوجه عليه ان الآية عامة شاملة للصورة التي حكم فيها ابو حنيفة بخلاف الشرع وخصوص السبب لا يوجب تخصيص العام
كما تقرر في الاصول على ان ما ذكره في شان النزول من قول الراوي لاجل ازواجهن لا ينفي عدم سبي ازواجهن معهن بل
الظاهر منه سبيهم معا واما ما ذكره في تصحيح ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير صحيح لان بقاء النكاح بينهما عند اسلامهما مسألة
اجماعية قد شرعت لاجل حرمة الاسلام وترغيب الكفار الى الدخول فيه بخلاف الصورة التي وقع فيها الخلاف واما
ما استدل به على بقاء النكاح بينهما من قوله لان استثناء المملوكة باليمين من المحصنات الخ فظاهر البطلان لان المحصنة
المأخوذة فيها انما تدل بان المرأة لا يكون محصنة بالتزويج اذا حكمنا بفسخ النكاح وذلك لان الاحصان حفظ الفرج عن الاجنبي
بسبب التزويج والمرأة المزوجة المسبية كان يصدق عليها انها كانت ممن احصنت فرجها بالتزويج وان لحقها الفسخ
الزوجية بالسبي وبالجملة الاتصاف بالاحصان كان قبل السبي والفسخ بعده فلا منافاة بينهما قال المص رفع الله درجته

وقال ابو حنيفة يجوز اخذ الجزية من عباد الاوثان من العجم دون العرب وقال مالك يجوز اخذها من جميع الكفار الا
من مشركي قريش وقد خالفا قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب من غير
استثناء ثم قال قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية فخص اهل الكتاب بالجزية
دون غيرهم انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان الجزية لا تؤخذ الا من اليهود والنصارى والمجوس
كان عمر لم ياخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وآله اخذ الجزية من مجوس هجر
وان صح ما روي عن مالك وابي حنيفة فانهم لا يجعلون شرط اخذ الجزية كونه كتابيا او من له شبهة كتاب كالمجوس بل يجعلون
امان الكل من طلب الذمة والآية لا يكون حجة عليهم لانها نازلة في شان اهل الكتاب وجواز اخذ الجزية عنهم لا ينفي جوازه
عن غيرهم ودليل ابي حنيفة ومالك على اخذ الجزية من غير اهل الكتاب ما روي في الصحاح عن بريدة قال كان النبي صلى الله عليه
وآله اذا امر اميرا على جيش او سرية اوصاه وقال اذا لقيت عدوك فادعهم الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم فان ابوا
فسلهم الجزية فان ابوا فاستعن بالله وقاتلهم وهذا يدل على جواز اخذ الجزية من غير اهل الكتاب لان النبي صلى الله عليه وآله
لم يبعث السرايا الى اهل الكتاب الا نادرا واكثر سراياه كانت مبعوثة الى المشركين انتهى واقول ان التشكيكات الذي اوردها هنا
ان صح مجرد مكابرة كما فعله في غيره من المسائل التي نقلها المص في هذا الكتاب كيف وقد صرح في اوايل باب الجزية
في كتاب الهداية الذي نقل الناصب عنه في جرحه هذا انه وضع الجزية على عبدة الاوثان من العجم وفيه خلاف الشافعي فانه
يقول ان القتال واجب لقوله تعالى وقاتلوهم الا انا عرفنا جواز تركه في حق اهل الكتاب بالكتاب وفي حق المجوس بالخبر
فبقي من وراءهم على الاصل ولنا انه يجوز استرقاقهم فيجوز ضرب الجزية عليهم اذ كل واحد منهما يشتمل على سلب النفس
منهم الى آخره ويشهد بصحة ما نقل المص عن ابي حنيفة ومالك معا كلام ابن حزم في كتاب الجهاد من المحلى حيث قال ولا يقبل من
كافر الا الاسلام او السيف الرجال والنساء في ذلك سواء حاشا اهل الكتاب خاصة وهم اليهود والنصارى والمجوس فقط
فانهم ان اعطوا الجزية اقروا على ذلك مع الصغار وقال ابو حنيفة ومالك اما من لم يكن كتابيا من العرب خاصة فالقتل او
السيف واما الاعاجم فالكتابي وغيره سواء ويقر جميعهم على الجزية وهذا باطل لقول الله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون
بالله ولا باليوم الآخر واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فخلوا سبيلهم وقال تعالى
قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى
يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فلم يخص تعالى عربيا من عجمي في كلا الحكمين وصح انه عليه السلم اخذ الجزية من مجوس هجر فصح انهم
اهل الكتاب ولولا ذلك ما خالف رسول الله صلى الله عليه وآله كتاب ربه فان ذكروا ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله
انما اريدهم على كلمة تدين لهم بها العرب ثم يؤدي اليكم العجم الجزية فلا حجة لهم في هذا لانهم لا يختلفون في ان اهل الكتاب
من العرب يؤدون الجزية وان من اسلم من العجم لا يؤدون الجزية فصح ان هذا الخبر ليس على عمومه وانه انما عنى باداء
الجزية بعض العجم لا كلهم وبين الله تعالى من هم بانهم اهل الكتاب فقط وقالوا قال تعالى لا اكراه في الدين فقلنا انتم
اول من يقول ان العرب الوثنيين يكرهون على الاسلام وان المرتد يكره على الاسلام وقد صح ان النبي اكره مشركي العرب على
الاسلام وان المرتد يكره على الاسلام وقد صح ان النبي فصح ان هذه الآية ليست على ظاهرها وانما هي فيمن نهانا الله تعالى ان

فعليهم

نكرهم



نكرههم وهم اهل الكتاب خاصة انتهى كلامه واما ما ذكره الناصب من ان الآية لا تكون حجة عليهم لانها نازلة في شان
اهل الكتاب وجواز الجزية عنهم لا ينفي جوازه عن غيرهم فمدخول بان ما وقع في الآية من قوله من الذين اوتوا الكتاب تخصيصا
بعد تعميم يدل دلالة قطعية على نفي الجواز عن غيرهم نعم لو كان الواقع في الآية مجرد التخصيص المذكور بان قال تعالى قاتلوا
اهل الكتاب حتى يعطوا الجزية لما دل جواز اخذ الجزية عنهم على نفي جوازه عن غيرهم وليس فليس واما ما نقله من
رواية الصحاح فيظن انه من موضوعاته اذ هو فانه وعلى تقدير صحته لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون الحكم فيه مخصوصا
على اهل الكتاب بالاتفاق سلم الناصب بعث السرايا اليهم نادرا مع ان الحكم بالندرة ايضا من مكابراته التي ارتكبها ترويجا
لمرامه فتامل قال المصنف رفع الله درجته **الفصل الخامس عشر في الصيد وتوابعه** وفيه مسايل الاولى ذهبت الامامية
الى انه اذا ترك التسمية عمدا عند الذبح لم يحل اكله وقال الشافعي يجوز وقد خالف قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه لا يشترط البسملة في الذبح ولا النية ويستحب تسمية الله
تعالى عند الذبح والآية ليست بحجة عليه لان المراد من هذا على ما فسره ابن عباس الميتة فان الميتة يصدق عليها انه لم يذكر اسم
الله عليها لانها ماتت حتف انفه والى هذا ذهب ابن عباس واختاره الشافعي تحريما اختاره من المذهب ان ترك التسمية عمدا
يوجب الحرمة فالحجة عليه الآية لان المتروك عليه التسمية سهوا يصدق عليه انه لم يذكر اسم الله عليه فكيف يحكم بحليته انتهى
واقول لا تتم رواية ابن عباس في شان نزول الآية شيئا من ذلك فضلا عن ذهابه اليه ولئن سلم فلم يتهم عنده انه قال ان
الكفار كانوا يقولون تاكلون ما تقتلونه ولا تاكلون ما قتله الله ولم يجعل تفسير ابن عباس للآية بذلك كما يرشد اليه
النظر في تفسير فخر الدين الرازي لهذه الآية واما ما زعمه الناصب من قلب الاحتجاج بالآية علينا فمردود بان الآية وان دلت
على تحريم متروك التسمية سهوا ايضا ولهذا ذهب اليه بعض واحد لكن رعاية الجمع بين الدليلين اقتضى تخصيص الآية المذكورة
بمتروك التسمية عمدا والدليل الدال على التخصيص قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطاتم به وقوله في آخر الآية المذكورة وانه
لفسق فان الاخراج الناسي من الحكم لان النسيان ليس فسقا لانه لا يتجزى وقوله عليه السلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه
فيه وقد روى الحنفية في ذلك حديثا صريحا في تخصيص متروك التسمية نسيانا بالحل وايضا يجوز الصلوة من تكلم ناسيا فيجوز
من اكل فيه ناسيا فافترق قال المص رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اكل ما صاده شيء من الجوارح الا الكلب
وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي يجوز بجميع ذلك اذا امكن تعليمه وقال احمد يجوز بالجميع الا الكلب الاسود البهيم وقد
خالفوا قوله تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه يجوز اكل ما صاده
الجوارح اذا كانوا معلمين ولا يجب التذكية بل ارسال الكلب بشرايطه اذا كان معلما كاف في الحلية والدليل على ذلك ما روى
البخاري ومسلم عن عدي بن حاتم قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله اذا ارسلت كلبك فاذكر اسم الله فان امسك
عليك فادركته حيا فاذبحه وان ادركته ميتا قد قتل ولم ياكل منه فكله وان اكل فلا تاكل فانما امسك على نفسه وان
وجدت مع كلبك كلبا غيره وقد قتلا فلا تاكل فانك لا تدري ايهما قتله الحديث وهذا يدل بصريحه على حلية
الاكل من الصيد اذا قتله الكلب والمراد من التكليب في الآية التعليم والتعليم لا يوجب ان لا تقتل الصيد لان الصيد قد
منه الله لم يقتل بل المراد ان لا ياكل منه وهذا الرجل بهذا الفهم والعلم في الحديث وفي معاني كتاب الله ينسب مثل الشافعي الى الخطاء

يجوز

انتهى واقول مراد المص قدس سره انه لا يجوز اكل ما صاده الجوارح بنفسه قبل التعليم والقرينة عليه ما ذكره من
قول الفقهاء الثلثة انه يجوز بجميع ذلك اذا امكن تعليمه فانه صريح في الجواز قبل التعليم ولهذا ايضا قال ما صاد
شئ من الجوارح ولم يقل ما صيد بشئ من الجوارح فافهم وحاصل استدلال المص بالآية انها دالة على اشتراط التعليم
وحين ارادة الصيد لا فطرته وانعكاس ما اتى به من التشنيع اليه والى امته والهداية تعالى قال المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية
الى انه يحل اكل السمك اذا مات حتف انفه وقال مالك لا يحل حتى يقطع راسه وقد خالف قوله صلى الله عليه وآله احلت لكم ميتتان
ودمان فالميتتان السمك والجراد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يحل الميتة من السمك والجراد والحديث
صحيح ما روي عن مالك فلعله لعدم صحة الحديث عنده فعمل بالاصل انتهى واقول ان المصنف قدس سره انما نقل هذه الاقوال
نظائرها من كتب قدماء اصحاب الفقهاء الاربعة ككتاب اختلاف الفقهاء للطحاوي الشافعي ثم الحنفي ونحوه من المطولات
وهذه الكتب مما لا يحضرنا الآن في ديار الغربة حتى نذكر جميع ما تردد الناصب في صحة ما نسب المص الى قائله والمتتبع يعلم ان
امثال هذا المتاع السقط غير قليل في سوق حماقتهم ودكان فقاهتهم حتى يحتاج الطاعن عليهم الى الافتراء والكذب عليهم
ان بالغ بعض الناظرين في انكار ذلك فلنذكر لسقام ما ذكره المص عن مالك ما صح عن ابي حنيفة امامهم الاعظم انه لا يحل
بها اولياء الناصب الى الدين فاحرى ما نسب المص الى مالك فنقول قال ابن حزم في كتاب المحلى قال ابو حنيفة واصحابه لا يحل
ما مات من السمك وما جزر عنه الماء ما لم يطف على الماء فما مات في الماء حتف انفه وطفا فحرام ولا يحل اكل ما طفا منها قالوا
فان ضربه حوت فقتله او ضربه طاير فقتله او ضربته صخرة فقتلته قطعا بعد كل ذلك فهو حلال اكله وقال محمد بن الحسن
الشيباني في سمكة بعضها في البر وبعضها في الماء ان كان الراس وحده خارج الماء اكلت وان كان الراس في الماء
نظر فان كان الذي في البر من موخرها النصف فاقل لم يحل اكلها وان كان الذي في البر اكثر من النصف حل اكلها وهذه
اقوال لا نعلم عن احد من اهل الاسلام قبلهم وهي مخالفة للقرآن والسنن ولاقوال العلماء وللقياس والمعقول لانها تكليف
ما لا يطاق مما لا سبيل الى علم هل ماتت وهي طافية فيه او ماتت قبل ان يطفوا او ماتت من ضربة حوت او من صخرة صدمته
او من حتف انفها ولا يعرف هذا الا الله تعالى او ملائكته الموكل بها او من يحل الجن لا سبيل لنا الى معرفة ذلك ام يمكنها علم
كان فيهم غواصون بذلك قال تعالى والشياطين كل بناء وغواص ثم لا بد للسمكة التي يشرع فيها محمد بن الحسن هذه الشريعة
السخيفة من مسام ومدرج يلدرج ما منها خارج الماء وما منها داخل الماء ثم ما يدريه او الناس لعله كان اكثرها في الماء ثم
ادانتها الامواج فيالله وللمسلمين لهذه الحماقة التي لا تشبه الا ما يتطايب به المجان لاضحاك سخفاء الملوك والمتسخفين
انتهى واما ما احتمله الناصب من عدم صحة الحديث المذكور عند مالك ففيه انه صحيح واشهر من ان يعرضه منكر ولا تم الاحتمال
في حل السمك قطع راسه فكيف يخفى هذا مع عدم اعتباره في حل البعير وما قتله الجوارح والسهام نعم لو كان الغالب في
الحلية قطع الراس كان يدعوى الاتصال بذلك وجه وليس فليس قال المصنف رفع الله درجته ه ذهبت الامامية الى استحباب
الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وان يقول اللهم تقبل مني هذه الذبيحة وقال ابو حنيفة يكره ذلك كله وقد خالف قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وقوله ورفعنا لك ذكرك اي لا اذكر الا تذكر معي وروى ان جبرئيل قال للنبي صلى الله
عليه وآله ان الله تعالى يقول من صلى عليك مرة صليت عليه عشرا وقال على ذبيحته بسم الله اللهم تقبل من محمد وآل محمد

امته



امته بمحمد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يكره الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله عند الذبح بل
يستحب ويكره عند ابي حنيفة واستدل عليه بما روى البيهقي ان النبي صلى الله عليه وآله قال موطنان لا اذكر فيهما عند الذبيحة
وعند العطاس والحديث عند الشافعي ضعيف انتهى واقول بل الحديث موضوع ومع كونه موضوعا مدفوع بعموم الآية والحديث
الآخر فلا يصلح مخصصا لعمومها اصلا وموطا قال المصنف رفع الله درجته م ذهبت الامامية الى ان المضطر الى الميتة يأكل
لا الشبع منها وقال مالك يجوز وقد خالف قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد وهذا غير مضطر اليه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه حيث جاز الاكل من الميتة للمضطر انه ياكل ما يسد الرمق ولا تحل الزيادة على الشبع ولا الشبع ان كان في
بلد ويتوقع الحلال قبل عود الضرورة وان لم يتوقع او كان في بادية ويخاف انه لا يتقوى على قطعها لو لم يشبع فله الشبع وقيل
انه لم يتوقع اقتصر على سد الرمق ويعجبه ما ذهب اليه مالك ان المراد من الاكل الشبع لانه يوجب القوة دون سد الرمق انتهى واقول
ان العرف واللغة لا يساعدان على كون المراد من الاكل الشبع بل الشبع مذموم عند العقلاء فضلا عن الفضلاء وكون الشبع
موجبا للقوة لا يقتضي كون معنى الاكل الشبع بل ما نحن فيه من الاضطرار يقتضي الاقتصار على قدر الضرورة وهو سد الرمق
كما لا يخفى ثم ما نقله عن ائمة الشافعي من انه اذا كان في بادية ويخاف انه لا يتقوى على قطعها لو لم يشبع اهمال الاحتمال
لظهور انه يمكن دفع ذلك الخوف بدون الشبع بان يحمل معه قطعة من الميتة مثلا ويأكل منها في الطريق عند ظهور ضعفه
الى سد الرمق مرة بعد اخرى قال المص رفع الله درجته الفصل السادس عشر في الايمان وتوابعها وفيه مسائل الاولى ذهبت
الامامية الى انه اذا حلف لا اكلت طيبا ولا لبست ناعما لم ينعقد وقال ابو حنيفة المقام عليها طاعة ولا اثم وقد خالف قوله
تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وقوله تعالى وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذي انتم
به مؤمنون قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقوله يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك
انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه لو حلف ان لا ياكل طيبا ولا يلبس ناعما اختلف في انه يمين
طاعة او كراهة والاصوب انه يختلف باختلاف الناس وقصودهم فمن قصد كف النفس عن التلذذ بالمباحات لئلا
يتسلق الميل الى المحظورات فهو في حقه يمين طاعة ومن قصد تحريم ما احل الله او التنزه عما احل الله كفرقة الصوفية
فهو في حقه يمين كراهة وعلى هذا يحمل مذهب ابي حنيفة والآيات ليست بحجة عليه لانه يفيد الاباحة وهو لا يقول بعدم اباحة
الطيبات في حقه بل التلذذ المباح الموقع في المحظورات عنده مكروه فلا حجة عليه فيها انتهى واقول ليس المراد
من التحريم في الآية مجرد اعتقاد حرمة الطيبات بل ما يعم كف النفس عن التلذذ بها كما يدل عليه شأن نزول الآية وما
صرح به المفسرون من ان في الآية دلالة على ان الترهب والتقشف ليس من سنن هذه الشريعة المطهرة سنتها تناول الطيبات
والمستلذات الحلالة فلا يفيد التقييد الذي الحق به الناصب ليرد ما حكم بكونه اصوب واما قوله ان الآيات لا تفيد
الا الاباحة فمدفوع بما ذكرنا من انه يفيد حرمة الطيبات ولا اقل رجحان فعلها فلا ينعقد اليمين على تركها لتعقيب الحلف
الذي يكون فعله اولى فتدبر قال المص رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه اذا قال اسألك بالله او اقسم عليك بالله لم
يكن يمينا وان لم يرد به اليمين وقال الشافعي اذا اراد به اليمين صار يمينا وانعقدت على فعل الغير فان اقام الغير عليها
لم يحنث وان خالف حنث الحالف ولزمته الكفارة وقال احمد الكفارة على الحنث دون الحالف وقد خالف العقل الدال

على اصالة البراءة وعلى عدم تعلق يمين الغير بفعل غيره فان الفاعل مختار في فعله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه لو قال لا تخرج اسالك بالله او اقسم او اقسمت عليك بالله لتفعلن كذا وقصد به الشفاعة او يمين
المخاطب فليس بيمين وان قصد يمين نفسه كان يمينا وان اطلق كان شفاعة واستحب ابرار المقسم فان لم يفعل لم تجب
لزم الكفارة والذي يلزمه الكفارة هو الحالف لا المحلوف عليه فخلافنا لا احد ولا على مخالفة هذا العقل انتهى واقول
مخالفة ذلك للعقل السليم ظاهر لانه اذا قال لغيره اسالك بالله لتفعلن او اقسم عليك لتفعلن ذلك ويسمى يمين المناشدة
فالعقل الحاكم باصالة البراءة والادلة المثبتات باسبابها الظاهرة يقضي بعدم انعقاد ذلك في حقه ولا في حق القائل
اما في حقه فلانه لم يوجد منه لفظ ولا قصد واما في حق القائل فلان اللفظ ليس صريحا في القسم لانه عقد اليمين لغيره لا
لنفسه ثم يستحب للمخاطب ابراره في قسمه لما رواه البراء بن عازب ان النبي صلى الله عليه وآله امر بسبع بعيادة المريض
واتباع الجنائز وتشميت العاطس ورد السلام واجابة الداعي وابرار القسم ونصر المظلوم واذا لم يفعل فلا كفارة على احدهما
وبالجملة قول الشافعي انه ان قصد به يمين نفسه كان يمينا منعقدة ممنوعة لا بد لها من دليل وكذا قوله وان اطلق كان
شفاعة وانه لم يتعلق بنفسها ههنا نفيه واثباته فتدبر قال المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى ان لغو اليمين
ان يسبق لسانه اليها من غير ان يعتقدها بقلبه كانه اذا اراد ان يقول بلى والله فسبق لسانه الى قوله لا والله ولا يجب بها
كفارة وقال ابو حنيفة يجب وقد خالف قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه لو سبق لسانه الى اليمين ولا قصد كقوله عند غضب او لجاج او عجلة او صلة كلام لا والله وبلى والله فلا
كفارة وكذا لو كان يحلف على شيء فسبق لسانه الى غيره ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه محمول على حال القصد انتهى
واقول هب ان وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه حمله على حال القصد لكن هذا الحمل من باب حمل ما يدل على احد الضدين
على الضد الاخر لان السبق اللساني المفسر بتبيين اللغو صريح في عدم القصد فلا يبقى تحت مدلوله ما يعتبر فيه القصد حتى
يحمل كلام ابي حنيفة عليه فيكون الحمل فاسدا لما ذكرنا وقد صرح بذلك في الهداية وشرح الوقاية بان الفعل الحقيقي لا
يعدم بالسهو والاكراه وكذا الاغماء والجنون فيجب الكفارة بالحنث كيف ما كان انتهى وفيه ما فيه قال المص رفع الله درجته
د ذهبت الامامية الى انه لا يجزي في الكسوة الخف ولا القلنسوة وقال الشافعي يجزي وقد خالف قوله تعالى او كسوتهم لا
يقال لمن اعطى غيره قلنسوة انه كساه وكذا الخف انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه لا يجزي الدرع
والمكعب والمنزع والنعل والجورب والخف والقلنسوة ~~انه كساه وكذا الخف انتهى الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب
الشافعي انه لا يجزي~~ والمنطقة والخاتم والتكة فما نقل من المذهب فهو على ما يبطل الافتراء في المذهب واقول ان المعمول
اصل مذهب الشافعي لا المفتى به في المذهب بين اصحابه حتى يكون افتراء على المذهب وقد نسب ابن حزم القول باجزاء
القلنسوة في كفارة اليمين الى الشافعي والاوزاعي وسفيان الثوري وابي سليمان واختاره هو ايضا واستدل عليها
بما روي عن عمران بن الحصين ان رجلا سأله عن الكسوة فقال لو ان وفدا قدموا على اميركم فكسا كل
واحد منهم قلنسوة قال الناس انه قد كساهم انتهى ولعل مراد المصنف ايضا نسبة الشافعي الى القول باجزاء القلنسوة فقط
لا بكل من الخف والقلنسوة ولهذا اخر ذكرها عن الخف ومعضد الضمير وقال يجزي ولم يقل يجزيان هذا ولا يخفى ضعف استدلال



ابن حزم بما رواه عن عمران لان قول الصحابي بمجرد كونه صحابيا ليس بحجة كما تحقق في مباحث الاصول قال المص رفع الله
درجته م ذهبت الامامية الى انه اذا قال لا سكنت هذه الدار حنث باقل مدة بعد اليمين وقال مالك لا يحنث الا اذا اقام
يوما وليلة وقد خالف العرف وذلك لان الايمان مبنية على العرف اللغوي او العرف الاصطلاحي او الشرعي والكل بمعنى انتهى وقال
الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان المرجع في البر والحنث اتباع اللفظ وقد يتطرق اليه التقييد والتخصيص بالنية
فان كان له معنيان او اكثر ونوى واحدا منهما حمل عليه وان اطلق رجع بالحقيقة ثم بالمتعارف ولو حلف لا يسكن هذه الدار
او القرية او البلدة او لا يقيم فيها ودوم الحلف فيها ومكث ساعة بلا عذر حنث وان دفع اهله ومتاعه ووجه ما ذهب
مالك ان السكون ولا الاقامة لا يحصل الا بزمان معتد به واقله اليوم والليلة لحاجة انتهى واقول ان لزوم عدم حصول السكون بزمان
معتد به اقله اليوم والليلة مكابرة ظاهرة وعطف الاقامة على السكون في بيان الوجه تلبيس ظاهر اذ الكلام في السكون لا في الاقامة
التي يتبادر منها السكون زمانا يعتد به قال المص رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا سكنت هذه الدار وهو
فيها انتقل بنفسه بنية وان لم ينقل المال والعيال وقال مالك انتقل بنفسه وبالعيال دون المال وقال ابو حنيفة
بنفسه والعيال والمال وقد خالف قوله تعالى ليس عليكم جناح ان تدخلوا بيوتا غير مسكونة فيها متاع لكم اخبر بان من كان
المتاع وخرج عنها فهي غير مسكونة وعند ابي حنيفة انها مسكونة وقال الله تعالى ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع
اسكن زوجته وولده في المكان فقال اسكنت فان لم يكن ساكنا معهم وقال اسكنت ولم يسكن معهم ثبت انه ساكن في مكان
آخر وان كان عياله وولده في غير ذلك المكان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو حلف ان لا يسكن هذه
الدار فخرج وترك فيها اهله ومتاعه لم يحنث ولو حلف لا يسكن دارا فانتقل اليها سفرا بلا اهل ومتاع حنث لان السكون يحصل
بسكون نفسه لا الانتقال بالاهل والعيال ووجه ما ذهب اليه مالك انه محمول على السكون التام والعرف لا يسمى المنتقل بغير العيال ساكنا
وزاد ابو حنيفة المال لان كمال السكون يحصل بنقله والآية لا يكون حجة على ابي حنيفة لان ابا حنيفة لم يرد نقل جميع الاموال ولا يدعي
ان كل دار فيها مال لاحد يكون مسكونا لصاحب المال حتى يكون الآية حجة عليه والحاصل انه يقول كل دار مسكونة للشخص يجب ان يكون فيها
شيء من ماله ولا ينعكس كلية حتى يلزمه ان يقول كل دار فيها مال يجب ان يكون مسكونة والعجب ان هذا الرجل لا يفرق بين اشكال القضايا
وهو يدعي انه عالم بالمعقولات وكذا الآية الثانية لا يصير حجة على مالك لهذا الوجه انتهى واقول ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يرد نقل
جميع الاموال الخ توجيه بما لا يرضى به صاحبه فان عبارة الوقاية صريحة فيما ذكره المص حيث قال وفي لا يسكن هذه الدار لا بد من نقل جميع
اهله ومتاعه حتى يحنث بوتد بقي انتهى فظهر ان ما زعمه الناصب من باب التدقيق في المعقولات غير معقول قال المصنف رفع الله
درجته ن ذهبت الامامية الى انه لو حلف لا يدخل دارا فصعد سطحها لم يحنث وقال ابو حنيفة حنث وقد خالف العرف اذ قال
لمثل هذا صعد السطح ولم يدخل الدار ولان السطح حاجز كالحائط ولو وقف على الحائط لم يحنث ولانه لو حلف لا يدخل بيتا فدخل
غرفة فوقه لم يحنث والسطح كذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو حلف لا يدخل الدار حنث بالحصول
في عرصتها او ابنيتها من الغرف وغيرها حتى الدهليز ولا يحنث بصعود سطحها من خارج وان كان محوطا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه
من جملة الدار والغرفة لا شك انها من بناء الدار فيحنث بدخولها انتهى واقول لا يخفى ان المفهوم عرفا من الدخول في الدار الانتقال
من خارجها الى داخلها فيحنث بالحصول في عرصتها وفي ابنيتها من البيوت والغرف وغيرها سواء دخلها من الباب المعهود ام من غيره

ولو من السطح على الاصح لا ان الصعود على السطح بالتسلق من خارج او من دار الجار وما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة
من ان السطح من جملة الدار لان الدار اسم لما اداره الحائط من جملة اجزاء حقيقتها المركبة فهو مسلم ولا يجديه نفعا لان الحائط ايضا من جملة
اجزائه التي يتحقق بتلبسها الدخول في الدار عرفا فهو ممنوع لظهور ان الاجزاء التي يتحقق الدخول بتلبسها فيها انما هي العرصة
والبيوت والغرف ونحوها كما استثناه لا السطح والجدران وقد اتفقوا على انه لو وقف على الجدار لم يحنث فكذا السطح لما
تقدم الحكم عرفا واما ما ذكره الناصب من ان الغرفة لا شك انها من الدار فيحنث بدخولها فكلام واه لانه لا يجد الحالف
الحكم لان المص لم يقل ان الغرفة خارجة عن الدار حتى يعترض عليه بانه لا شك انها من بناء الدار الخ بل قال انها خارجة عن
البيت لا يستدل من خروجها عن البيت على خروج السطح عن الدار لاتحادهما في الحكم كما مر واين هذا من ذاك قال المص رفع
الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا يشم وردا فشم دهنه لم يحنث وقال ابو حنيفة يحنث وقد خالف العرف لان
الدهن لا يسمى وردا وقال اذا حلف لا ضرب زوجته فعضها او نتف شعرها لم يحنث وهو خلاف العرف وقال لو حلف لا ياكل
ادما لم يحنث باكل اللحم المشوي والمطبوخ وقد خالف العرف وقول النبي ص سيد الادام اللحم وقال لو حلف ان يمشي الى بيت
النبي صلى الله عليه وآله او مسجد الاقصى او قبور الائمة عليهم السلام لم يجب عليه الوفاء به وقد خالف قوله تعالى يوفون بالنذر وقال
اذا نذر ان يصوم يوم الفطر انعقد نذره ويصوم يوما غير يوم الفطر فان صامه عن نذره صح واجزاه عن نذره وقد خالف
الاجماع على ان الصوم يوم العيد معصية ولا نذر في معصية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الايمان تحمل
على اللفظ دون المقصود ولو قال لا اكل الحنطة لم يحنث بالخبز والعجين والدقيق والسويق وكذا القياس في دهن الورد ونحوه
وكل ما نقل من ابي حنيفة في هذا الفصل فبعضه محمول على اعتبار العرف فيه والامر اعتبره على وجه لم يفهم هو من العرف وبعضه قد ذكر
جوابه فيما سبق في باب النذر والصوم انتهى واقول يتوجه عليه ان عرف الكوفة والعراق لا يخالف عرف الحجاز وغيره من المواضع
في ذلك واهل العرف ليس بحيث يفهم منه كل احد غير ما يفهمه الاخر فعلم ان الخلل كان في فهم ابي حنيفة وعقل الناصب الذي تحمل
في اصلاح كلامه واما ما ذكره في باب النذر والصوم سابقا من الجواب فقد مر انه خال عن الصواب قال المص رفع الله درجته

**الفصل الرابع عشر في القضاء وتوابعه** وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى القضاء العامي
وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون والعامي اذا حكم بالتقليد حكم بغير ما
انزل الله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي يشترط ان يكون القاضي مجتهدا ولا يجوز تولية القضاء لغير
مجتهد الا عند الضرورة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يسال العلماء ويحكم ولا يلزم مخالفة النص لان العامي اذا سال العالم وحكم
بما علم من العالم لا يلزم ان يكون حاكما بغير ما انزل الله لانه يحكم بما علمه العالم بحكم الله فيكون حاكما بما انزل الله وهذا من غرائب
الاستدلالات انتهى واقول في كلام الناصب اجمال واختلال لانه ان اراد بالسؤال عن العالم السؤال عن المقلد المطلع على اقوال
المجتهدين فلا نم ان يكون اطلاعه على ذلك علما بالحكم حتى يكون السائل عنه الحاكم بما اخذ منه حاكما بما انزل الله سيما وقد
جاز عليه خطاؤه في نقل الاقوال وخصوصياتها من اطلاقها وتقييدها خطاء غير مغفور عند ائمتهم وان اراد به السؤال
عن المجتهد فيجب ان يكون الاخذ عنه علما بالحكم والحكم بما استفيد منه حكما بما انزل الله تعالى لكن ابا حنيفة لم يقتصر على
تجويز قضاء السائل عن المجتهد في الاحكام بل جوز قضاء السائل عن بعض المقلدين المطلعين على ظاهر اقوال المجتهدين

قضاء



قضاء المقلد الذي كان بنفسه مطلعا على ذلك وشناعة ان يحكم الحكم بغير ما انزل الله متوجه في هذين القسمين كما لا
يخفى قال المص رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى المرأة القضاء وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف
قوله عليه السلام اخروهن من حيث اخرهن الله تعالى ومن اكثر القضاء قديما وان افرط الرجال ولان سماع صوتها حرام ولانه
يخاف منه الافتتان وهو يمنع القضاء انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز قضاء المرأة ووجه ما ذهب
اليه ابو حنيفة ان صح ان الغرض من القضاء تنفيذ الاحكام وهذا يحصل من النساء والتاخير الذي في الحديث محمول على تنزيل
رتبتهن عن رتبة الرجال في سائر الاحوال والمحذور من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند الضرورة عنده انتهى واقول اذا
اعترف الناصب بان التاخير الذي في الحديث محمول على تنزيل رتبتهن عن رتبة الرجال في سائر الاحوال فقد اعترف بعدم
جواز القضاء لهن لان من جملة الاحوال ارتكاب منصب القضاء ولا ريب في ان رتبة القاضي اعلى من رتبة غيره من الرعية
فيلزم من تفويض القضاء اليها اعلاء رتبتها عن رتبة غيرها من الرجال ولعله لو استدل [illegible] على ذلك بقوله تعالى الرجال [illegible]
كانت القطعية لكان اولى فافهم واما ما ذكره من ان المحذور من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند الضرورة عنده ففيه ان ابا حنيفة
حكم بالجواز في ذلك مطلقا ولم يقيده بحال الضرورة فالتوجيه بالتقييد المذكور توجيه بما لا يرضى به صاحبه كما لا يخفى قال المص
رفع الله درجته ج وقال ابو حنيفة اذا اخطا القاضي فحكم بما يخالف الكتاب والسنة لم ينقض حكمه وقد خالف قوله تعالى ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقال عليه السلام من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد وقال عليه السلام ردوا الجهالات الى السنن
ومن عجيب الامر ان ابا حنيفة ناقض قوله لانه قال لو حكم بجواز بيع متروك التسمية على عمد عامدا نقض حكمه لانه حكم بجواز بيع
الميتة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاضي اذا حكم ثم بان له الخطا فيه فله حالان احدهما ان يتبين له انه
خالف قطعيا كنص كتاب او سنة متواترة او اجماع او ظنا محكما بخبر الواحد او بالقياس الجلي فيلزمه النقض الثاني ان يتبين
بقياس خفي انه ارجح مما حكم فيحكم فيما يحدث بعد ذلك به ولا ينقض ما حكم به اولا وما ينقض به قضاء نفسه ينقض قضاء
غيره وما لا فلا ويتبع قضاء غيره ولا ينقضه اذا رفع اليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الحكم عنده لا يقبل النقض وهو
بعيد جدا انتهى واقول اعتراف الناصب المتعنت بان ما ذهب اليه ابو حنيفة هنا بعيد جدا بعيد منه جدا قال
المص رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى ان القاضي ان يحكم بعلمه وقال الفقهاء لا يقضي بعلمه الا ان ابا حنيفة قال ان علم في
موضع ولايته قبل التولية او بعدها حكم وان علم في غير موضع ولايته قبل التولية او بعدها لم يقض وقد خالف القول بذلك قوله
تعالى فاحكم بين الناس بالحق وقوله فان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ولان الشهادة يفيد الظن والعلم يقين فيكون العمل به اولى
وايضا يلزم اما فسق الحاكم او ايقاف الاحكام لان الرجل اذا طلق زوجته ثلثا بحضرة الحاكم ثم جحد الطلاق كان القول قوله مع
يمينه فان حكم بغير علمه واستحلف الزوج وسلمها اليه فسق لانها عليه حرام وان لم يحكم وقف الحكم وهكذا اذا اعتق او غصب
بحضرته ثم جحد ولانه لو شهد عنده عدلان بخلاف ما يعلمه ان عمل بهما كان حكما بالباطل وان عمل بما يعلمه ثبت المطلوب
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز للقاضي ان يقضي بعلمه في غير حدود الله تعالى لانها مبنية على المسامحة
والدرء بالشبهات سواء كان في المال او القصاص او النكاح او الطلاق وسواء كان علمه في زمان ولايته ومكانها او في غيرهما
ولو اقر رجل في مجلسه فقضى بالخريع فهو قضاء بالاقرار لا بالعلم ولو اقر عنده سرا فهو قضاء بالعلم ولا يجوز للقاضي ان يقضي

بخلاف ما لو علم وان شهد الشهود بزور ولا يعلم فظهر ان ما نسب الى الفقهاء من عدم جواز القضاء بالعلم باطل وافتراء
واما ما استدل به على جواز القضاء بالعلم من الوجوه فكلها مختلة المقدمات ولكن لما كان من باب اقامة الدليل في غير
محل النزاع لم يكن لنا التعرض لها وهو ظاهر على المتامل واقول قال بعض المتاخرين من اصحاب الشافعي في هذه المسئلة قولان
احدهما وهو اختيار المزني واختيار حجة الاسلام في خلاصة المختصر انه يقضي به وبه قال ابو حنيفة في الاموال خاصة
ووجه هذا القول انه لما جاز للقاضي ان يحكم بشهادة الشهود وهو من قولهم على ظن وتخمين فلان يجوز بما رآه او سمعه
وهو منه على علم ويقين كان اولى والقول الثاني وهو مذهب ابن ابي ليلى واختيار حجة الاسلام في الوجيز انه لا يقضي بعلمه لانه
يعرض التهمة والحرج فنقول ان نظر المص ههنا الى القول الثاني الذي اختاره حجة الاسلام مذهبه فلا افتراء وان اعتمد
تعليله بالوجيز والعزيز ثم غاية ما يلزم من كون مذهب الشافعي ما ذكره ان لا يكون نسبة المص للفتوى الى جميع الفقهاء صحيحا
لا ان لا يكون نسبة ذلك الى من عدا الشافعي ايضا غير صحيح فيبقى الاعتراض على غير الشافعي منهم واردا كما لا يخفى ثم فيما ذكره
من ان الحدود مبنية على المسامحة محل بحث والدرء بالشبهات فيها لا يدل على ذلك فتامل ثم لا يخفى ان المص لم يتعرض لما
يختص بمذهب ابي حنيفة من الفساد لظهور فساده وذلك لان العلم لا يختلف باختلاف الزمان والمكان فلا يختلف الحكم

قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان حكم الحاكم تبع لشهادة الشاهدين فان كانا صادقين كان حكمه صحيحا
ظاهرا وباطنا وان كانا كاذبين كان حكمه صحيحا ظاهرا وباطلا باطنا سواء كان في عقد او رفع عقد او فسخ عقد او ما
وقال ابو حنيفة ان حكم بعقد او رفعه او فسخه وقع حكمه صحيحا باطنا وظاهرا فلو شهد في اثبات العقد اذا ادعى زوجيتها
فانكرت فاقام شاهدين شهدا بالزوجية حكم بها له وحلت له باطنا وان كانت زوجة بانت منه بذلك وحرمت عليه
وحلت للمحكوم له في رفع العقد اذا ادعت ان زوجها طلقها ثلثا واقامت شاهدين فحكم بذلك بانت منه باطنا
وظاهرا وحلت لكل واحد من الشاهدين ان يتزوج بها وان كانا يعلمان انهما شهدا بالزور وكذا في الفسخ كما قال وقال
في النسب ظاهرا وباطنا وصار محرما لها ويتوارثان وقد خالف في ذلك قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت
ايمانكم واراد بالمحصنات زوجات الغير فحرم علينا الا بملك اليمين سبيا واسترقاقا وابو حنيفة اباحهن لنا بحكم
باطل وقال الله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وحكم بانها اذا طلقها لا تحل له الا بعد زوج وابو حنيفة
قال اذا جحد الطلاق فقضى له بها حلت له وايضا قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره دل على انها حلال لمن لم
يطلقها وابو حنيفة يقول اذا قضى له بزوجة غيره حرمت الزوجة على زوجها بغير طلاق منه او ادعت عليه انه طلقها واقامت
بذلك شاهدي زور فحرمت عليه وما طلقها وقال صلى الله عليه وآله انما انا بشر مثلكم وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم
الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشيء من حق اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من النار
فلا يجوز للعاقل ان يتغافل ويتعامى عن مثل هذه المسائل ويقول ان هذا فقيه عظيم وان قلده عقلاء وكذا اباي وجماعة
كثيرة من الناس وكيف اخالف ابائي واجدادي واخالف الجماعة الكثيرة فان هذا عذر لا يقبله الله تعالى منه في الاخرة كما
نبه الله تعالى انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان حكم القاضي ضربان احدهما ان يكون تنفيذا لما
قامت الحجة به فينفذ ظاهرا لا باطنا فلو حكم بشهادة زور لظهور العدالة لم يحل باطنا مالا كان او نكاحا او غيرهما فان

كان



كان نكاحا ان بينهما الهرب والامتناع فان وطئ فلا حد لان ابا حنيفة يجعلها منكوحة بالحكم وان كان طلاقا
حل له وطيها ان تمكن منه ويستحق التوارث بينهما ولا يجب النفقة للحيلولة ولو تزوجت فوطيها الثاني جاهلا او
عالما او نكحها احد الشاهدين ووطيها فوطي شبهة عند ابي حنيفة الثاني ان يكون انشاء كتفريق بين المتلاعنين و
فسخ النكاح بالعيب وتسليط على الاخذ بالشفعة فان ترتب على اصل كاذب لم ينفذ وان ترتب على اصل صادق ولم يكن
في محل اختلاف المجتهدين نفذ ظاهرا وباطنا وان كان في محله فكذلك حتى يجوز للشافعي الاخذ بشفعة الجار والارث
بالرحم بحكم الحنفي ولا يجوز المنع منهما ويجوز الشهادة بما لا يعتقد الشاهد كالشافعي يشهد بشفعة الجار ولو قال رجلان
لقاض حكم فلان بيننا بكذا ونريد ان تحكم بيننا باجتهادك ونرضى بحكمك لم يجبهما هذا مذهب الشافعي في نفوذ القضاء
بحسب الظاهر والباطن واما ما نقل عن ابي حنيفة فقد ذكرنا وجهه فيما سبق وانه ذهب الى نفوذ الحكم ظاهرا وباطنا لما
رواه من قضاء امير المؤمنين علي عليه السلام حيث قال شاهداك زوجاك فلا يرد عليه ما ذكره من التشنيعات والتشنيع
وقد ذكرنا ان امثال هذه الامور مسائل اجتهادية وللجاهل ان يقلد من يعلم انه مجتهد ويعتقد فيه اصابة الحق ولا حرج
عليه انتهى واقول يتوجه على الناصب البحث اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلان اكثر ما ذكره المص رفع الله درجته بما ذكره شارح
الوقاية في مسئلة رفع العقد حيث قال ان هذا مشكل جدا لان الحرام المحض وهي الشهادة الكاذبة كيف يكون سببا
للحل انتهى وكذا تايد بما ذكره الغزالي في المنخول حيث قال العجب من بعض المتاذين للشيعة لابي حنيفة في وضع الشريعة
انه رفع جميع قواعد الشريعة باصل هدم به شرع محمد صلى الله عليه وآله قطعا حيث قال الشهود الزور اذا شهدوا كاذبين على
نكاح زوجة الغير وقضى به القاضي مخطئا حلت الزوجة للمشهود له وان كان عالما بالتزوير وحرمت على الاول بينه و
بين الله تعالى ولولا شرع العبادة وقلة الديانة وتدرب القلوب على اتباع التقليد والمالوف لما ابتغ مثل هذا المنصرف
في الشرع من يلم حسه فضلا عمن يشتد نظره ولهذا اشتد الطعن والمطعن من سلف الائمة فيه الى ان نبوه
الشرع وهو الذي قطع به القاضي ابو بكر في قوله في مسئلة المثقل وقال من زعم ان القاتل لم يتعمد القتل بيان لم يتعلم
فليس من العقلاء وان علم فقد هدم حرم الدين انتهى وقال ابن حزم عند ما نقل عن مالك انفاذ القاضي باصل الخرص
التعيين المنفسد حقا بيوع الغبن قبل ان تحجر القاضي عليه فكان فعل القاضي انفذ من حكم الله تعالى ولكرامة لوجه
القاضي كاينا من كان فما جعل الله قط حكم القاضي محللا ولا محرما وانما القاضي منفذ بسلطانه على من امتنع فقط
له غيرهما ولا معنى له سوى هذا ولا قيل لنا باية او سنة بخلاف هذا ويأبى الله من ذلك وهذا كله لانه يعمى
انتهى واما تفصيلا فلان قوله فان وطي فلا حد لان ابا حنيفة يجعلها منكوحة بالحكم اشد شناعة من
فتوى ابي حنيفة فانه اذا ظهر على الشافعي في اجتهاده الذي يجب عليه العمل بمقتضاه بطلان نفوذ حكم القاضي ظاهرا و
باطنا فقد ظهر عليه بطلان حكم ابي حنيفة بالنفوذ فكيف يحكم بدفع الحد عن الرجل المذكور بناء على حكم ابي حنيفة بانها
منكوحة له وهل هذا الا بناء الفاسد على مثله واما ما نقله من حكم ابي حنيفة بانه لو تزوجت فوطيها الثاني عالما او
احد من شاهدي الزور يكون وطي شبهة فلا شبهة في بطلانه اذ الفرض علمهم بالتزوير وعدم الاشتباه في العدوان فلا
شبهة دارءة للحد واما ما ذكره من انه يجوز للشافعي الاخذ بشفعة الجار والارث بالرحم بحكم الحنفي الى آخره فبطلانه

الدراية

ثم لانه يلزم امامهم الشافعي تجويزه العدول عما وجب عليه من الظن في المسئلة رعاية لما حكم هو بفساده من خلاف
ابي حنيفة ويلزم العامل بالشفعة شافعي الشافعية ان يطلع على ما يعتقد كونه حلالا له واما ما ذكره في صحة فتوى ابي حنيفة
والنقل لسند في ذلك بما رووه من قضاء امير المؤمنين عليه السلم فغير ان القضية التي نقله من الرواية لا دلالة له على
صحة فتوى ابي حنيفة اذ لا يظهر منه علمه عليه السلم بتزوير الشاهدين هنالك ولو ظهر انه في سياق تلك الرواية وسياقه
لا دلالة على ذلك فنقول ان تلك الرواية افتراء عليه عليه السلم وكيف يمكن ان يكون قضاء امير المؤمنين ع مخالفا لما نص عليه
افضل قضاة العالمين ودليل الخلق اجمعين وسيد الاولين والآخرين في تصريحه بان قضاءه مقصور على الظاهر ولا ينفذ
في الباطن فقضاء واحد من الناس كيف ينفذ في الباطن وبالجملة قد قلب ابو حنيفة القضية وغير الامر فحقيقة لظهور
ان القضاء انما نصب للانصاف والانتصاف ودفع الاعتساف واقامة المعدلة بين الناس واستيفاء الحقوق من
الممتنعين وابقائها على المستحقين فحاصله يرجع الى اظهار ما كان مخفيا ونقل الخفيات عن حيز الخفاء الى حيز
الجلاء ويلزم من ذلك ان يكون قضاؤه على الظاهر دون رواية بدل قوله صلى الله عليه وآله فانما اقطع له قطعة من النار
فانا اقضي له بالظاهر والله يتولى السرائر واما ما ذكره الناصب من ان الجاهل ان يقلد من يعلم انه مجتهد الخ ففيه ان المقلد
بل من ترقى ادنى درجة عن كوادن اليهود لا ينبغي ان يذهب عليه ان مثل ابي حنيفة ليس بمجتهد نعم لو علم يقينا اجتهاد شخص
جاز له تقليده لكن من اين يحصل اليقين باجتهاد من كان في غاية الجهل قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا قذف
وجلد الحد لم يقبل شهادته ابدا ولو تاب القاذف ولو لم يجلد قبلت شهادته فذهب الى ان القذف بمجرده لا يرد
الشهادة بل بالجلد وبعد الجلد لا يقبل شهادته وان تاب وقد خالف قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا
باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون علق على القذف الجلد ورد
الشهادة ولم يعلق رد الشهادة على الجلد بل عطفها عليه ثم قال الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور
رحيم والاستثناء يرجع الى الجمل المعطوف بعضها على بعض لاتحادها في الحكم ولانه تعالى قال واصلحوا شرط مع التوبة
اصلاح العمل فلا يكون الاستثناء عائدا الى الفسق الاقرب لزواله بمجرد التوبة واصلاح العمل انما يشترط في قبول الشهادة
فوجب عود الاستثناء اليه ولان النبي صلى الله عليه وآله قال في قوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا توبته
اكذاب نفسه فاذا تاب قبلت شهادته وهو نص ولان المانع من قبول الشهادة الفسق فان الوثوق بصدقه انما يحصل
بعد … فلا معنى لرد الشهادة بعد عدمه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاذف بمباشرة الكبيرة فلا
يسمع شهادته وان حد فاذا تاب بعد القذف والجلد تقبل شهادته لقوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا
حكم بقبول شهادة المجلود بالقذف بعد التوبة اذا صلح حاله وما ذكره من ابي حنيفة انه حكم بعدم قبول شهادة المجلود بالقذف
فذلك للنص حيث قال تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وهذا مرتب على مجموع الحكمين لانه سبق ذكر القذف والجلد معا
فرتب تابيد عدم قبول الشهادة عليهما جميعا فلا يسمع شهادة المجلود بالقذف واما القذف بدون الجلد فهو
كساير الكباير فلا يوجب عند ابي حنيفة تابيد عدم قبول الشهادة بخلاف حال المجلود بالقذف فان تابيد عدم قبول
الشهادة مخصوص بالنص واما الاستثناء عنده يرجع الى الفسق لقربه وهو لا يسلم ان الاصلاح لسماع الشهادة بل …

مع الاستبراء



مع الاستبراء وظهور تمكنه في توبته والحديث لو ثبت عنده وما ذكره من الدليل العقلي بعد ان المانع من قبول الشهادة
الفسق وقد عدم بالتوبة فيجب القبول فالجواب عنه انه استدلال في معرض النص لان النص حكم بعدم القبول فصار تعبديا انتهى
واقول قد استدل المصنف على عدم جواز كون الاستثناء عائدا الى الفسق فقط ولم يتعرض الناصب لدفعه فيبقى كلام ابي حنيفة
مردودا واما ما اورده على الدليل العقلي من انه استدلال في مقابلة النص ففيه ان اراد بالنص مجموع الآية وان لم يكن نصا في مقصود
ابي حنيفة فلا يقدح في مقابلة الدليل العقلي معها وان اراد بالنص الآية من حيث انها خالية عن احتمال خلاف المقصود
فقد عرفت مما ذكره المصنف انها نص على خلاف مقصود ابي حنيفة قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة لو شهد عند
الحاكم عدلان ظاهرا قبل الحكم بشهادتهما ثم ثبت الحكم سواء كان المشهود به مما يحتاج الى المشاهدة او لا وقد خالف قوله تعالى
واشهدوا ذوي عدل منكم وغيره من النصوص وقال ابو حنيفة يقبل شهادة اهل الذمة على امثالهم وان اختلف مللهم كاليهود
على النصارى وقد خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امرنا بالتبيين عند مجيء الفاسق والكافر فاسق وقال اذا حكم
بشهادة عدلين في الظاهر ثم تبين انهما كانا فاسقين قبل الحكم لم ينقض حكمه وقد خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا ولان الشرع اوجب الحكم بشهادة العدول فاذا ظهر انه غير عدل لم يجز الحكم … شهادة الفاسق يجب عليه نقض
فوجب نقض الحكم له انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقبل شهادة الاعمى الا في الاقرار والنكاح والطلاق
والبيع وساير العقود والفسوخ الا في صورة الضبط ولو شهدا في حال … ثم … لم يمنع الحكم وان كان
قبل التعديل وبعده ثم الحكم ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه صار بعد العمى خارجا عن حكم قبول الشهادة مخصوصا كان
لم يشهدا والآية ليست بحجة عليه لانها دلت على اعتبار العدالة في الشهادة واعتبار البصر يفهم من غيره من الدلائل واما قبول شهادة
اهل الذمة بعضهم على بعض فليس مذهب الشافعي بل الاسلام شرط عنده في الشهادة ولم يعتبره ابو حنيفة والآية ليست حجة
عليه لانها تدل على وجوب التبيين في خبر الفاسق لا رد شهادته فيمكن التبيين في شهادة الكافر ولا يوجب الرد بالآية
اما عدم نقض الحكم بظهور فسق الشاهد فلان نقض الحكم عنده محال وان وقع بشهادة الفاسق لظهور العدالة وقت الحكم
والآية ليست بحجة عليه لانه اوجب التبيين عند الحكم وذلك وقت التبيين انتهى واقول لا يخفى ان ما ذكره من مذهب الشافعي
قريب في الفساد من مذهب ابي حنيفة فكان الاولى ان يستحيي من ذكره واظهار كونه شريكا مع ابي حنيفة في الفساد واما ما ذكره
في توجيه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير متجه اذ لا دليل يدل على تخصيص الاعمى واخراجه من عموم الآية التي استدل بها المصنف فضلا
عن تحقق الدليل الدال على نقض شهادته الواقعة قبل العمى واما قوله ان الآية دلت على اعتبار العدالة في الشهادة فكلام
حق لا ينفعه ولا يضر المصنف لان الذي قصده المصنف في الاستدلال بالآية ان لفظ ذوي العدل المذكور فيها اعم من الاعمى
والبصير لكن الله تعالى اعمى قلب الناصب فلا ينظر الى محط استدلال المصنف ويصرف عنان الكلام الى جهة اخرى واما قوله
اعتبار البصر يفهم من غيره من الدليل ففيه انه لا بد ان يقال الاخر من ذكر واحد من تلك الدلائل لينظر في صحته وفساده وانه صالح
لتخصيص عموم الآية او لا واما ما ذكره من عدم اعتبار ابي حنيفة للاسلام في الشهادة فساقط عن الاعتبار والآية حجة عليه لان
الشهادة احق بالاحتياط من الرواية فاذا وجب التبيين في الرواية ففي الشهادة بطريق اولى قال ابن الحاجب في المختصر والعضد
الايجي في شرحه ويعتبر في الشهادة شروط لا يعتبر في الرواية كالحرية والذكورة والعدد وعدم القرابة للمشهود له وعدم العداوة

لكان حاكما اه

للشهود عليه لان امر الشهادة اخلق بالاحتياط لقوة البواعث عليه من الطمع والاهتمام بامر الخصومات ولانه خاص في المحبة
والعداوة لو اثرت فيه والخبر عام واحتج المساهلة فيها بخصوصها واكثر ولذلك ترى من كثرة شهود الزور ما لا ترى من كثرة رواة
المفترين انتهى واما ما ذكره من ان نقض الحكم محال عند ابي حنيفة مردود بما مر من ان العقود المجردة عن البرهان مناط
للكذب والبهتان قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين واما قوله والآية ليست بحجة عليه لانه اوجب التبين عند الحكم
الخ فبطلانه لظهور ان الغرض من التبيين دفع الجور والخطاء في الحكم فكلما تبين الفسق ظهر الخطاء في الحكم ووجب نقض
الحكم ودفع الجور والظلم سواء تحقق البيان قبل الحكم او بعده وهذا ظاهر بحمد الله تعالى قال المص رفع الله درجته وقال ابو حنيفة تقبل
شهادة الخائن ولا الخائنة ولا الزاني ولا الزانية ولا ذي غمر على اخيه وذو الغمر من كان في قلبه حقد او بغض ولم يرد باخاه ذي
تقبل شهادة خصم ولا الظنين والعدو منهم لان مناط قبول الشهادة حصول ظن الحاكم بصدق المدعي واعتبارها مع العداوة
لا يثبت الظن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم قبول شهادة العدو على من عاداه اذا بلغت العداوة حد
زوال نعمة الاخر ويفرح بمصيبته ويحزن بمسرته ولعل ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صحت الحكاية يكون بمجرد المخاصمة ولم يبلغ حد العداوة
بالتفسير المذكور انتهى واقول فساد مذهب ابي حنيفة مما لا يتلافاه المضطربات ولعل نقل اصحابه على انهم اتفقوا الناصب عدو الله
العدو الذي يجوز شهادته على العدو من يفرح بحزنه ويحزن بفرحه وقيل انه يعرف العداوة بالعرف كما في حواشي المفتين فليطالع ثمه
قال المص رفع الله درجته وقال ابو حنيفة الفسق المذكور يرد الشهادة ما لم يكن على وجه التدين كالزنا والسرقة اما ما يتدين به كمعتقد
مذهبا فلا يرد شهادته كاهل الذمة فسقوا على سبيل التدين وكذا اهل البغي فيجب ان لا يرد شهادتهم وقد خالف قوله تعالى ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شهادة الفاسق مردودة وشهادة ارباب البدع
والاهواء عندنا مقبولة ما لم يكن من الخطابية ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الفسق اللازم من الاجتهاد والتدين ليس من الفسق
المجمع عليه وفسق اهل الذمة مندرج في كفرهم فان قبل فللضرورة كما شهد بعضهم على بعض عند ابي حنيفة وان رد فلا يرد لفسقهم
بل لكفرهم وقد ذكرنا ان الآية لا تصير حجة انتهى واقول يتوجه عليه انه ان اراد بعدم كون الفسق اللازم من التدين مجمعا عليه عدم
كونه مجمعا عليه بين اهل الاسلام والكفر ففيه ان موافقة الكفار غير معتبر فيما اجمع عليه اهل الاسلام فيكون فسقهم اجماعيا وان
اراد به انه ليس فسقا باجماع اهل الاسلام فبطلانه ظاهر ثم ان التفصيل الذي ذكره الناصب مما لا يقول به ابو حنيفة كما هو مصرح في
كتبهم مع انه لا فائدة في القول بانه يرد لكفرهم لا لفسقهم المندرج في كفرهم كما لا يخفى كيف والكافر افسق الفساق وقال ابن حزم
ان الحنفية اجازوا شهادة الكفارة في كل شيء بعضهم على بعض بغير امر من الله تعالى بذلك بل خالفوا القرآن في نهيه عن قبول نبأ
الفاسق ثم خالفوه في قبول شهادة الكفارة في السفر فاعجبوا لهذه الفضايح والمضادة لله تعالى انتهى قال المص رفع الله درجته
وقال ابو حنيفة ومالك اللعب بالشطرنج غير حرام لكن يرد به الشهادة وقال الشافعي ليس بحرام ولا ترد به الشهادة وقال في
وقد خالفوا قول النبي صلى الله عليه وآله حيث نهى عن اللعب بالشطرنج ومر بقوم يلعبون بالشطرنج فقال ما هذه التماثيل التي انتم
لها عاكفون شبهها بالاصنام المعبودة وقال اللاعب بالشطرنج من اكذب خلق الله يقول مات وما مات انتهى وقال الناصب
خفضه الله تعالى اللعب بالشطرنج عند الشافعي مكروه وليس بحرام بشرايط اربعة الاول عدم اخراج الصلوة عن وقتها بسبب
الاشتغال به الثاني ان تخلو عن القمار الثالث ان لا يصير سبب النزاع والكذب الرابع ان لا يكون لاعبا به صورة حيو





الحيوانات فان فقد شيء من هذه الشرايط صار حراما وذهب الغزالي من اصحاب الشافعي الى اباحته والدليل عليه انه من
جملة اللعب المباح وقد لعب به الصحابة والتابعون واما ما ذكره من نهي رسول الله صلى الله عليه وآله عن اللعب بالشطرنج
فهذا باطل وافتراء لانه لم يكن الشطرنج من ملاعب العرب ولم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يتقرر له حكم
في زمانه قبل اختلاط العرب بالعجم في زمن عمر بن الخطاب تعلموا الشطرنج وسالوا عن حكمها عمر فقال وما الشطرنج قالوا
انه شيء ينفع في تدابير الحرب فقال ما كان من امر الحرب فلا باس به وما ذكر من مرور النبي صلى الله عليه وآله على اهل الشطرنج
وقراءة الآية عليهم فهو باطل بل صح ان امير المؤمنين علي عليه السلام مر في الكوفة على قوم يلعبون به فقال هذا الكلام وعلى التقدير
بانه لم يامر بتركه ولو كان حراما لكان يامر بتركه وقال بعضهم انما قال ذلك لان اسبابه كان على صور الحيوانات
وقد مر انه حرام واستدل بعض الاصحاب على اباحته بانه لم يامر بالترك وقال الغزالي كان ابو هريرة وسعيد بن الجبير من
الخلاف فيهم حتى كانا يلعبان استدبارا فلا يحرم انتهى واقول لا يخفى ان الشرايط التي اعتبرها الشافعي في حل اللعب بالشطرنج
نظير ان يعتبر في حل الخمر عدم اخراج الصلوة عن وقتها بسبب الاشتغال به والغفلة الحاصلة عنه وان يخلو عن الشتم والقذف
والهذيانات والمنازعة مع الاصحاب وان لا يستعمل على صورة كان يستعملها عليها المجوس والاعاجم في مجالسهم المشتملة على
الجام والساقي بل يضع شيئا في الكوز او الدن ويشرب ما شاء وكما يعتبر في حل الزنا عدم اخراج الصلوة عن وقتها بسبب
الاشتغال به وان لا يصير سبب النزاع نعم الزانية معهما بان يكون الزوج مثلا ديوثا راضيا بذلك او كان غايبا او في الحبس
التي يقع بينه لا يبصرها في ذلك الوقت وان لا يعطي احدهما الآخر اجر العمل لزنا لئلا يكون كاكل المال بالباطل وان
لا يباشر الزانية على صورة يباشرها نفوسها بل يخترع صورة اخرى بان يطاءها قايما مثلا الى غير ذلك من الاعتبارات التي
تضحك منها الصبيان ومن العجب ان الحنفية جعلوا مجرد المقامرة بالنرد مانعا عن الشهادة ولم يجعلوا مجرد المقامرة بالشطرنج
فسقا مانعا من الشهادة وعللوا ذلك بان للاجتهاد فيه مساغا ولعلهم ارادوا بوجه الاجتهاد فيه انه يفيد تشحيذ الخاطر
ونحن في الآل والحروب كما مر مع ان النرد ايضا يعين في علم الحساب ويوجب تشحيذ الخاطر ومن انكر ذلك فليسأل اهل
المولعين في اللعب به واما ما استدل به الناصب على اباحة الشطرنج من لعب بعض الصحابة والتابعين به فلا يصير حجة
سيما اذا كان ذلك الصحابي متهما بالكذب والمساهلة في الدين كابي هريرة على ما مر في بيان حاله ويدل على بطلان انكار
الناصب انه لم يسمع اسناد تلك الاخبار الى النبي من نقاد الاخبار بل المستند في اثبات ذلك النهي بانه لم يكن الشطرنج من
ملاعب العرب وهو مدخول بان عدم كونه من مخترعات العرب لا يقتضي عدم كونه في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وعدم ترويج
له فان النرد ايضا لم يكن من ملاعب العرب وسيجيء من نسخة الحديث الذي رووا عن رسول الله صلى الله عليه وآله في النهي عنه ايضا
مع ظهور سبق زمان اختراع الحكيم الهندي وهو صهصه بن داهر الشطرنج على زمان الاسلام بكثير من الاعوام وكثرة تردد
التجار وغيرهم دايما من الهند الى الحجاز واليمن وغيرهما من ديار العرب من طريق البحر ومع قرب العرب من اهل الجاهلية بانواع
القمار والانصاب والازلام يبعد جدا ان لا يصل اليهم الشطرنج مع كونه من احسن انواع اللعب لان انه طريق التدبير في
الآل والحروب وايراد كمال الظهور الذي يكون لاهله اغرب محبوب وما ذكره من وقوع ذلك النهي عن امير المؤمنين عليه السلام في الكوفة
لا ينفي وقوع النهي عنه قبله عن رسول الله صلى الله عليه وآله بل يحتمل انه عليه السلام نهى بالعبارة التي ادى بها رسول الله صلى الله عليه وآله

قبل ذلك في مقام النهي عنه تذكرة للخاطئين بان النبي صلى الله عليه وآله قد نهى قبله عنه ثم بانه ليس اول من نهى عنه فتامل
قال المصنف رفع الله درجته ه وقال ابو حنيفة لا يفسق شارب النبيذ المطبوخ ولا غيره ولا الحد ولا ترد شهادته
وهو خلاف ما تقدم من تحريم النبيذ انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق تفصيل هذه المسئلة وان ابا حنيفة
يحرم السكر لا المسكر الا الخمر فلا يلزم منه التفسيق ولا رد الشهادة انتهى واقول قد سبق ان الحكم بتحريم السكر دون المسكر مخالف
للحديث الثابت المشهور وهو قوله صلى الله عليه وآله كل مسكر حرام قال ابن حزم ان بعضهم قد تعلق بالهباء وقال ان النبي صلى الله
عليه وآله بقوله كل مسكر حرام انما اراد الكاس الاخير الذي يسكر منه وهذا في غاية الفساد من وجوه احدها انه دعوى كاذبة بلا دليل
افتراء على رسول الله صلى الله عليه وآله وهذا يوجب النار لفاعله وثانيها انهم لا يقولون بذلك في شراب العسل والحنطة والشعير
والتفاح والاجاص والكمثرى والتين والرمان والدخن وسائر الاشربة انما يقولونه في مطبوخ التمر والزبيب والعصير فقط
فلاح خلافهم للنبي صلى الله عليه وآله فيها دائرا والثالث انه تاويل احمق وترجيح سخيف قد نزه الله تعالى رسوله صلى الله عليه وآله
عن ان يريده بل قد نص كل ذي مسكة عقل على انه بقوله لا تاتينا نسألهم اي ذلك هو المحرم عندكم الكاس الاخيرة ام الجرعة ام النقطة
منها فان قالوا الكاس الاخيرة قلنا قد يكون من اوقية وقد يكون من اربعة ارطال واكثر واقل من ذلك وقد لا يكون بعد كاس
كاس بل يضع الشارب فاه في الكوز فلا يقلعه عن فيه حتى يسكر فظهر بطلان قولهم في الكاس فان قالوا الجرعة الاخيرة قلنا
والجرع تتفاضل فتكون منها الصغيرة جدا ويكون منها ملؤ الحلق فاي ذلك هو الحرام واية هو الحلال فظهر فساد قولهم في
الجرعة ايضا فان قالوا آخر نقطة قلنا النقط تتفاضل فمنها كبير ومنها صغير حتى تنتهي الى مقدار الصوابة فيحصلوا
في ضلال من تحريمهم وسطايب باختيارهم فان لم يحدوا في ذلك حدا كانوا قد نسبوا الى الله تعالى انه حرم علينا مقدارا
ما فصله عما احل وذلك المقدار لا يعرفه احد وهذا تكليف ما لا يطاق وتحريم ما لا يمكن ان يدرى ما هو وحاش لله
من هذا فان قالوا انتم تحرمون الاكثار المهلك المؤذي من الطعام والشراب لحدوده لنا قلنا نعم هو ما زاد على الشبع
والري المحسوسين بالطبيعة اللذين يميزهما كل احد من نفسه حتى الطفل الرضيع والبهيمة فان كل ذي غذاء اذا بلغ
شبعه قطع الا القاصد الى اذى نفسه واتباع شهوته فكيف وههنا احاديث اخر لا يحتمل البتة هذا التاويل كقوله كل
شراب اسكر حرام اشارة الى عين الشراب قبل ان يشرب لا الجزء منه وايضا فان الكاس الاخيرة المسكرة عندهم ليست هي التي
اسكرت الشارب بالضرورة فقد يعد هذا ايام فكل ما شرب قبلها وقد يشرب الانسان فلا يسكر فان خرج الى الريح حدث
له السكر وكذلك ان حرك راسه حركة قوية فاي اجزاء شرابه هو الحرام وبالله تعالى التوفيق وقال ابو حنيفة في حد السكر
انه ليس بسكران حتى لا يميز الارض من السماء واباح كل سكر دون هذا فاعجبوا رحمنا الله واياكم انتهى قال المص رفع الله
درجته ح ذهبت الامامية الى تحريم اللعب بالنرد ورد الشهادة به وقال الشافعي ليس بحرام ولا ترد به الشهادة وقد خالف
قول رسول الله صلى الله عليه وآله من لعب بالنردشير فكانما غمس يده في لحم الخنزير ودمه انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان اللعب بالنرد حرام بلا خلاف فيه فما نقله عن المذهب فجرى على عادته في الافتراء على المذهب انتهى
واقول يكذبه ما ذكره الناصب ما في كتاب حيوة الحيوان للدميري الشافعي حيث نقل في بيان حكم النرد والشطرنج عند ذكر
العقرب عن تاج الدين السبكي ان القول بحل النرد وجه لاصحابنا وكذا يكذبه ما في كتاب الينابيع حيث قال اعلم ان العلماء



من شروط الشهادة وهي الاجتناب عن الكبيرة وهي ما يوجب حدا وفي وجه اختاره ما اوعد عليه وعيدا شديدا في
الكتاب والسنة كعقوق الوالدين واكل مال اليتيم والسحر وكتمان الشهادة بلا عذر ومنع الزكوة واخذ الرشوة والقمار
والسعاية وضرب المسلم بلا حق والكذب على النبي صلى الله عليه وآله وسب اصحابه والخيانة في الوزن وتقديم الصلوة على
وقتها وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عند القدرة والاصرار على الصغاير وفي وجه على صغيرة كغيبة وكذبة
وسفاهة ولعن وهجو ونميمة ولعب نرد لقوله عليه السلم من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله انتهى ووجه التكذيب ان الذي
اختاره الشافعي من الوجوه الثلثة هو الوجه الثاني ولم يعد لعب النرد فيه من اسباب رد الشهادة واما الذي
عد فيه ذلك سببا للرد هو الوجه الثالث كما لا يخفى ثم ان اراد بالمذهب في قوله فما نقله عن المذهب وقوله افتراء على المذهب
المفتى به بين اصحاب الشافعي فلا ينفع الاعتراض عن القايل بالقول او الوجه الغير المفتى به ولا ينقض وجهه وان اراد به
انه لم يقع هذا القول او الوجه في مذهب الشافعي لا في قديمه ولا في جديده فهو كذب سود الله به وجه الناصب كما عرفت
فتوجه قال المص رفع الله درجته ط وقال الشافعي وسماع الغناء ليس بحرام ولا يفسق فاعله ولا يرد به الشهادة وقد خالف قوله
تعالى واجتنبوا قول الزور وقال محمد بن الحنفية قول الزور الغناء وقال الله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث وقال ابن
عباس وابن مسعود انه الغناء وقال عليه السلم الغناء ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء البقل ونهى النبي صلى الله عليه وآله
عن بيع المغنيات وشرائهن والتجارة فيهن واكل اثمانهن وثمنهن حرام انتهى وقال الناصب اقول مذهب الشافعي ان الغناء
بما لا يجوز من الاشعار وسماعه مكروهان ومن الاجنبية اشد وان كان منها خوف فتنة حرم وكذا من الصبي والحداء
وسماعه مباحان كنشيد الاعراب وهو شعرها والدليل على عدم حرمته ما ورد في الصحاح ان عايشة رض قالت كان عندي
جاريتان من الانصار يغنيان الغناء وايضا روي في الصحاح عن الربيع بنت معوذ بن عفراء قالت جاء النبي صلى الله عليه وآله
فدخل حين بني علي فجلس على فراشي فجعلت جويريات لنا تضربن الدف ويندبن من قتل من آبائي يوم بدر اذ قالت احديهن
وفينا نبي يعلم ما في غد فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله دعي هذه وقولي ما كنت تقولين ويعلم من هذه الاخبار
جواز الغناء وخصص بعضهم بالعرس ولما كان الظاهر من الاحاديث عدم الحرمة اباحه الشافعي في العرس وكرهه في غيره
والاخبار متعارضة والاصل الاباحة انتهى واقول ذكر في كتاب الينابيع وكره اللعب بالشطرنج ثم عطف عليه بعد توسط ذكر
الالات فيه وتطيير الحمام والغناء وسماعه لقوله تعالى ومن يشتري لهو الحديث ولقوله عليه السلم الغناء ينبت النفاق ومن اجنبية
ممن يخاف الفتنة يحرم انتهى وليس فيما ذكره الناصب من تقييد كراهة الغناء بما لا يجوز عين كما ترى ثم لو سلمنا صحة الاخبار
التي ذكرها الناصب وسلمنا معارضتها للاخبار التي استدل بها المص فنقول الترجيح معنا لما تقرر في الاصول من ترجيح
الخبر المتضمن للنهي على ما تضمن الامر وترجيح ما يكون مدلوله الحظر على ما يكون مدلوله الاباحة فما رواه الناصب من احاديث
الاباحة بعد تسليم صحتها يكون مرجوحا سيما مع اعتضاد احاديث النهي بظاهر القرآن واما ما ذكره من ان الاصل الاباحة
فغير مسلم مع ان هذا لم ينقل عن الشافعي في ذلك بل انما الذي ذهب الى ذلك بعض المعتزلة وبعض فقهاء الشافعية والحنفية كما
صرحوا به وقد ذهب ابو علي بن ابي هريرة من الشافعية الى ان الاصل الحظر فتدبر قال المص رفع الله درجته ي وقال مالك كل من حكم
في عصبية لا يقبل شهادته بعد توبته وعدالته وقد خالف قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقال مالك لا يقبل

شهادة البدوي على الحضري الا في الجراح وقد خالف الآية وقالا اذا شهد صبي او عبد او كافر عند الحاكم فردت شهادتهم
ثم بلغ الصبي وعتق العبد واسلم الكافر ثم اعادوها لم تقبل وقد خالف الآية وقال مالك شهادة المختبي وهو الذي يخفيه
صاحب الدين عن المقر به ثم يجاري المقر في الحديث ويقره ويسمعه المختبي لا تقبل وقد خالف الآية انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من الصور عن مالك في عدم سماع الشهادة امور اجتهادية وله عليه دلائل نحو عد الحدود
القياس على الجلود في القذف فوجه عدم سماع شهادة البدوي على الحضري لعدم الاطلاع على حاله لعدم المخالطة وقبوله
في الجراح لامكان وقوعه في البادية ووجه عدم سماع شهادة الناقص بعد الاعادة في حال الكمال لان الرد سبق فلا
يسمع ووجه عدم سماع شهادة المختبي انه نوع من الخداع فكل هذه اجتهادات والادلة قد يكون قوية وقد يكون
ضعيفة ولا مخالفة للنص الوارد في استشهاد الشهيدين فانه مشروط بشروط تفهم من السنة انتهى واقول القياس باطل كما عرف
في علم الاصول مع ان القياس الحدود على الجلود قياس مع الفارق واما ما ذكره في تعليل سماع شهادة البدوي على الجراح
من امكانه في البادية فيجري في غير الجراح ايضا لامكان وقوع البيع بيع البعير والصوف ونحوها في البادية فالفرق
تحكم واما قوله لان الرد سبق في شهادة الصبي والعبد والكافر في الصور المذكورة ففيه ان الرد انما سبق لعدم الشرط فاذا وجد
الشرط لزم السماع واما ما ذكره من الادلة قد يكون قوية وقد يكون ضعيفة فمسلم لكن الكلام في ان الادلة التي تشبث بها
مالك واضرابه ظاهر البطلان واضح الفساد لا يصلح لمن ترقى ادنى درجة عن مرتبة العوام ان يتمسك بها في استنباط
الاحكام واما ما ذكره من ان النص الوارد في استشهاد الشهيدين مشروط بشروط تفهم من السنة فمدخول بان السنة التي
تفهم منها تلك الشروط غير موجودة ودعوى استنباط ذلك منها كاذبة ولو صدق في ذلك فليذكرها اوليا ادرجها لينظر
في دلالتها على ما ادعاه قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا شهد على اصل شاهد واحد وعلى الثاني آخر
لم تقبل وقال احمد تقبل وهو خلاف الاجماع ولان كل اصل لم يثبت شهادته انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الشاهدين يجب ان يشهدا على كل واحد ليثبت والا لم يثبت ووجه ما ذهب اليه احمد ان الاصلية تثبت بشهادتهما
وان اختلفت كل الاصلين انتهى واقول لا يخفى انه لم يتعرض الناصب لما ذكره المص من لزوم مخالفة الاجماع واما ما اجاب به
عن الوجه الثاني بان الاصلية تثبت بشهادتهما الى آخره فلا وجه له اصلا تامل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه اذا ادعى زوجية امرأة فانكرت ولم يكن له بينة كان له عليها اليمين وقال ابو حنيفة لا يمين عليها وقد خالف
قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يتوجه اليها اليمين
لانكارها ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان النكاح الاصل كونها صدقا لبراءة كل امرأة من نكاح الغير اذا لم يكن قرينة
فلا يحتاج الى اليمين انتهى واقول لا يخفى ان الاصل انما يصير حجة اذا لم يعارضه النص فلا يفيد اصله هنا اصلا قال المص رفع
الله درجته وقال ابو حنيفة اذا وطئ اثنان امرأة في طهر واحد فطلبا الحوق بالقيافة واتت بولد فيمكن ان يكون لكل واحد
منهما الحق بهما معا ونقل الطحاوي عنه انه الحقه باثنين ولا يلحقه بثلاثة وحكى الكرخي والرازي وغيرهما عنه انه لو ادعاه
مائة ابا الحقه بهم ثم قال ابو حنيفة لو كان لرجل اثنان فحدث ولدها فثبت كل واحدة منهما ان ابن من سيدها الحق بالاثنين
معا وهذا خلاف المعقول والمنقول للعلم الضروري بان الولد الواحد لم يولد من امهات شتى ولا من آباء شتى وقال الله تعالى

يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه اذا تنازع اثنان او اكثر
مجهولا من لقيط او غيره او ان يشترك اثنان او اكثر في وطء امرأة فاتت بولد يمكن من كل واحد بالشبهة في النكاح او بعد الطلاق
في العدة او بالنكاح الفاسد جاهلا او وطئاها بنكاحين فاسدين او وطء الشريكان الجارية المشتركة او وطئ امة رجل
يبيعها فيطاؤها المشتري قبل الاستبراء يعرض على القائف في جميع هذه الصور فاذا الحق القائف في الالحاق باحدهما او دونه
يكون ترجيحا بلا مرجح فالانتساب اليهما باق والظهور المرجح ولا مخالفة الضرورة لانه لا يقول بانه تولد من كليهما بل يقول باحتمال
الانتساب الى كليهما فيحكم بالانتساب الى الظهور المرجح انتهى واقول ما نقله المص من ابي حنيفة من انه قال الحق بهما معا وما نقل
الطحاوي من انه الحقه باثنين ولا يلحقه بثلاثة دليل على ان ما ذكره الناصب في توجيه كلامه بما يتحد به مع مذهب غيره ويصير
النزاع بينه وبين غيره لفظيا من جملة مخترعات الناصب وتوجيه بما لا يرضى به صاحبه ثم من البين انه اذا لم يعتبر ابو حنيفة العرض
على القائف ولا القرعة التي اعتبرها رسول الله صلى الله عليه وآله ورد هو عليه بان القرعة قمار يلزم الترجيح بلا مرجح لكن ما
في انه لا يعتبر العرض على القائف ولا القرعة وبالجملة كلام ابي حنيفة على ما وجهه به الناصب في مرتبة ان يقال انه لم يعتبر نص الكتاب
والسنة فالالحاق باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح وفساده اظهر من ان يخفى قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة الكتابة
الفاسدة لا ترد وهو خلاف الاصل الدال على ابقاء الرق وابقاء الملك السالم عن معارضة المزيل وقال ابو حنيفة اذا كاتب عبدا ومات
وخلف ابنين فابراه احدهما من نصيبه او اعتقه لا يصح الابراء ولا العتق وهو خلاف قوله عليه السلام الناس مسلطون على اموالهم انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الكتابة الفاسدة كالباطلة في بعض الاحكام وكالصحيحة في بعضها والفاسدة
كالباطلة في عدم التزام نجوز المالك الفسخ في الفاسدة دون الصحيحة وعند ابي حنيفة ان فساد العقد لا يبطل الملك في البيع فاذا جعل
ما يرد له عنه فلعله جعله مثل البيع واما ما نسب الى ابي حنيفة من عدم الابراء ان صح فلعله الزمه في حيوة المورث فلا يبطل ولا يلزم
عدم تسلطه لانه لم يرد ان يعتقه فيكون مسلطا على ماله انتهى واقول ما ذكره الناصب في تقرير مذهب الشافعي من ان الكتابة الفاسدة
كالباطلة الخ باطل فاسد يدل على قلة فهمه وعدم تتبعه كتب الفقه اما مر واصطلاح اصحابه في هذه المسئلة وتحقيق ذلك انهم قسموا
ما لا يصح من الكتابة الى باطلة وفاسدة فالباطلة هي التي اختل بعض اركانها بان كان السيد صبيا او مجنونا او مكرها على الكتابة
او كان العقد كذلك او لم يجر ذكر عوض او ذكر ما لا يقصد مالية كالدم والحشرات اذا اختلت الصيغة والفاسدة هي التي اختلت
صحتها بشرط فاسد او بفوات شرط في العوض بان كان خمرا او خنزيرا او مجهولا او لم يجمعه ثم جعلوا الكتابة الباطلة لاغية والفاسدة
تساوي الصحيح في ثلثة امور احدها انه يحصل العتق بالاداء والثاني انه يستقل بالكسب ويستتبع عند العتق ما فضل من كسبه وكذا
ولده من جاريته والثالث انه يستقل حتى يعامل السيد ويسقط عنه نفقته ويفارقها في انها لا يلزم من جانب السيد فله فسخها
وتبطل بموت السيد وبالجملة فالعتق عندهم يحصل من جهة التعليق لا من جهة الكتابة وهذا كله عند الحكم لان الفاسد لا يترتب
عليه اثر والاطلاق الشرعي محمول على الصحيح والاحكام مترتبة عليه فالكتابة الفاسدة باقسامها تقع لاغية واما ما ذكره بقوله وعند
ابي حنيفة الخ فمردود بان عدم رواية لا يرجع الى ما يعتد به والاصل حجة عليه في كل من البيع الفاسد والكتابة الفاسدة فجعل
الكتابة الفاسدة كالبيع وحملها عليه غير صالح لان صلاح حكم فيهما بالمزيل بل هو من قبيل اصلاح الفاسد بالفاسد كما لا يخفى و
اما ما ذكره من ان وجه حكم ابي حنيفة بعدم صحة ابراء الوارث حصته من المال الذي كاتبه المورث هو لزومه في حيوة المورث

لانه لم يقبل ... وحمل ما ذهب اليه ابو حنيفة انه لم يعتبر العرض على القائف والالحاق باحدهما م صح

ثم انه علم صحة ابراء الوارث عما كان لمورثه في ذمة غيره باي طريق من الطرق الشرعية من القرض والقراض والغصب و
نحوها وبطلانه قطعا واما ما ذكره من انه لا يلزم من الحكم بعدم صحة ابراء الوارث حصته من مال المكاتبة عدم تسلطه لان
ان يعتقه فيكون متسلطا على ماله مدخول بان مفاد الحديث عموم التسلط الا ما اخرجه الدليل المنفصل ومن جملته الزاد ذلك العلم
التسلط في الابراء وقد قال ابو حنيفة فكيف يصدق انه مسلط على ماله فالتسلط في العتق فقط لا يصحح صدق العام بعمومه وهو ظ
قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي اذا كان عبد بين اثنين فكاتب احدهما على نصيبه بغير اذن شريكه
لم يصح مخالفين لقوله تعالى فكاتبوهم ولقوله عليه السلام الناس مسلطون على اموالهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو كاتب
الشريكان معا او وكلا من يكاتبه صحت ولو كاتب بعض عبد باقيه لغيره فسدت كاتب باذن الشريك او دونه والكتابة ابطال ان
لم يحصل ويدفع العبد اليه جميع كسبه والى الآخر بعضه عتق حتى ادى الملتزم عتق ويقوم نصيب الشريك على المكاتب بشرط
اليسار ويرجع العبد اليه بالمدفوع وهو على العبد بعد القسط للمكاتب من قيمته والدليل على فساده انها تصرف في المال المشترك
بالغير بغير اذنه يوجب الفساد واختيار الابطال والآية ليست بحجة عليه لانها تدل على مشروعية عقد المكاتبة ان كان مشتملا على
شرايط الصحة لا على مشروعيتها مطلقا وكذا الحديث فان التسلط على المال موقوف على شرايط منها التصرف على وجه اذن فيه الشارع
ولم يحصل هنا انتهى اقول لم ينقل المذهب على ما هو عليه على عادته فان المذهب فساد الكتابة في العبد المشترك اذا كاتب احد الشريكين
في نصيبه سواء اذن الشريك ام لا بان يعني يرجع الى نقص العبد المشترك وهو عدم قبول الكتابة بجعل بعضه وذلك لعدم ان المكاتب
يحتاج الى التردد حضرا وسفرا لاكتساب النجوم ولا يستقل بذلك اذا كان بعضه رقيقا فيحصل مقصود الكتابة وقد نقل
من المذهب فساده على تقدير عدم الاذن فظهر انه حرف الكلم عن مواضعها كاليهود والنصارى انتهى واقول لا يخفى ان الدليل الذي
نصبه الناصب على فساد الصورة المذكورة فاسد لا صورة له لانا لا نسلم ان كتابة احد الشريكين لنصيبه من العبد تصرف في المال
المشترك بالغير بلا اذنه لم لا يجوز ان ذلك من دليل ثم ما ذكره من ان الآية ليست بحجة عليه باطل قوله لانها تدل على مشروعية عقد المكاتبة
ان كان مشتملا على شرايط الصحة لا على مشروعيتها مطلقا قلنا الآية مطلقة غير مقيدة بشيء من الشرايط وتقييدها بما لا اصل
التوقف على شرط فمن ادعى اعتبار الشارع لشرط وتقييد الآية به يطالب بالبيان وكذا الكلام في الحديث اذ لا نم ان التسلط
في العبد المكاتب موقوف على شرط اعتبره الشارع غير حاصل ههنا واما ما ذكره من ان المصنف لم ينقل المذهب على ما هو عليه
ففيه ان ما ذكره المصنف هو اصل المذهب الشافعي كما يدل عليه مطالعة الكتب المبسوطة والذي ذكره الناصب هو ما جرى
بر عادته من نسبة ما قرر عليه مذهب المتاخرين من اصحاب الشافعي اليه والدليل عليه ان الناصب نقل بالنقل ههنا وفي اكثر
المواضع السابقة من كتاب الانوار الذي لعقد مولفه على ذكر ما تقرر عليه الفتوى كما قرر في التعريف انما وقع من الناصب الجاهل الجاحد
فهو احق بمتابعة اليهود والنصارى كما لا يخفى ثم لا يخفى [illegible] الكل الحاصل في قوله وذلك المعنى الخ بعد قوله مشيرا الى المعنى الذي
بقوله وهو عدم قبوله الخ هذا [illegible] عليك انه لم يتعرض لنفي نسبة ما نسبه المصنف الى الثلاثة الا عن الشافعي دون ابي حنيفة ومالك
فلا يكون ما ذكره حاسما لتشنيع المصنف على الكل فضعيف قال المصنف رفع الله درجته وقال الشافعي اذا كان عبد بين اثنين لاحدهما
الثلثان وللاخر الثلث فكاتباه معا ثم على السوية لم يصح حتى يتفاوتا على النسبة وقد خالف العمومات ولعدم التقدير في المال
بل الكل اعدل ان يكاتب عبده بما شاء وكذا بعضه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح الكتابة من الشريكين

فلا يحصل ظ

المبسوطة

لا تنعقد



واجلا

ان اتفقت النجوم جنسا واجلا وعددا وجعل لا لحصة كل من النجوم بحسب اشتراكهما في العبد او اطلقا فانهما يقسم وكذلك
وان اختلفت النجوم في الجنس او الاجل او العدد او شرطا تفاوتا في النجوم مع التساوي في الملك او بالعكس لم يصح ولا يشترط
استواء الشريكين في الملك والدليل عليه ان المكاتبة على العبد وان كانت من شريكين عقد واحد لما مر انه لا يجوز مكاتبة البعض
بل يقع عقد المكاتبة على كل العبد فيكون العوض الذي هو النجوم عوضا واحدا لا اعواضا مختلفة اذ لو كان اعواضا مختلفة
لاختلفت بها العقد فلزم تعدد العقد وهو غير جائز بل يوجب الفساد كما مر واذا كان عوضا واحدا يلزم ان يكون عوضا
على العوض على قدر الحصة والا لزم الفساد المذكور وهو تعدد العقد كالبيع لعبد بعبدين فانه يقع الثمن بازاء كل العبد وان
فرضنا توزيع الثمن على المبيع يقع على التساوي لا على التفاوت لانه يقع نصف الثمن بازاء نصف المبيع لا ان ثلثه يقع بازاء
الثلثين من المبيع ولا مخالفة للعمومات لان العمومات تدل على وقوع الثمن بازاء الثمن على قدر الحصص بلا تفاوت وما
ذكر من عدم التقدير في المال بل الكل اعدل ان يكاتب عبده بما شاء وكذا بعضه فهذا من باب قياس البعض على الكل ولا يلزم
التساوي بين احكام البعض والكل فان في هذه الصورة للمالك الكل ان يكاتب كل العبد وليس للمالك البعض ان يكاتب
بعض العبد وهذا الرجل يدعي انه من ارباب الاجتهاد واصحاب الملة ليل ومع هذا يحكم على وجوب تساوي احكام الكل والبعض
والحال ان من يعرف معنى البعض والكل يعرف عدم وجوب تساويهما في الاحكام وهذا من خرافاته التي خالف فيها [illegible]
عقل البله والصبيان فضلا عمن له ادنى مسكة واطلاع على الدليل والبرهان انتهى واقول لا يخفى ان المكاتبة من الشريكين انما
يكون عقدا واحدا اذا اتفقا في ايقاع العقد على المشترك في صفقة واحدة واما اذا اوقع كل منهما لعقد مستقل على حصة
فلا وما ذكره من عدم جواز مكاتبة البعض ممنوع ومجرد [illegible] لا يجدي احدهما لاثبات مثلها في مقابلها واما ما ذكره في بيان عدم
مخالفة العمومات من ان العمومات تدل على وقوع الثمن بازاء الثمن على قدر الحصص بلا تفاوت فمدخول بان لو سلم
الدلالة فانما يتحقق اذا قيل بوجوب اتيان الشريكين بكتابة العبد المشترك معا في عقد واحد وقد منعنا ذلك سابقا واما
ما ذكره من ان على فرض توزيع الثمن على المبيع يقع على التساوي لا على التفاوت قلنا هذا انما يسلم اذا كان الحصص من الشركاء
في البيع على التساوي والا فهو ممنوع قوله لانه يقع نصف الثمن بازاء نصف المبيع قلنا هذا لا يبيع الكل بعقد واحد واما
اذا باع كل من الشريكين حصته بعقد منفرد وثمن على حدة فلا وهو ظاهر جدا واما ما ذكره من ان قول المصنف الكل اعدل ان يكاتب
عبده بما شاء وكذا بعضه من باب قياس البعض على الكل فغير مسلم بل هو من باب ثبوت حكم الكل في البعض بطريق اولى كما في تحريم
الضرب بالتنبيه على تحريم التافيف وهو حجة معتبرة اتفاقا وبهذا ظهر ان المصنف لا يدعي تساوي احكام الكل والبعض
كما توهم الناصب بل يدعي ان ثبوت الحكم في البعض ههنا اولى من ثبوته في الكل فالخلل في فهم الناصب لا في اجتهاد المصنف قدس سره
ولقد ظهر بحمد الله ان ما ذكره المصنف قدس سره من اول الكتاب الى ههنا كلها مزخرفات بمعنى المحرمات والمزينات وان المزخرف بالعرض
الطاري في الاستعمال الناليق بكلام الناصب وظلمته وضلالته قال المصنف رفع الله درجته فهذه الاحكام الشرعية التي خالف فيها
الجمهور القرآن والسنة بعض من كل ومن اراد الاستقصاء فعليه بكتب الفقه فانه يطلع على اكثر من هذا وانما اقتصرنا على
طلبا للاختصار وكان المطلوب بيان انه لا يجوز للعامي ان يقلد مثل هؤلاء بل يجب ان يكون معصوما لا يجوز عليه الخطاء والا لزم
وهو حاصل بذلك فليحذر من يؤمن بالله واليوم الآخر ويعرف انه مسؤول عما فعله واعتقاده من اتباع ذوي الاهواء

يطغر ظ

الاعتقاد على تقليد الاجداد والاباء ولا يدخل نفسه في زمرة الاشقياء فان الرؤساء منهم اعتقدوا ما اعتقدوه من
العقايد الباطلة طلبا للمنافع الدنيوية واهملوا امر الآخرة وطلبوا العاجلة ورفضوا الآجلة نعوذ بالله تعالى من مزال
الاقدام وفيما اوردناه في هذا الكتاب كفاية لطالب الحق وتحصيل اليقين من يستغني عن كثير التنبيه بالقليل والله الموفق
للصواب واليه المرجع والمآب وصلوته على سيدنا ونبينا وهادينا ومهدينا محمد المصطفى وعلى آله وصحبه وعترته النجبا
صلوة نعتقد اولها ولا ينفد آخرها نعتصم بها من لظى الجحيم وندعم بها انوف المبطلين جعلنا الله واياكم من الذين لا
خوف عليهم ولا هم يحزنون انتهى وقال الناصب اقول قد وفقنا الله تعالى بلطفه العميم وفضله الجسيم حتى اتينا على هذا الكتاب
الموسوم بخلاف المفهوم وقد سماه بنهج الحق وكشف الصدق فقابلناه بكتابنا هذا المسمى بابطال نهج الباطل واهمال كشف
العاطل وذكرنا في جميع ما ذكره في تلك الكتاب مصنفه بجهالته الظاهرة عليها آثار الركاكة وابدينا بحمد الله تعالى على طلاب
الحق واتباع طريق الصدق ان ما نسب جمهور علماء السنة والجماعة الى مخالفة الكتاب والسنة والمجانبة عن اتباع سنن العقل
والفطرة فهو فيما ادعاه مبطل مفتر كذاب بل هو مخالف ضرورة العقل ومخالف الكتاب والسنة ولم نجد لهم في الاكثر نصا من
الكتاب والسنة فانهم بعض جهلة على خلاف ما هم عليه متعصبين باعه في طرق الاستدلال وهو في الابتداع والتعصب
ولو عرض لم تراضه واستيلاء علة الاهواء عليه والعاقل المتبصر المتدين اذا طالع كتابنا هذا واطلع على طرق مباحثها علم
في رد الخصم وتشبثنا في ابطال عقايده الكاذبة بصحاح الاحاديث وتصريح العقل التابع للشرع الشريف على طريقة الانصاف
لا على سبيل اللجاج والاعتساف علم ان هذا الرجل من التوفيق غير مليء ولا ينبغي فيما ذكره من قواعد المذهب في العلوم الثلثة
ان يتبع ويقبل فان اكثر ما ذكره في العلوم الثلثة اقوال مرجوحة رجع عنها العلماء وابطلوها لضعفها ولعل فيها وجد
ذاتها والقليل منها ما اخترعه هو وامثاله من ارباب مذهبه وبعد التامل الوافي يظهر على المطالع لهذا الكتاب ان المذهب
الذي ينتسب اليه الشيعة والروافض ماخوذ من مرجوحات اقوال اهل المذاهب وطرف من فضلات المعتزلة قد جمعها
طايفة من المتعصبين المتروكين فسموها مذهبا وجعلوها لانفسهم طريقة وملة واذا ظهر هذا علم ان الائمة من علماء السنة
محقون في انهم جعلوا تلك المذهب كالمعدوم وترى انك ان راجعت كتب العلماء من اهل السنة والجماعة المدونة في الاصول
والفروع ان العلماء لم يلتفتوا الى خلافهم ولم يذكروا شيئا من مذهبهم الا نادرا على سبيل التعجب لظهور فساده وبطلانه
ونحن ان شاء الله تعالى نضع خاتمة في هذا الكتاب لبيان حقيقة مذهبهم على سبيل الاجمال والله المستعان انتهى واقول
جعل الناصب الغريب ... الذي هو اثر الحمق متعلق التوفيق لتاليفه بناء على ما ذهب اليه بعض المفوضين
من ان التوفيق قد يستعمل في توجيه اسباب الشر ونحوه فان توفيق الخير نصيب لعداه الناصب كما لا يخفى على من اطلع على تفاصيل
مجاهداتنا في هذا الشرح معه فاحتمال توفيقه لكتابة هذا الجرح وادعاه لكونه حصل بعبادة كما ترى ونظم ما قال بعض فضلا
شعرا في مثل ذلك نظم [illegible] ٥ [illegible] ٥
انما اراد بكشف العاطل في قوله اهمال كشف العاطل هذا الكتاب المستطاب الذي سماه مصنفه قدس سره بكشف الحق ...
علينا انه لم يهمل ذلك بل وقع منا التعرض له بالجرح والخدش الظاهري فيصير ... 
لكلام المص الى الركاكة انما وقع ... الكتاب المستطاب ... اكثر جملة ...

من كلا سطي قاعدة العربية لما اتكشف بحمد الله تعالى الفهم الا ان يراد بالركيك في كلام المص بعض العبارات الركيكة التي حكاها المص
عن بعض اسلاف اهل السنة كقول عمر للنبي صلى الله عليه وآله ان الرجل ليهجر وامثاله بامر اوامراد ببعض القوادح والمثالب التي رواها في
شان المشايخ الثلثة والفقهاء الاربعة وامثالهم لضرورة اظهار الجرح والتعديل الماذون فيه في الدين لكن الركيك هذا الذي هو
طارى المتكلمين بالفارسية كما لا يخفى ومن مات سرعة انتقام الله تعالى عن الناصب عاجلا وكما المص عن نسبه انه ان ناصب
نسب كلام المص في هذا الفصل الى الركاكة تعصبا وعنادا وقد وقع منه فيه قصره فقرات ملحونة ركيكة ملعونة خارجة عن اسلوب كلام
حاضري الاحلام منها ما وقع في قوله القاهرة عليها اثار الركاكة الخ فان ركاكة ايراد المص لنا وفي صفة الاثر وكونه نصا في العربية كما
يخفى ولعله توهم ان القاهرة في كلامه صفة لقوله بعبارات السابقة عليه وفيه ما فيه ومنها قوله ان ما نسب جمهور علماء السنة و
الجماعة الى مخالفة الكتاب والسنة الخ فان الصواب ان يقول ان ما نسب الى جمهور علماء السنة والجماعة من مخالفة الخ ومنها قوله
ولا ينبغي فيما ذكره من قواعد المذاهب في العلوم الثلثة ان يتبع الخ فان صح العبارة ولا ينبغي ان يتبع فيما ذكره من قواعد المذاهب الخ
وهذا ايضا ظاهر ولو حاولنا التعرض لبيان ما وقع في ساير حجج من اللحن والركاكة لطال بنا الكلام هذا وقد اوضحنا بحمد الله تعالى في
طي ما اثبتنا به بطلان قول الناصب لنجح ما ادعاه الناصب ههنا على المص من الكذب والافتراء ومخالفة ضرورة العقل كلها
فضلا بالمعكوسة وقصر فيها عدم تمييزه بين ترك الكلام الفاسد من سلافهم وامناهم واصفاه ما تعلق به بهتان اسلافهم كما قيل في
النظم الفارسي نظم [illegible] ٥ [illegible] ٥ ومن المضحكات تسمية ما ثبت
من احاديث اهل السنة بالصحيح مع زعمه انها ما تصير حجة على الخصم مع ما عرفت سابقا من فساد حال تلك الاحاديث وحال جامعيها
وانكار الامامية بعضها ثم كيف يليق للناصب دعوى تشبثه بصريح العقل مع زعمهم العقل صريحا عن الحكم ونفيهم الحسن والقبح
العقليين على ما سبق في مسايل الاصول واما ما ذكره من ان ما ذكر المص في العلوم الثلثة اقوال مرجوحة رجع منها العلماء الخ فكونها
مرجوحة انما هو في نظر الباطل وزعم اسلافهم الذين عبر عنهم بالعلماء وقد اوضحنا بحمد الله تعالى رجحانها على وجه لو كان
العلماء موجودين لرجعوا من مرجوحهم وكسروا به في طلب الحق من مرجوحهم واما ما ذكره من ان الشيعة اخذوا من فضلات المعتزلة
فمردود بما سيجي بيانه من ان اول رؤسا المعتزلة انما اقتبس من سيد الشيعة ابي هاشم بن محمد الحنفية رض وان الذي اعتقد من
علماء المعتزلة وعنى من فضلائهم هو ابو الحسن الاشعري شيخ اهل السنة غاية الامر انه اعترض عنه في مسايل قليلة بحب التفرد
بالرياسة فاتى في تلك المسايل بالتعقيد وجعلها مذهبا لاهل المفسدين ومفسدة في الدين فهم قد اخذوا من فضلات الشيعة و
المعتزلة اجمعين وايضا ما ذكره من مرجوحية مذهب الامامية ومتروكيته مكذوب بما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل في تحقيق
مذهب الامامية وما ذكره صاحب جامع الاصول في شرح حديث من يجدد من ان مجدد مذهب الامامية في المائة الثانية هو علي بن موسى
الرضا عليهما السلم ولا ريب في بهجة المذهب الذي يكون مجدده مثله عليه السلم واتضح من هذا ان مذهبهم انما اقتبس من هؤلاء الائمة
المعصومين ويطبق عليه الجمهور ان كانوا عليهم السلم احاديث وآداب وعبادات وعادات ومذاهب في فروع الفقه ومعتقدات كما
يعلم فيها الاولادهم وحواشيهم ومواليهم ومحبيهم من شيعة المدينة والكوفة وغيرها كما ذكره محمد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل
حيث قال عند ذكر الباقرية والجعفرية من الشيعة ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلم هو ذو علم غزير في الدين وادب كامل في الحكمة
وزهد بالغ في الدنيا وورع تام عن الشهوات وقد اقام بالمدينة مدة يفيد الشيعة المنتمين اليه ويفيض على الموالين له اسرار العلوم انتهى وكان

المتهم ومجتهديهم في كل عصر من لدن امير المؤمنين عليه السلم الى يومنا هذا لا يقصرون عن علماء فرقة من الفرق بل اهل كل زمان منهم
واكثر عددا وان كانوا اقل عددا اما في زمان ائمتهم الاثني عشر فواضح لما بينا انهم اعلم وكانوا حاملي آثارهم لم يكن يخلو بلد منهم
وانما كان بالعلم الحقيقي اما بنقل كل واحد عن ابيه ثم عن ابيه الى رسول الله صلى الله عليه وآله واما بالكشف والالهام بحيث يتساوى صغيرهم
وكبيرهم ولهذا لا يرى ان احدا منهم في صغره ولا في كبره تردد الى معلم او استفاد من استاد ولا سئل احدهم عن مسألة فتوقف فيها او تلعثم
او رجع الى كتاب او احتاج الى فكر ومن توقف على سيرهم التي نقلها مخالفوهم فضلا عن موافقيهم علم صدق ذلك وقد صنف [illegible] في علومهم
في زمانهم وتفضيلهم كتبا لا يدخل تحت الحصر واما تلامذتهم كهشام ابن الحكم وهشام بن سالم ومحمد بن مسلم وزرارة بن اعين
وجميل بن دراج وابو جعفر مؤمن الطاق وامثالهم فانهم يزيدون عن الحصر حتى كان بيت من بيوتات جعفر الصادق عليه السلم [illegible]
الورق ونزهة المستفيدين [illegible] عنه من كل الفرق واكثرهم كانوا مجتهدين اصحاب مذاهب ذكرهم علماء السنة والشيعة واثنوا
عليهم بالعلم والعمل بما لا مزيد عليه ومن طالع كتب الرجال لاهل السنة سيما كتاب الميزان للذهبي الشافعي علم صدق ذلك واما بعد
ذلك فلهم من العلماء من لا يحصى منهم مثل علي بن اسمعيل الميثمي ومحمد بن يعقوب الكليني الرازي وابن بابويه القمي والصاحب بن
عباد وشيخ الطايفة محمد بن النعمان المفيد والشيخ ابو جعفر الطوسي وابن البراج والسيد المرتضى علم الهدى والشيخ المدقق محمد
بن ادريس الحلي والشيخ المحقق ابو القاسم جعفر بن سعيد الحلي وابن عمه يحيى بن سعيد الحلي والشيخ سديد الدين الحلي ووالده الشيخ العلامة
جمال الدين مصنف هذا الكتاب المستطاب وولده ~~[illegible]~~ فخر المحققين ومولانا الحبر المحقق الوزير سلطان العلماء
نصير الدين محمد الطوسي والمولى العلامة قطب الدين الرازي البويهي والشيخ الشهيد وامثالهم ممن لا يحصيهم حد ولا يعد وتصانيفهم
وتحقيقاتهم في العلوم العقلية والنقلية قد ملأت الخافقين ونقلها اهل السنة في مصنفاتهم كما لا يخفى ونحن ومن لا يكابر عقله
بحمد الله نعلم علما يقينيا قطعيا بان هؤلاء الحواري والموالي والمجتهدين في مذهب اهل البيت كانوا اخص بهم واعلم باسرار مذهبهم
لان اهل البيت ابصر بما في البيت ولانهم سموا بهذا السبب شيعة ورفضة وكانوا يحتملون الايذاء في اكثر الاوقات
من المتسمين باهل السنة ويخفون احوالهم منهم تقية ومع ذلك كما شرحنا انما نقلوا الاخبار عن ائمتهم عليهم السلم واكثروا من
التصنيف في مذهبهم ولم يتركوا مذهبهم فان ارتكاب هذه الطايفة للكذب بما لا وجه له لا اثر في الآخرة موجب للنار وفي الدنيا
سبب للقتل والعار والعاقل لا يختار مثل هذا بلا سبب قوي يدعوه الى الاختيار ولا يحتمل تصنيف الكتب المشتملة
على عقايد الائمة الاطهار وما لهم من الاحاديث والاخبار التي لا يحيط بها نطاق الاحصاء والانحصار ويزيد على ما في الصحاح
الست لاهل السنة زيادة لا يعتريها الانكار ولا يتصور من مثل هذه الطايفة الابرار وشدة ديانتهم ورعاية التقية في رواية الاخبار
واشتراطهم العدالة وعدم الاكتفاء بمجرد الاسلام وعدم ظهور العصيان حتى طرحوا كثيرا من الاخبار بسبب عدم عدالة الراوي
ان يصنفوا تلك المبالغ من الكتب وينسبوا ما فيها الى اهل البيت عليهم السلم كذبا وافتراء ويجعلوا انفسهم اعداء لائمة متبوعين
بعض الدنيا والآخرة عرضة محضة بخلاف مذهب المخالف فان علماءهم كانوا في اكثر الاوقات ظاهرين بين [illegible]
من الملوك والحكام فلا يبعد منهم اختلاقهم الحق ووضعهم الباطل طمعا في الدنيا ورغبة في تقرب الاموية والعباسية ومن
استولى بعدهم على البلاد والعباد وكثر منهم الظلم والفساد كما شاهدنا في زماننا هذا في اكثر بلاد الروم وما وراء النهر وغيرهما
مما استولى عليه سلاطين اهل السنة ان علماءهم يجعلون الشرع تابعا لامر الحاكم الظالم ولا يستحيون من شناعته ويحكمون بصحة

وقف

خلافة



خلافة السلطان الظالم الزاني اللايط الشارب للخمر الذي لا يتقيد بالشرع ويفتون بتوقف صلوة الجمعة والعقود والانكحة
واشباهها من امور الشرع على اذنه ويشتري قاضيهم القضاء عن السلاطين ويأخذ الرشوة علانية مع انها حرام باتفاق المسلمين
قاطبة وكثير منهم كانوا من الخوارج حتى جوزوا وضع الحديث لنصرة السنة وقد وضعوا في صحة خلافة العباسية واستدامتها لهم
الى يوم القيامة اخبارا لقد كشف الله تعالى عن كذبها ووضعها فانقرضوا بحيث لم يبق منهم شحنة بلدة ولا رئيس قرية فقطع دابر القوم
الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقصة وضع الاحاديث في زمن الاموية والعباسية وتكليف اولياء الاموية لمشايخ الحديث على وضع
الحديث كثيرا من علمائهم في فضايل معوية وتحيرهم حال مثلهم عبد المحمود لاستماعه وسوء اعتقاده في معوية مشهور في تاريخ اليافعي
وابن كثير الشامي وغيرهما مما ذكرنا واذا اثبتنا ان مذهب الامامية مذهب اهل البيت عليهم السلم تم المدعى وثبت حقية ما ذهبوا اليه
لعصمة من عولوا في مذهبهم عليه سلمنا ان الائمة لم يكونوا معصومين كما تدعيه فقد كانوا مجتهدين في ذلك لم يخالف في ذلك
احد وسلمنا ان الائمة الاربعة كانوا مجتهدين اتقياء وابرارا ولكن لم يتم دليل عقلي ولا نقلي من الله ولا من رسوله على وجوب التمسك
بواحد منهم كما قام ذلك في اهل البيت عليهم السلم كما صحت من التمسك بهم وبكتاب الله لن يضل ابدا سلمنا ان الباري لم ينص
في كتابه على طهارتهم ولا امر النبي صلى الله عليه وآله بالتمسك بهم فالمزية التي في الائمة المجوزة لاتباعكم لهم وهو الاجتهاد حاصل فيهم
مع زيادة اخرى وهي اتفاق جميع الفرق على طهارتهم وتفقههم وعلو مرتبتهم عليهم بحيث لا يشك فيه احد ولم يتمكن احد من اعدائهم
من الطعن عليهم بما ينقصهم ولو بطريق الكذب تقربا الى اعدائهم مع كثرتهم وعلو شأنهم في الدنيا كخلفاء بني امية وبني العباس
وما ذاك الا لعلم جميع الناس بطهارتهم وان الكاذب عليهم يعلم ان يكذبه كل من سمعه وهذه المزية لم يحصل لغيرهم فان من عداهم
قد طعن بعضهم على بعض حتى صنف بعض الشافعية كتابا سماه النكت الشريفة في الرد على ابي حنيفة واثبت كفره بمخالفته السنة المطهرة
بما يطول شرحه وقال الغزالي في المنخول لا اكتراث بمخالفة ابي حنيفة فاني اقطع بخطائه في تسعة اعشار مذاهبه التي خالف فيها
خصومه فانه اتى فيها بالزيادة على قواعد اصوله يترقى القول فيها عن مظان الظنون كتقديمه القياس على الخبر ووجوه الى
الاستحسان الذي لا مستند له وزعمه ان الزيادة على النص نسخ وفي مسايل ذكرها وتمسكه بمسايل شاذة في خرم القواعد انتهى
الحنفية يكفرون الشيخ الاشعري شيخ اصول الشافعية كما ترى من تصريح ابراهيم الزاهد بذلك في تفسير قوله تعالى ولولا ان تصيبهم
مصيبة الآية وكذا هم والمالكية واكثر الطوايف يكفرون الحنابلة لقولهم بالجسم ولا ريب في وجوب اتباع المتفق على علمه و
عدالته ولا يجوز العمل بالمرجوح مع امكان العمل بالراجح فقد لزم الناصب واصحابه القول بصحة مذهب الامامية اهل البيت
على غيرهم بل يلزم ذلك كل من وقف نفسه على جادة الانصاف ولم يغلب عليه هوى يسلك به سبيل الاعتساف ولان المقتضي
للنجاة عندكم تقليد المجتهد وهذا حاصل لنا باعترافكم مع ما في اهل البيت عليهم السلم من المرجحات التي لا يمكن انكارها وقد زدنا
ولا يلزمنا القول بصحة مذهبكم لانا شرطنا في المتبع العصمة حتى يامن من الخطاء معه فيكون نحن من الفرقة الناجية المتمسكة بذيل
اهل البيت عليهم السلم اجماعا بالدليل المسلم المقدمات عندكم فاي مسلم يخاف الله واليوم الآخر يحكم بخطاء متبع اهل البيت في
مذهبه ماخوذ من رجوعات الاولى وكيف لولا غلبة الهوى والتعصب الذي يجعل القلوب كالميت ونعلق ان شاء الله
على ما وضعه الناصب في الخاتمة سوى شبح [illegible] بما ذكره فيها من موضوعات موهومات مفتريات لم يرد بها الا تزييد الشناعة والعوار
على نفسه وسلافه وتضعف العار والشنار على اعقابه واخلافه فنقول قال الناصب خفضه الله تعالى **خاتمة** لبيان

قبله

معصومين ظ

حقيقة مذهب الشيعة وبيانه وكشف فهم قواعده وبطلانه ونسأل الله ان يوفقنا في هذا البيان لا يثار طريق الانصاف
والتجنب عن الغرض والاعتساف فنقول قال الله تبارك وتعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في
الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون
بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون اعلم انه لا خلاف بين جميع المليين ان وعد الله حق وانه لا يمكن ان يقع
خلف في وعده تعالى ووقوع الخلف في وعد الله تعالى محال عقلا وعادة وشرعا ولا نزاع لاحد في هذا ولا خلاف في انه
تعالى وعد في هذه الآية امة محمد صلى الله عليه وآله ثلثة اشياء ولا بد من وقوع كل الثلثة والا يلزم خلاف الوعد وهذه الامور
الموعودة موعودة للمؤمنين لدلالة التصريح الذي هو في قوله منكم يدل على ان المراد من المؤمنين هم المؤمنون من امة محمد صلى الله عليه
وآله فلو قلنا ان الحق مذهب الشيعة لزم التخلف في المواعيد الثلثة وهذا خلف ونحن نبين ان شاء الله تعالى فنقول اما الاول من
المواعيد الثلثة الاستخلاف في الارض والمراد من الاستخلاف في الارض اعطاء الرئاسة الكبرى بحيث ينقاد لاهل الاسلام اهل
الارض لان الموعود الاستخلاف في الارض وهذا لم يقع على تقدير صحة مذهب الشيعة لان قواعدهم يقتضي تكفير كل الصحابة
الا نفرا منهم وكذا الكثير من قال بامامتهم فالخلفاء على قواعدهم لم يكونوا من اهل الايمان فاستخلافهم في الارض لا يكون
استخلاف المؤمنين في الارض حيث وقع الاستخلاف للكفرة دون المؤمنين انتهى واقول يتوجه عليه ان ما نسجه من المقدمات
[illegible] وساوس لو قالها صبي لعرض [illegible] ولوجب ان يستعد لضربه نعلا او سوطا لظهور انه على تقدير ايمان خلفائهم
وظلفائهم ايضا لم يقع ذلك الوعد بعد لان تبديل الخوف بالامن على الوجه الذي دل عليه قوله تعالى يعبدونني ولا يشركون بي شيئا
لم يحصل بعد فاما حصل ذلك في بعض المواضع ذات الثغور واقطار بلاد المسلمين المحفوفة بكفار الفرنج والصين سيما ساحل
الهند و[illegible] والقسطنطينية وما والاها يخافون عن الكفار ولا يامنون منهم [illegible] والناصبة لقصور نظرهم ووقوفهم
على ظواهر الكلام زعموا انه لما فتح في زمان الثلثة بلاد العرب وبعض بلاد العجم فقد بدل الله تعالى خوف المؤمنين امنا ولم
يتاملوا في كيفية ما اخبر به تعالى من ذلك التبديل حرصا منهم على اقامة الدليل على مطلبهم العليل وقد عرفت انه خيال الكل
[illegible] وبالجملة ان تمكين على الوجه الذي دل عليه منطوق الآية وسياقها لم يحصل في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله ولا في
عهد من بعده صلى الله عليه وآله ولا في عهد احد من اصحابه الى يومنا هذا وليعقل الناصب انه هل كان للمؤمنين تمكين حين حضر امام
في الدار وهل كان لا ناصر واصحابه امن حين يشرب ماء [illegible] حتى قتل ورمي في الاقتار واذ ظهر انه لا وجه للحمل على ما توهمه الناصب
تعين ان المراد انجاز ذلك الوعد عند ظهور المهدي الموعود الذي سيظهر باذن الله تعالى في آخر الزمان من ولد علي عليهم السلام [illegible]
[illegible] بعد ما ملئت جورا وظلما اللهم ارزقنا دولته وصالحه واجعلنا من المرضيين بلقائه [illegible] هذا ولو اقتصرنا في ذلك على ما اقتصر
عليه الناصب في حمل الآية فلم لا يجوز ان يكون المراد بها الاشارة الى خلافة علي عليه السلام والجمع للتعظيم ويقصد بتبديل الخوف امنا
تبديل ما كان له ولاصحابه من الخوف عن المتقدمين امنا وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد من الاستخلاف في الارض ما ذكره النيشابوري
وغيره من امكان التصرف والتوطن فيها كما في حق بني اسرائيل وايضا قد بينا ان الائمة اختلفوا في اشتراط النص في الخلافة وعدمه
يدل على الاشتراط الاحتياج الى النص قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة وقوله تعالى انا جعلناك خليفة في الارض فعرفت ان الاستخلاف
في نص ولا استخلاف على هذا الوجه لم يتحقق في حق الثلثة فلا يتم الاستدلال بالآية فيهم وبما ذكرنا سقط باقي ما ذكره الناصب

تعالى م

العين خ

من المقدمات



من المقدمات كما لا يخفى على المتامل وقال الناصب خفضه الله الثاني من المواعيد الثلثة تمكين دينهم الذي ارتضى لهم
فلو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع هذا الموعود ايضا لان مذهبهم ان الصحابة لما كفروا بعد رسول الله صلى الله عليه وآله
بعدوا في الدين الكفر والضلال ولم يبق الا علي والحسن والحسين عليهم السلام وابو ذر ومقداد وسلمان وعمار ونفر يسير غيرهم
على الاسلام ثم بعدهم في كل زمان كان نفر يسير من المسلمين اهل الارض والباقون كلهم كفار وفجار ظلمة والمراد من تمكين الدين
في الارض انتشاره وشهرته واذعان جميع اهل الملل له ونشر قواعده وشرائعه كما هو وكل هذا لم يقع لاهل الايمان لان الشيعة
عندهم كفرة فجرة فساق ضلال وجميع الناس يعلمون ان في كل عصر من الاعصار من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى زماننا هذا في
زمان نافت على تسعمائة سنة كان عدد الشيعة اقل من القليل وكانوا جماعة مختفين هاربين مجهولين لو نسب اليهم انهم شيعة
خافوا واتقوا وانكروا واظهروا الاعتداد في دفع هذه النسبة عن انفسهم ولو دبت لهم دبيب [illegible] نفض منهم ايام ما قلائل
سكن مدة يسيرة ولم يوتهم سطوة في الارض واستيلاء وتمكين قط فظهر انه على تقدير حقية مذهبهم لم يقع الموعود الثاني
انتهى واقول قد بينا انه على تقدير بطلان مذهب الشيعة والسنة جميعا الى اليوم الخلف في هذا الوعد ايضا لان المراد انجاز ذلك
عند ظهور المهدي الموعود عليه السلام فسقط جميع ما نسجه في هذه المرتبة ايضا من المقدمات السخيفة الواهية كما لا يخفى واما
ما ذكره من قلة الشيعة فنقول انهم وان كانوا قليلين عددا لكنهم كثيرون [illegible] وقد قال الله تعالى وقليل من عبادي الشكور وقد
ما آمن معه الا قليل وكم من فئة قليلة وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وان كثيرا من الناس لفاسقون وامثال ذلك كثير و
بعض [illegible] اجل جانب الحق ان يكون شريعة لكل وارد وان يطلع عليه واحدا الا بعد واحد وقال الشاعر العارف شعر
خليلي قطاع الفيافي الى الحمى كثير واما الواصلون قليل وايضا فقول الناصب هذا كقول فرعون اللعين ان هؤلاء لشرذمة
قليلون وكذلك اتباع اكثر الانبياء عليهم السلام كانوا قليلين يظهر ذلك لمن يتتبع كتب التواريخ وقصص الانبياء واما قوله كانوا
جماعة مختفين هاربين الخ فمردود بانه لا شك ان هذه كانت صفات رسول الله صلى الله عليه وآله وصفة اصحابه مدة نبوته
ويؤيده قوله تعالى واذكروا اذ انتم قليل مستضعفون في الارض فقد بان لك بالدليل ان الضال عن سواء السبيل الذي
يعتبر ان السطوة والقهر قد يكون بالبرهان وهو معنا وليس للناصبة علينا سلطان وما ذلك الا بتوفيق الملك المنان
وفيما ذكرنا كفاية في كسر سورة افتخار الجمهور بكثرتهم وكشف عورة كون الكثرة محمودة عندهم وكفاهم خزيا [illegible]
اليهم انه صار احتجاجهم المذكور وبالا عليهم كما قال سبحانه في شانهم يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
ثم قال الناصب خفضه الله الثالث من المواعيد الثلثة تبديل الخوف بالامن ولو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع الموعود
الثالث لانهم يعترفون بانهم في كل عصر من الاعصار السابقة الى يومنا هذا قط لم يكونوا آمنين على انفسهم بل كانوا خائفين
من اهل السنة ولهذا اختاروا التقية حجة لحصول حياتهم وحفظ ارواحهم ولم يجترؤا قط على اظهار المذهب كما ذكرنا
والحال ان المراد بتبديل الخوف بالامن ان يامن الناس من المؤمنين ويتمكنوا من اظهار الدين وقواعد الحق ولا يراعوا احدا [illegible]
لم يتمكنوا قط في الارض لاظهار مذهبهم في هذه السنين المتطاولة فقد ثبت ان مذهبهم لو كان حقا لزم الخلف في
وعد الله تعالى والحال ان الخلف في وعد الله محال فيكون حقية مذهبهم مستلزمة لوقوع الخلف [illegible] وهذا هو المطلوب
ولو تامل المتامل بعين الانصاف وشاهد الاوضاع السابقة والحاضرة علم ان ما استدللنا على بطلان مذهبهم من ابهر الدلائل

قليلين خ

والظهور البراهين انتهى واقول جواب هذا ايضا مر من انه يجوز ان يكون مصداق هذا القسم ايضا زمان ظهور المهدي
الموعود المنتظر ولو استعجل الناصب واستصعب الانتظار فليكن مصداقه الزمان الذي هو فيه اذ قد غرم فيه
باعترافه في كتابه هذا من ولاه علي عليه السلام ومواليه من سهام الناصب في يوم خالفته هذا باولى الملاعن الجهر وحصل لهم
تبديل خوف الشيعة بالامن وارتفعت التقية بل قد انعكست القضية حتى هرب الناصب وخلق من اهل نحلته الى ما
بلاد ما وراء النهر وطردوا وشردوا بمتابعة الشرع القويم وهناك ايضا شكل القهر وراه حتى استغاث الناصب وحرمه
والغوثاه واغوثاه والحمد لله تعالى وقال الناصب ثم ان السلف من العلماء قد ذكروا من المطاعن في تلك المذهب المنسوب الى
الروافض اشياء كثيرة نذكر منها ما نقل عن الامام المجمع على جلالته وفضله عامر الشعبي رحمه الله تعالى قال ابن الجوزي في كتاب
الموضوعات ولقد وضعت الرافضة كتابا في الفقه وسموه مذهب الامامية وذكروا ما يخرق الاجماع بلا دليل الصلاة وذكر باسناده
الى عبد الرحمن بن مالك بن مغول عن ابيه قال قال الشعبي يا مالك لو اردت ان يعطوني رقابهم عبيدا وان يملؤا
بيتي ذهبا على ان اكذب لهم على علي لفعلوا ولكن والله لا اكذب عليهم ابدا يا مالك اني قد درست الاهواء كلها فلم ار قوما احمق
من الخشبية لو كانوا من الدواب كانوا حميرا ومن الطير كانوا رخما احذركم الاهواء المضلة وشرها الرافضة احرقهم علي عليه السلام بالنار
ونفاهم من البلدان فنفى عبد الله بن سبا الى ساباط ونفى غيره انتهى كلامه واقول لا يخفى ان ما ذكره الناصب من ان الامامية خرقوا
الاجماع فلعل ذلك لم يكن اجماع المسلمين والحنابلة بل كان من اجماعات اهل السنة والجماعة التي لا يحتاج خرقها الى الشارع البديع
ايضا واما ما ذكره عن الشعبي من انه قال لو اردت ان يعطوني يعني الروافض رقابهم عبيدا وان يملؤا بيتي ذهبا الى آخره ففيه ان
الذي نعلم من احوال عامر الشعبي انه كان نحلفا جافا لا يتقيد بدين ولا مذهب وهو الذي تخلف عن الحسين عليه السلام وخرج مع
عبد الرحمن بن محمد الاشعث وقال له الحجاج انت الخارج علينا فقال نعم ما كنا بررة اتقياء ولا فجرة اقوياء وهو الذي دخل بيت المال
فسرق فيه مائة درهم لكن صاحب كتاب الملل والنحل وهو من اهل السنة عد الشعبي من علماء الشيعة وعلى هذا كيف يتصور
منه التشنيع على اهل مذهب الشيعة بما نقله عنه ابن الجوزي فالظاهر ان ارجاع ضمير الجمع في قوله يعطوني الى الروافض من مخترعات
الناصب او وهم الراوي وانه يجوز ان يكون راجعا الى الناصبة فانهم قد يقصدون الكذب على علي عليه السلام بما يكون مضمونه نصرة
لاهل السنة لزعمهم انه ادخل واقوى في قياسه حجة على الشيعة ولو سلم فكيف يليق منه دعوى انه لا ياخذ ملء بيت ذهبا على
ان يكذب مع ما نقل من دنو همته الى ان يتهم بسرقة مال العار سرقة مائة درهم على ان ما نقل من الشعبي آخرا صريح في ان مراده بمن ذكرهم
من الروافض هم الغلاة دون الامامية وسائر اصناف الشيعة فانه قال بعد ذكر الخشبية وشرهم الرافضة احرقهم علي عليه السلام و
نفاهم ومن البين المذكور في كتاب الملل والنحل وعامة كتاب المواقف ان الذين احرقهم علي عليه السلام ونفاهم كانوا جماعة من الغلاة
منهم عبد الله بن سبا وغيره ممن ذكر في الكتابين ولعل الشعبي لما اراد ان يشنع على الحنابلة لخوفه من تهمتهم اياه بالرفض قرن
تلقيبهم بعض الرفضة عبارة مبهمة في الجملة ليدفع به الخوف والتهمة ويضحك على لحية من توقع منه ذلك من الحنابلة وغيره
من اصناف اهل السنة هذا مع انه يستبعد عن ابن الجوزي وهو من رئيس الحنابلة ان يذكر ذم اصحابه ويقول انهم كالحمير والرخم بلا
ضرورة داعية له الى ذلك فالظاهر انه انما رضي بتلك الشناعة على نفسه وعلى اصحابه حتى يصدقه الناس فيما وصف به الشيعة
من انهم شر من الحنابلة الاحمق الا ان يقال انه اذا شهد على نفسه بالحماقة فلا يبعد صدور تلك الحماقة منه تامل وقال الناصب

فضله



ففضلا له ثم نقول ان كل مذهب من المذاهب الاسلامية فان حقيقته يلتئم من اصول وفروع والاصول اما تتعلق بالعقايد
الاسلامية واما تتعلق باصول دلايل الاحكام والاول يسمى بالاصول الكلامية والثانية بالاصول الفقهية ولما نظرنا الى
مذهب الشيعة رأينا ان اصولهم الكلامية كلها ماخوذة من المعتزلة لا يخالفون المعتزلة الا في مسئلة واحدة والذي يصدق
لتدوين هذا المذهب اخذ الاصول من المعتزلة وبين الاختلاف في كتاب ابن المطهر انه يقول في كل مسئلة من مسائل الاصول
ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة والحال ان تدوين المذهب يعرف من العلماء ومصنفاتهم واي عالم واي تصنيف
للامامية في الاصول اخذ المعتزلة واخذوا منه مسئلة فيعوه واي احمق كان اعز به من ان التابع الذي تقرر تابعيته والمتبوع
يتشكك من عارض تابعيته ولا يباهي بتابعيته ولا يلتفت اليه ابن يجعل نفسه متبوعا ويجعل المتبوع تابع له وهذا الحال
الشيعة مع المعتزلة فان المعتزلة لهم علماء مشهورون وكتب متقنة وسعوا في تدوين المذاهب واورعوا الدلايل والبراهين
على المدعيات فجاء شرذمة من الجهلة مثل بعض الحلي وابن المطهر وطايفة يسيرة فطالعوا كتبهم وتعلموا المسايل ثم انتحلوها
ونسبوها الى انفسهم ولم يكتفوا بهذا الانتحال وعار التتبع حتى جعلوا انفسهم متبوعين والمعتزلة تابعين وهذا غاية الحمق
هذا ملخص الاصول الكلامية انتهى واقول لا يخفى ان ما ذكره من ان الاصول الامامية كلها ماخوذة من المعتزلة لا يخالفون
المعتزلة الا في مسئلة واحدة كذب صريح فقد علم خلافه اجمالا من قول العلامة الدواني في شرحه العقايد العضدية ان
الشيعة وافق المعتزلة في اكثر الاصول ولا يخالفونها الا في مسايل قليلة الخ مع ان هذا الكلام صدر عنه بالغرض هنا وكما
سنبينه وتفصيلا فيما سبق من الاصول الكلامية وبالجملة الامامية خالفوا المعتزلة ايضا في كثير من مسائل الاصول كابطال
الحال ونفي التفويض وبه قالت المعتزلة تعالى الغير والخروج من ظلمات الفلاسفة بعد اثبات الجزء الذي لا يتجزى وقولهم بالاصلح
بنظام الكل من حيث هو كل وبساطة الايمان وغيرهما وفي اكثر احوال المعاد كنفي الاحباط والتكفير واثبات عذاب القبر
انقطاع عذاب صاحب الكبيرة وانه مؤمن وان العفو جائز وان وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان الجنة والنار مخلوقتان
الآن الى غير ذلك وفي اعظم مباحث النبوات كاثبات العصمة التامة وتفضيل الانبياء على الملائكة وغير ذلك وفي اصل الامامة
الذي لا يخفى مدخلية المخالفة فيه في الكفر والايمان لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية هذا و
اما اهل السنة فهم موافقون للمعتزلة في مسئلة الامامة التي هو العمدة في بناء الكفر والايمان كما عرفت قال صاحب الملل
والنحل ان اعظم خلاف بين الامة خلاف الامامة اذ ما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل
زمان الخ وكذا موافقون لهم في مسئلة خلق الاعمال فانا اصلها ماخوذ من مذهب جهم بن صفوان المصري القائل
بالجبر المحض ثم اضيف اليه الكسب تخلصا عن شناعة الجبر وقد عرفت فيما مضى انه لا اثر لتلك الاضافة بل لا محصل له وكذا
اتفقوا في مسئلة الرؤية والكلام فقد قال صاحب كتاب الملل والنحل وهو من اكابر الاشاعرة ان نزاعنا مع المعتزلة في الرؤية
والكلام لفظي واعترف به فخر الدين الرازي ايضا في كتاب الاربعين وغيره وكذا في مسئلة الحسن والقبح العقليين فان الحنفية
والماتريدية الذين هم معظم اهل السنة في زماننا ذهبوا الى ذلك تصريحا فقال ابن همام الحنفي في كتاب المسايرة قالت الحنفية
قاطبة بثبوت الحسن والقبح العقليين على الوجه الذي قالت المعتزلة انتهى وكذا ذهب فخر الدين الرازي في كتاب المعالم وغيره
الى كلام اهل السنة الى هذا من غير اشعار بحصول النزاع لفظيا وكذا قالوا بتعليل افعال الله سواقفالهم حتى قال صدر الشريعة بالجمال

في كتاب التوضيح ان من انكر التعليل فقد انكر النبوة وقال الفاضل التفتازاني الاشعري في شرح الشرح ان من قال بحجية القياس
لا بد له من القول بتعليل الافعال ومن الشيئات القايل بحجية جمهور اهل السنة والجماعة فيكونوا قائلين بالتعليل والحق
وافق المعتزلة في اثبات الحال جماعة من كابر اهل السنة كالقاضي ابي بكر وامام الحرمين ولم يوافق المعتزلة في هذا احد من الامامية
كما عرفت ووافقت المعتزلة واهل السنة في اثبات الجوهر الفرد وفي نفي العصمة عن الانبياء كل بينهما الوجه الاعز ذلك مما
لا يخفى على المتتبع فان من المسايل المعدودة ما يصلح لان يجعل مخالفة اهل السنة مع المعتزلة فيها دليلا على كونهم مخالفيهما
وعدم متابعة احدهما للاخر دون ان يجعل مخالفة الشيعة معهم فيها دليلا على ذلك كيف ومتبع علم الاشاعرة هم المعتزلة
كما لا يخفى لكن الزهار ومر لجانب المعتزلة والتكلم فيهم بالتبدع والذم انما هو من قبيل الشعير بعكل وتبتم فان اعتزال ابي الحسن
الاشعري عن شيخه المعتزلي واظهاره لمخالفته بعض ظواهر اقواله انما كان لحب التفرد والاستقلال ونحو صرف رياسة
عرفية من الجهال والاقران فنشت من اقوال الاشعري ومذاهبه ثابت كلامن مذاهب طاير الكاتبات عبد الرحمن
الجامي الى بيت صاحبه وكان يقول له الا التقليد واقتحام مضيق التقييد واما ما ذكره من ان تدوين المذهب يعرض على العلماء
وتصانيفهم فهل تامل بل العامي من العلماء بالتمام من صاحب المذهب ابي حنيفة والاتي اشكل الامر في فقه ابي حنيفة لان
علماء مذهبه على الامر لم يصنف شيئا في شيء من الاصول والفقه وبهذا ظهر سقوط قوله واي عالم واي تصنيف للامامية
في الاصول اخرج المعتزلة واخذوا منه سلم الحق على ان ما ذكره مردود بان صاحب كتاب الملل والنحل من علماء اهل السنة
قد ذكر من تقدم من علماء الامامية ومصنفيهم جماعة فقال رجال الشيعة ومصنفوا كتبهم من المحدثين من ابن بابويه فلان
وفلان الى اخره ومن الامامية وساير اصناف الشيعة فلان وفلان الى اخره ومن مؤلفي كتبهم هشام بن الحكم وعلي بن منصور
ويونس بن عبد الرحمن وشكال والفضل بن شاذان والحسين بن اسكاف ومحمد بن عبد الرحمن بن قبة وابو سهل النوبختي
ومن المتاخرين ابو جعفر الطوسي وذكر في موضع آخر ان هشام بن الحكم كان من متكلمي الشيعة وجرت بينه وبين ابي الهذيل
مناظرات في الكلام انتهى وبهذا يعلم ايضا بطلان القادح بمذهب الامامية والمعتزلة فان ابا الهذيل العلاف كان من مشايخ
المعتزلة فافهم واما ما زعمه من تبعية المعتزلة وتابعية الامامية لهم فمردود بان تقدم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم ونقلهم
عن ائمتهم امر ظاهر مشهور وقد اوضحناه سابقا في فواتح ما علقناه على مسئلة الادراك مؤيدا بكلام الشهرستاني الاشعري
في كتاب الملل والنحل فتذكر وتامل قال الناصب خفضه الله واما الاصول الفقهية فانهم طالعوا كتب اصول اهل السنة و
الجماعة ولم يفهموا ولم يتجرحوا فيها لانهم لم يدرسوا على الاساتذة والمتبحرين في الاصول بل اكتفوا بالمطالعة فلم يحصل لهم
التبحر والاطلاع على حقايق الاقوال فاخذوا من كل مذهب مسئلة كان دليلها عند ظواهر عقولهم اوضح وردوا بخلاف
تلك المسئلة وتغيير ما يرد به صاحب تلك المسئلة من ارباب المذاهب مثلا طالعوا كتب الاصول الفقهاء الاربعة من مذهب
الشافعي شيئا يناسب ظاهر عقولهم او يلايم قاعدة من قواعدهم الفاسدة في الابتداع بمناسبة فهموا انها فجعلوا ذلك الحق
مذهبا وردوا خلافه من مذهب ابي حنيفة او مالك او احمد او غيرهم من العلماء عبارة صاحب ذلك المذهب والحق في خلاف
شيئا يسيرا من بدعتهم مما يتعلق بالامامة او عقايد يوجب طعنا في الصحابة فخموا تلك المحالات اصول فقه الشيعة هذا حاصل
في الاصول انتهى واقول قد اوضحنا فساد ما ذكره الناصب هاهنا بما ذكرناه سابقا من تقدم مصنفي الامامية وتصانيفهم في

الفقه

الاصول والفروع نقلا عن الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل وبينا ان قضية الاخذ والانتحال منعكسة وقد
تاكد وضوح ذلك بما شيدنا به اركان جميع ما ذكره المصنف من المسايل الاصولية وادلتها ودفع ما نقل من شبهات المخالفين
وهفوات الناصب اللعين فيها ولا يخفى عليك ان الاجماع على الوجه الذي اعتقده اهل السنة حجيته والقياس والاستحسان مما
لم يعتبرها الامامية وخالفوا فيها الفقهاء الاربعة من اهل السنة والجماعة مع انه يتفرع عليها جل ما افتوا به من المسايل
المذكورة في كتبهم الفقهية وكذا خالفوهم في مسئلة الحسن والقبح التي يتفرع عليها الوقف من المسايل فضلا عن المخالفات
الناشية من اتباع احاديث اهل البيت عليهم السلام وعدم اتباع كل ما روى بطريق اهل السنة ثم ان قول الناصب انهم الزموا
قاعدة من قواعدهم الفاسدة في الابتداع مناقض لما تصدى اثباته في هذا المقام ان الامامية اخذوا مما ذهبوا اليه
من مسايل اصول الفقهية وقواعدها من غيرهم من اهل السنة فانه اذا اعترف بان لهم قواعد منفردة في هذا الفن فقد ثبت
ان اصولهم هي تلك القواعد التي تفردوا بها ابتداعها وظهر كذب ما ذكره من اخذهم القواعد اصول الفقه من غيرهم قال الناصب خفضه
الله واما علم الفروع الفقهية فمكنوا الجميع فروع الائمة ومن نظر في هذا الكتاب علم ان ما نقول حق لا ريب فيه فان
ابن المطهر نقل جميع ما نقل فيه من كتب الائمة ووافق الاكثر ووافق الشافعي وابطل اقوال باقي الائمة بما ابطل به ائمة الشافعية
كان ابطله بالدلائل المتقنة بل ابطل بالوجوه المرجوحة الضعيفة كما ذكرنا في مواضعها وبينا وجوه الضعف فيها او في
بعض المسايل وافق ابا حنيفة او مالكا وحصل مثل هذا الحمل وما خالف الائمة الاربعة فانه تابع اهل الظاهر ابن حزم وبعض
اواحد من العلماء وكل ما خالف الائمة الاربعة فهي اقوال الضعيفة مرجوع عنها العلماء كما لا يخفى على المتبحر الواقف على
اقوال العلماء وذكر شيئا يسيرا من خواص بدعتهما لا يوافقه احد ولقد سمعت من بعض علماء الشيعة ممن اوثق به
ان ابن المطهر ذكر في بعض مصنفاته ان جميع ما خالف الشيعة علماء السنة والجماعة في الاصول والفروع سبعة مسئلة
يوافق لقول احدهم وذهب اليه جماعة البتة وهذا اعتراف منه بانه جمع اقوال اهل السنة وجعله مذهبا وبين اهل بعين
واختيار مذهب الحق اي اصول مذهب الشيعة الكلامية والفقهية ودفع عنهم علم ان اكثره من غيرهم واتبعنا اهل التعصب
قواعد ما خالفوا فيه اهل السنة والجماعة اوهن من بيت العنكبوت فلا شك انه يرتفع من قبول مذهبهم والاقتداء بهم
عن اهل ما ذهبوا اليه ان كان مخالفا لاجماع اهل السنة والجماعة وان كان محملا من غيرهم فان كان من الاصول فان يجعله
وجعله مذهبا الصار معتزليا وان من الفروع ان قبله وعمل به فهو حيران لا يدري انه مقلد من العلماء فالحرم العاقل
المتدين ان يعبر مذهبا مبنيا على تكفير اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وتبديع العلماء وتفسيقهم ثم من الانصاف
في كتاب ابن المطهر انه يفسق الصحابة ويكفرهم ثم يجعل قولهم دليلا لمذهبه ولو انه يجعل قولهم رد المذهبنا لقلنا انه يقيم الدليل
والحجة علينا باصحاب دلايلنا ولا باس بهذا فكان انه يدعي انه يقطع رقبتنا بسيفنا وهذا معقول والحال انه يدعي صحة مذهبه و
تصحيحه بقول عايشة وابي هريرة وعبد الله بن عمر ممن صرح في هذا الكتاب في مواضع عديدة ان قولهم وروايتهم غير مقبول و
لو كان له دليل غير ما ينقل من الصحابة لكان ينبغي ان يستدل بنصوص الائمة لعدم قبول اهل السنة لما قلنا لو كان له
من نصوصهم لكان ينبغي ان يذكره على سبيل التاييد بعد نقل اقوال الصحابة وروايتهم ليكون نقل الصحابة حجة علينا وقول
الائمة حجة له والحال انه في جميع هذا الكتاب لم يذكر كلمة واحدة في الفروع ودلايلها عن الائمة فعلم انه ليس له دليل على فروع مذهبه

الا الدلايل الضعيفة المرجوع عنها الائمة اهل السنة والجماعة هذا حقيقة مذهب الشيعة في الاصول والفروع ولينصف
المنصف هل يجوز تقليد جماعة في المذهب يكون حال اصولهم وفروعهم هذا يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا
سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما ولعمرى ان دينا من مذهبهم دب في هذا
الزمان فظهر شعار البدعة واستولى ارباب البدع في البلاد فكلفوا المسلمين قبول شعارهم وجعلوا منابر الاسلام ملاعب الصحابة
وغيروا الاذان بما لم يصح في مذهب من المذاهب لا في مذهب اهل السنة ولا في مذهب الشيعة ونسبوا انفسهم الى مذهب
الامامية مع انهم لا يعلمون قواعده ولا يتبعون اصوله ولا فروعه ولكن ينسبون انفسهم الى ذلك المذهب بالبهت في الرد
على ذلك المذهب هذه المبالغات ولو كتبت في الرد على مذهبهم في الاصول والفروع خمسين جزءا لكن اوجب على هذا الرد
لاظهار الحق ما بلغني من الخبر عن رسول الله صلعم انه قال اذا ظهرت البدعة في امتي فليظهر العالم علمه وان لم يفعل فعليه
لعنة الله وانا اعوذ بالله العظيم من لعنه وعقابه وطرده وعذابه ولهذا اشتغلت بتبيين هذا الكتاب ليلا ونهارا ولم
يجف قلمي مدة شهرين ولما صح وفقني الله تعالى لاتمامه في ثالث شهر جمادى الاخر سنة تسع وتسعمائة وكان الشروع فيه في
مستهل شهر ربيع الثاني من هذه السنة والحمد لله على نعمه التي ما كنت قط لها اهلا فان من محض لطفه لطفا وعين فضله
فضلا وانا اسأل الله العظيم واتوسل اليه جميع من ذكرت محمد المطاعن في هذا الكتاب من الصحابة الكبار والعلماء الابرار
والصلحاء الاخيار ما توسل اليه بالائمة المعصومين والعلماء الراسخين وحفاظ الدين وهذا الكتاب الذي قصدت به
دفع البدعة عن حريم سنة سيد المرسلين واتوسل بجميع ما توسل به الداعون المتضرعون ان يدفع عن الاسلام والمسلمين
شر هذه الفئة الباغية اهل الضلال الجرمين العصبة الطاغية اللهم احصهم عددا واملهم مددا ولا تبق منهم احدا اللهم
من نصر الدين واخذل من خذل الدين اللهم اصلح من كان صلاحه صلاح المسلمين واهلك من كان صلاحه فساد المسلمين
اللهم اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين اللهم من الذي دعاك فلم تجبه ومن الذي
استغاثك فلم تغثه واغوثاه واغوثاه الرجا الرجا النجا النجا يا الله يا ارحم الراحمين اجب دعاءنا ونجنا من القوم الظالمين
وانصر الاسلام والمسلمين واجعلنا هادين مهديين والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على سيدنا سيد المرسلين
اللهم صل على سيدنا ونبينا وحبيبنا وشفيعنا محمد السيد الكامل الفاضل الحاكم بين العباد بالشرع العادل الذي بعث به
ارتب الوسايل القديم باحقاق الحق وابطال الباطل وعلى آله واصحابه وازواجه وعترته والسلم على التابعين لهم باحسان الى يوم
الدين والحمد لله رب العالمين وقع الفراغ من تاليف هذا الكتاب المبارك وقت العصر من يوم الجمعة الثالث من شهر جمادى الاخرة
من تسع وتسعمائة في مدينة قاسان اوان توجه ملك الطاغية الى هذه البلاد ولطفها زيادى الشر والفساد ورفع الاذان عن
المآذن وعزم تسيير الصالحين عن المواطن وفشو البدعة والضلال وخمود نيران ارباب الدين واصحاب الفضل والكمال
ولما وفق الله تعالى ويسر ختم هذا الكتاب في وقت اجابة الدعاء توجه الى الله وطالب الرجاء وتنزول الفرج من الله تعالى وقد قال
تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم وها نحن ندعوه بالاخلاص ونرجو الاجابة والخلاص وهو محقق رجاء الراجين ومبلغ
سؤال السائلين بحرمة سيد المرسلين مؤلفه العبد فضل الله بن روزبهان بن فضل الله بن محمد الخنجي الشيرازي مولدا وعالما الاصفهاني
مسكنا ومدانا غفر الله ذنوبه ومحى بفضله عيوبه والحمد لله الاحد والختم على نبيه محمد والسلم انتهى واقول الجواب عما ذكره الناصب

بحر ... بالصلوة



من حال الامامية بزعمه في الفروع الفقهية قد حصل بما احكمه سابقا عن معونة في المسايل الاصولية فانا بتوفيق الله
تعالى قد اوضحنا ثمة اتقان المسايل والدلايل التي ذكرها المصنف قدس سره في كل مسئلة وبينا ضعف ما زعمه الناصب
واصحابه من مرجوحية بعض الوجوه التي ذكرها الامامية على انه من البين ان ما ذكره الناصب من ان جميع ما نقله ابن المطهر
في كتابه هذا نقله من كتب الائمة وفي الاكثر وافق الشافعي وابطل اقوال باقي الائمة بما ابطل به الائمة الشافعية الخ تمويهات
كاذبة اخترعها تعصبا وتعنتا وليت مما يعجز احد عن الاتيان بمثلها في شأن ائمتهم فيقال معارضة بالمثل ان جميع ما نسبه
الى الشافعي من المسايل الفقهية واكثر ما تظاهر به محمد بن الحسن وابو يوسف من اصحاب ابي حنيفة انما هي من فتاوى فقهاء
اهل السنة والشيعة الذين عاصروا ابا حنيفة ورتبوا على فتاوى متفرقة فجاء الشافعي بعدهم وجمع تلك الاقوال والردود
وابطل بها ما خالفها من اقوال ابي حنيفة وليته كان ابطله بالدلايل المتقنة بل ابطله بالوجوه المرجوحة الضعيفة كما بينا
وجه الضعف فيها غاية الامر ان صاحبي ابي حنيفة لجود طبعهما وقوة جدال الشافعي لم يقتدرا على ما اعتقد فانفاقوا على ما
ذهب اليه وهو في بعض المسايل موافق لمالك وفي بعضها موافق لفقهاء الشيعة وفي بعضها تابع لاهل الظاهر او غيرهم من
فقهاء التابعين وكل ما هو من خواص بعضهم لا يوافق فيه احد من فقهاء الشيعة والسنة كمسئلة تزويج بنت الموطوءة من
الزنا فهي اقوال فاسدة كما لا يخفى واما ما نقله عن المصنف قدس سره من انه قال في بعض تصانيفه ان جميع ما خالف فيه الشيعة
في الاصول والفروع سبعة عشر مسئلة فغريبة بلا مرية ولعله قدس سره حصر المسايل الاصولية فغلط في نقل العدد وزاد عليه
الناصب المسايل الفروعية ترويجا لمرامه وكيف يصح القول بما نقله عن المصنف مع ما يتفرع على المسايل الاصولية التي ذكرنا
سابقا انكار الامامية لها من المسايل الفروعية التي افتى بها الفقهاء الاربعة وكيف يدعي موافقة الامامية معهم فيها الا بحمل
من تلك المسايل التي وقع المخالفة في اصولها قبولا ورد ومن المضحكات اظهار الناصب في هذا المقام وتوقفه ببعض علماء الشيعة
الذين يريدون ان يكذب بلسانه على المصنف وتقربه عليه لعين اعتراف المصنف بجميع اقوال اهل السنة ودابر ما نسطر العنكبوت الذي ابتغى
صيد العقاب واما ما ذكره من ان الامامية ابطلوا اقوال بعض الفقهاء بما ابطله به غيرهم منهم ففيه ان القضية منعكسة بل الذي
خالف فيه الشافعي لابي حنيفة وكذا ما خالفه فيه صاحباه محمد بن الحسن وابو يوسف في اولى مذهبه انما كان لما وصل اليهم من
كلام امامية الكوفة من اصحاب الصادق والكاظم عليهما السلم وابطالهم لفتاوى ابي حنيفة وتهجينهم وتقبيحهم لمذهبه وقد نقل
الدميري الشافعي في كتابه المسمى بحيوة الحيوان عن الصادق عليه السلم انه رد على ابي حنيفة في بعض المسايل وعيبه على العمل بالرأي
والقياس وهداه الى ملاحظة الاستنباط والاقتباس ولما خرج من مجلسه الشريف استجب الهيط الهدى واشتغل بما كان
عليه من الرأي ثم ما ذكره من ان من تامل علم ان اكثر مذهب الشيعة من غيرهم مردود بان المتامل انما يتوهم هذا اذا جهل تقدم
مذهب الشيعة على غيره من المذاهب كما جهله الناصب واما اذا علم بما مر من تصريحات اهل السنة بتقدم مذهبهم على غيرهم
علم قطعا بطلان كون مذهب الشيعة ماخوذا عن غيرهم وجزم بانعكاس القضية واما ما ذكره من ان الحزم للعاقل المتدين
ان يجتنب مذهبا بناه تكفير اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسبع العلماء وتفسيقهم غير مسلم بل الحزم والاحتياط في
ان يجتنب مذهبا يتوسل صاحبه مع كل احمق ولا يتفحص عن عدالة الوسايط بينه وبين الرسول صلى الله عليه وآله ولا يستعمل الجرح والتعديل
الذي هو باب واسع في الاصول حتى يقع في فخ اغتيال الغول ثم ما زعمه الناصب المضحك من الاضاحيك فهي بالكية عليه حكاية

عن جهله وذلك لان المص قدس سره لم يجعل قول هؤلاء الصحابة دليلا للمذهب بل جعل روايتهم عن النبي صلى الله عليه وآله
وسلم دليلا وانما كان ذلك بعد ملاحظة موافقة تلك الرواية للروايات المروية من طريق اهل البيت عليهم السلم او غيرهم من
الصحابة المرضيين غاية الامر انه اقتصر على ذلك ربما للاختصار اكتفاء بما هو اقرب الى طبع المخالفين لديا القبول كما جرى
نظيره في مفتتح الكتاب عن صاحب كتاب كشف الغمة في وجه اقتصاره على النقل من كتب الجمهور وكان الظاهر ان غاية
الجمهور للقرآن واحاديث سيد الانام سيما المروية من طريقة المنتسبين بخلفاء الاسلام الحصر في نظر الانام وحينئذ لا
يندفع قول الناصب لو كان له دليل من نصوص ائمة اهل البيت لكان ينبغي ان يذكره على سبيل التاييد ليكون حجة على
الصحابي حجة علينا او قول الائمة حجة لما لح وايضا ليس هذا الكتاب اول ما قرر فيه المص الاحتجاج على المذهب حتى يكون خلو
الكتاب عنه دليلا على عدم حجية حجيته لاهل مذهبه لانه اودع في كتبه المبسوطة كتذكرة الفقهاء وكتاب منتهى المطلب
نحوهما من الحجج المروية عن اهل البيت عليهم السلم كثيرا وانا طالعت ذلك ورايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا وربما يؤيد ما ذكرناه
ما نقلناه سابقا من الغزالي في المنخول من ان ابا حنيفة نعمان بن ثابت الكوفي التيمي كان يلحن في الكلام ولا يعرف اللغة
والنحو ولا يعرف الاحاديث ولم يكن فقيه النفس بل كان يتكايس لا في محله على مناقضة مآخذ الاصول انتهى وقال في موضع
آخر منه ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها وغير نظامها انتهى ولكن نسبة الاكثر على قلة فقه الرجل وتجويد
باعه فيما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث قال وقد قال ابو حنيفة علمنا هذا راي وهو احسن ما قدرنا
عليه فمن قدر على غير ذلك فله ما راى انتهى وقد اشتهر ان شيعة الكوفة استظهروا بابي ليلى قاضي الكوفة واخرجوا ابا
حنيفة منها لترويجه العمل بالقياس والاستحسان وقد انشد المساور العراقي من فضلاء الامامية ومعاصري ابي حنيفة
تعريضا عليه هذه الابيات شعر كنا من الدين قبل اليوم في سعة * حتى ابتلينا باصحاب المقاييس * قاموا من السوق
اذ قلت مكاسبهم * واستعملوا الراي بعد الجهد والبوس * يا ويها الناس تقربان دينكم * فانه صاحب الله في اهل تلبيس
روي انه لما وصل هذه الابيات الى ابي حنيفة ارسل هدية الى المساور والتمس منه الصفح والاغماض عن مقالته وذكر في
فتاوى السراجي الحنفية في فصل الادب انه حكي ان ابا حنيفة اجاب بمسئلة فقال له نوح بن دراج وكان من اصحابه اخطات
فقال اللهم وانشد شعرا * كانت تذل من خالق برنوس * لولا تداركه نوح بن دراج * انتهى ولا يخفى انه لم يكن نوح هذا من
اصحاب ابي حنيفة بل كان نخعيا كوفيا شيعيا من ثقات محدثي اهل رواياتهم وكان يخفي امره وقد تولى قضاء الكوفة من الخلفاء
لضرورة وكان جميل اخوه شيخ الشيعة وجه الطائفة والراوي عن جعفر ابي عبد الله وابي الحسن الكاظم عليهما السلم كل ذلك
مذكور في كتاب خلاصة الاقوال في معرفة الرجال من تاليفات المص قدس سره ولو كان نوح من اصحاب ابي حنيفة وتلامذته
كما حكاه السراجي لما اساء الادب بخطابه اياه بقوله اخطات اللهم الا ان يقال ان اصحاب ابي حنيفة لم يكونوا متادبين باداب الله
ورسوله بل كانوا متادبين باداب عمر بن الخطاب في تلقي النبي صلى الله عليه وآله في مرضه ونحوه باسوء الخطاب وحينئذ لا يبعد من التسليم وترك
العتاب هذا وكم مارون في شان جهل ابي حنيفة من مثل هذا ومن خصايص قياسه لا يقاس بالرجال ولا يحاذي سه
ابا حنيفة نعمان انه كما * ان الحصى لا يحصى وقد لا نعمان * واما محمد بن ادريس الشافعي فلما راى ان فقهاء الشيعة لا
يقدرون خوفا من العباسية على اظهار مذهبهم جمع النقل بعض ما وصل اليه منهم من الرد على ابي حنيفة وناظر بذلك اصحاب ابي حنيفة



وهو ليس الا اخذ تلك المحصلات من افواه مقلدي الشيعة ولم ياخذها على وجهها اظهر بطلانها كبطلان ما تفرد به ابتداء
من عند نفسه وهي التي ذكرها المصنف في هذا الكتاب ورد عليها او وضحناه بما لا مزيد عليه وقال بعض الحنفية في كتابه
المسمى بمساوي الحاوي ويحكى لنا ان ابا العباس ابن شريح كان يتكلف لكل مسئلة من مسائل الشافعي حجة وان تجددت وقد ربما
كان ينتهي الى مسئلة ظاهر الفساد فيرمي بالكتاب ويقول لاصحابه متى اكذب لاجل صاحبكم وكيف احتال لهذه انتهى وقد حكي
عن ابن حزم انه قال بحثت الفرايض من كتاب العلل ان اقوال الشافعي يدل على انه كان قليل البصر بالفرايض انتهى ولا يبعد ان ما حكي
ان نظر على ان ذلك من التناقض جمع كثير بها من طلبة علوم الدين وتقليدهم غفير الهما من عوام المقلدين فلعله كان هذا
تقصيرا من غير استحقاق ولذا شؤم الاتفاق من الملوك الذين كانوا من اهل النفاق فانهم انما كانوا يقربون ويعظمون
شان من وافقهم في العقيدة ان صحح كونهم خلفاء الحق وانهم باذن الله سايرون لان مخالفهم يحكم بانهم اللصوص المتغلبون
الجابرون فوفق كل الملوك الجائرة عظموا اهل هؤلاء الفقهاء وروجوا مذهبهم ليضعوا امر اهل البيت وشيعتهم ومع كثرة العلما
وعظمهم في الدنيا لم يمكنهم اخفاء نور الحق كما اضمحل باطل الخوارج والمجبرة والمعتزلة والكرامية واشالهم من الفرق الكثيرة ولعله
ظهر بما ذكرنا ان الناصب في اعتقاده فقاهة هؤلاء المبتدعة المحيلين قد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم وانه ليس لهم الا ارتقوا
الى السماء الا الكثرة المذمومة وتكثيرهم التاليف في تلك الفتاوى المشوشة وايجازها تارة وبسطها اخرى والتصرف فيها بالعبارات
والتغيرات من نسخة الى نسخة ومن سودة الى سودة امرطها في الزخارف الدنيوية وطلبا للجاه العباسية ومن بعدهم من سلاطين
اهل السنة من غير ان يظفر ابن الفقه بطائل او يرجعوا في تلك الابحاث والاطناب الى حاصل وذلك لانهم لم ياخذوا الفقه من مشكوة
النبوة والولاية ولم يرضعوا من لبن الهداية ومن الدراية ولم يستعدوا للفيض القدسي ولم يتهيئوا في التنزل النور الالهي الذي
يشرح به الصدور ويحل به الشبهات الحاصرة ويزول به الحجب المانعة عن التوجه الى المنهج القويم والسلوك الى الصراط
المستقيم ولقد عم الابتلاء بهم لكثرتهم على وجه الارض وبحيلها وانتشارها لموافقة الملوك مذهبهم فتنتهم على بلاد الاسلام واهلها
فان بلية الاسلام بهم شديدة ونقمة اهل الايمان من شرهم مديدة فانهم ينتسبون الى الاسلام ونصرته وبالائمة متسمون باهل
السنة ويدعون لوا الندم في الحقيقة اعداء لكل الائمة يخربون عداوتهم في كل قالب يظن الجاهل انه علم وصلاح وهو غاية الجهل و
الافساد فلله كم من معقل للاسلام قد هدموه وكم من حصن له قد نقضوه وكم من قد دكوه وكم من علم الطموه وكم من لواء مرفوع
قد وضعوه وكم ضربوا لجها والشبه في اصوله غراسه ليقلعوها وكم عموا عيون موارده ليدفنوها ويقطعوها فلا يزال الاسلام منهم
في محنة وبلية ولا يزال يطرقه من شبههم سرية بعد سرية يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون
قلبا اهل الايمان على قلوب اهل الزيغ والكفران فالظواهر ظواهر الانصار والبواطن قد تحيزت الى الكفار ارسلوا اخلاقا على
رسول المختار لتفويض ولاية المسلمين الى هؤلاء الاشرار اكتفوا من الكافر الوثني الحربي بالجزية بدلا عن الايمان وزعموا ان
خالفهم من المؤمنين كلا من الامن والامان فالسنتهم السنة المسالمين وقلوبهم قلوب المحاربين يقولون آمنا بالله وباليوم الآخر
وما هم بمؤمنين راس مالهم الخديعة والمكر وبضاعتهم الكذب والمكر يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون الا انفسهم وما
يشعرون خرجوا في طلب التجارة وركبوا مراكب حب الهوى والامارة في بحار ظلمات النفس الامارة متخلفين عن سفينة اهل بيت النبوة
فجرت بهم في موج الخيالات فلعب بهم الريح العاصف فالقتهم بين سفن الهالكين اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما

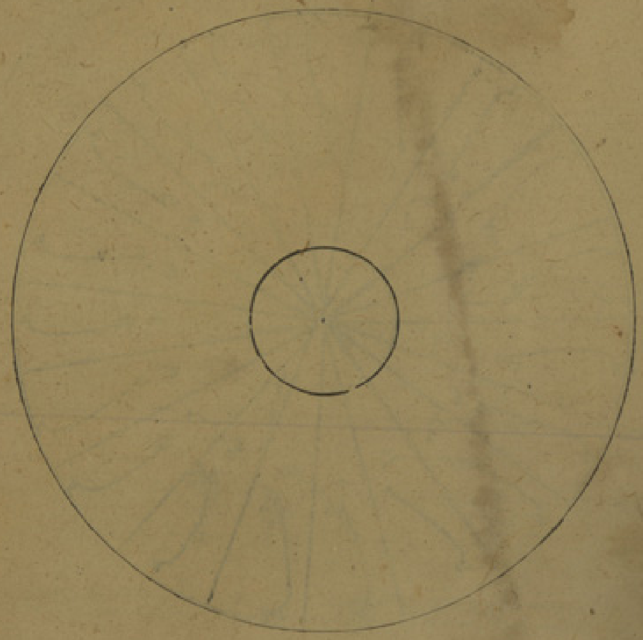
ذهبت تجارتهم وما كانوا مهتدين اضاءت لهم نار الايمان فابصروا في ضوءها مواقع الخوف والامان ثم اطفئوا ذلك
النور وبقيت نار حرص نفوسهم بتلك النار معذبون في تلك الظلمات يعمهون مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت
ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون قد تمكنت امراض الشبهات قلوبهم واظهرت فلتات لسانهم ما
ضمائرهم وصمّوا في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون من علقت مخاليب شكوكهم باديم
من قته كل التمزيق ومن تعلق شر فتنتهم بقلبه القاه في عذاب الحريق ومن دخلت وساوس تلبيسهم في مسامعه حالت بين
قلبه والقاه في عذاب الحريق ومن دخلت وساوس تلبيسهم في مسامعه حالت بين قلبه وبين التصديق وان سمي نفسه بالكذب
والصديق فسادهم في الارض كثير واكثر الناس عنه غافلون واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم
هم المفسدون ولكن لا يشعرون يتشبثون ابدا بحبائل القياس والاستحسان ويستهزؤن بالمتمسكين بصريح الوحي ومحض العيان
والحسان الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون قد اعرضوا عن النص الصريح استهزاء واستحقارا وابوا ان ينقادوا
لحكم الوحي الفصيح رغبا بافكارهم من العلم الذي لا ينفع عتوا واستكبارا فتراهم جعلوا الاشعار مثلة والعربية قيارا خلافا
على رسول الله صلى الله عليه وسلم ووردوا انكارا فاشلهم فحمل سنته والتعامل عليها بما هي مثل الحمار يحمل اسفارا الحمير
خلعوا نصوص الوحي من سلطنة الحقيقة وعزلوها عن ولاية اليقين وشوشوا عليها افكارا باطلة واراء باطلة فلا راية الحق عليها
منهم كمن بعد كمن اعلو المد فيها اصناف العدد وضروب القوانين وقالوا المحدث بساحتهم ما لنا والظواهر اللفظية لا يفيد
شيئا من اليقين اذا ذكرهم من الوحي بالخالفة منه جهم الظهور لدى انكارا وعجبا واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول
رايت المنافقين يصدون عنك صدودا قد اشتروا بالرحيق المختوم حريقا ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا و
توفيقا انشبت فيهم الشبه والشكوك في قلوبهم فلا يجدون لها سبيلا اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم و
عظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا عالجهم بردوا الى البيداء مع ركب الايمان فلما راوا طول الطريق وتعلل من افتقر السالكين في
معارج التحقيق نكصوا على اعقابهم ورجعوا وظنوا انهم يتمتعون بطيب العيش ولذة الرياسة فحرموا نعيم الجنة من غلبة الهوى
وفقد الكياسة وتشابهم الجهم من حقيقة الايمان وما ابلغهم في تاويل النصوص بما يرفع من الدين الامان فما اكذب
دعواهم التحقيق والعرفان فهم في شان واتباع الرسول وسنته في شان فما اكثرهم وهم الاقلون وما اخبرهم وهم الاذلون
وما اجهلهم وهم المعلمون وما اغرهم بالله اذ هم بعظمته جاهلون اسرو اساس النفاق فاظهرها الله تعالى على صفحات الوجوه منهم
واللسان وعصمهم لا يجعلها سيماء لا يخفون بها على اهل الايمان فاجري على لسان قاضيهم ابن خلكان ما مر في غير مكان من
ان اجتماع محبة علي بن ابي طالب مع التسنن خارج عن حيز الامكان لكنهم ظنوا انهم اذا ظهروا ابانهم وكتموا كفرهم راجوا
على النقاد صغرهم والناقد البصير يتبين حالهم وشانهم ويكشف عما القى اليهم الشيطان وغاتهم ام حسب الذين في قلوبهم مرض
ان لن يخرج الله اضغانهم حرموا والله الوصول بعدولهم من منهج الابرار وتضييعهم للاصول فتمسكوا بالمجاز لمن يرلهم اصعود
وسلكوا سبيلا لا اتيقنهم فيتنا فكان موعده من جعل الله له نور كما له من نور فنحمد الله على ما جعل لنا الى سلوك مناهج سبيل الابرار
سبيلا لاحبة ونصب لنا على لزوم مدارج الائمة الاطهار دلالة واضحة وجعل من تمثل اليه ووقف همه عليه شاهد الدواعي
الحق التي ضل عنها اكثر الخلق واستنقذهم من اسر الحيرة وعصمهم من بوار الفتنة وسلكهم ازمة قلوبهم وداوم شرح نفوسهم و



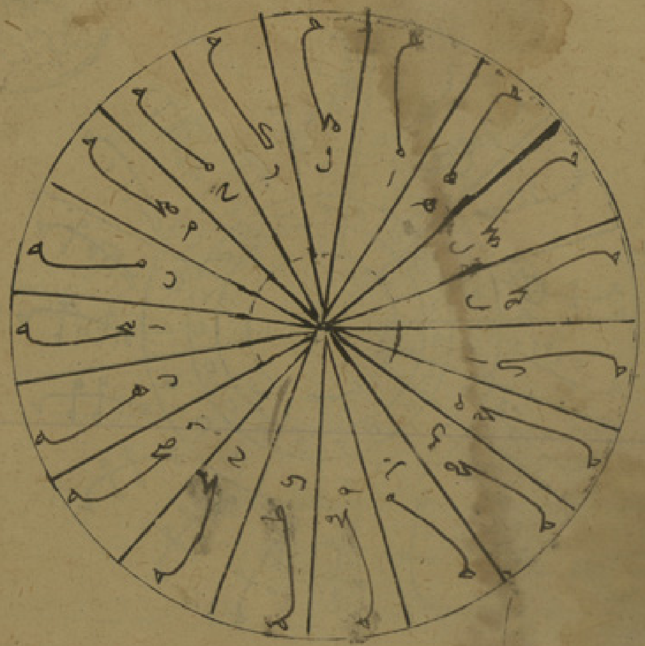
برياض تنزيله وتفهيمهم غوامض تاويله وهداهم الى ركوب سفن النجاة والتمسك بعروة الائمة الهداة ونشكره على ما
احبى من صفوة عباده الفرقة الناجية الامامية وخصهم بمزايا اللطف من بين الفرق الاسلامية افاض عليهم من نور هدايته
ما كشف به حقايق الدين وانطق السنتهم بحجة التي قمع بها ضلال الملحدين وصفى سرائرهم عن وساوس الشياطين وطهر ضمائرهم
عن نزغات الزايغين وعمر افئدتهم بانوار اليقين حتى اهتدوا بها الى اسرار ما نزل على لسان نبيه وصفيه وانتقل الى
باب مدينة علمه ووليه واطلعوا على الجمع بين الشرع المنقول والاصل المعقول وعرفوا ان الدين عزلوا العقل عن الحكم انما
حكوا بذلك من قلة البصاير وضعف العقول وقد اوضحنا المتاملها المتشوق الى الاطلاع على قواعد الامامية المقتبسة
من مشكاة النبوة والولاية انه لم يسابق بالتوفيق لذلك الجمع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق فاشكر الله تعالى على اقتفاء
اثارهم واقتباسك من جذوة نارهم والخراطك في سلكهم ودعائهم فعسى ان تحشر يوم القيمة في زمرتهم وتنال الجنة
في جوارهم هذا آخر ما قصدته من ايضاح مقاصد الكتاب المستطاب وانجاح مسؤل الاحبة والاصحاب من اهل الفضل ورفعاء
ذوي الالباب خصوصا الناصب الشفيق المرتاب الزائغ من طريق الصواب وذلك من جلائل نعم الله الوهاب على عبده الاواه
الراجي المشهور العتبي المجاهد اعداءه بالسيف الحسن والرمح الردسي نور الله بن شريف المرعشي الحسيني كان الله له وادى على
نهج الحق جهله والمسؤل من فضله العظيم وكرمه العميم ان يجعل مقاساتي في نصرة هذا المعشر ذريعة مخلفة لزاد المحشر ووسيلة
مزلفة الى سيد البشر وآله الائمة الاثنى عشر وان يرزقني طلب ثارهم مع امام هدى يدعوا الى اقتفاء اثارهم وان يحشرني
في زمرة احبائهم وانصارهم ويسوقني في دار القرار في جوارهم والمامول من افاضل المؤمنين الذين هم في جب الدين ان
ان يدعوا بدعوة الانتظام في زمرة الامنين اذا وقفوا على ما قاسيته في نظم هذا العقد الثمين من عرق الجبين وكد اليمين
فانه سبحانه لا يضيع اجر المحسنين وان يصلحوا ما فيه من القصور والتقصير وبطان المواخذة والعسر فان قلة بضاعتي وعجزه
واضاعة وقتي في الشواغل الدنيوية واضعة مع ما اتاني من عز من الوطن وغيبة الكتب وضيق البال بمفارقة الاهل والآل
بعد ما نكبت غارب الاقتراب في مبادي الشباب لتحصيل الحكم وتكميل الفيوض والنعم من وطن شوشتر المحروسة الى المشهد
الرضوية المقدسة المانوسة رمانى زماني الى الهند المحروسة فاتت تلك الشهوات المانوسة الى ازه واد غمر واهمت في
عداوة واعداء هم حتى ظننت انه اهل الهند اللاكة لكبد مني لكن الله سبحانه ببركات محبة اهل البيت احيى قلبي الميت و
اجرى سار على منوال ما حييت اذ رميت فانتصر لنا لهم العادلة جاشرين وجعلنا على جاعرم الاشاعرة القاصرين والناصبة الفاجرة
الخاسرين فاستهدمنا من الذين اجرموا وكان حقا علينا نصر المؤمنين والله الناصر والمعين وقد اتفق نظم هذه اللآلي التي رجحت
بها عوالي المعالي في سبعة اشهر من غير الليالي ما شرحت من كثرة ملال وضعف الحوى
مع البدن كالشن البالي وكان آخرها آخر ربيع الاول المنتظم في سلك شهور
سنة الف واربع عشرة في بلدة أكرة بلاد الهند عمها الكفرة وكره ويجعل
فيها الشيطان مكره وصانها الله للمؤمنين من مكره وجهله واخرجهم
عن سواد الهند وجهه وجهله يعود الحق واهله تمت الكتاب
بعون الملك الوهاب الحمد لله رب العالمين وصلى الله على
محمد واله الطاهرين الطيبين وسلم على اعدائهم الى يوم الدين

كتبه بيمين الحقير ... برحمة ربه الغني ...

كتابخانه مجلس شوراى ملى
موسسه ۱۳۲۳

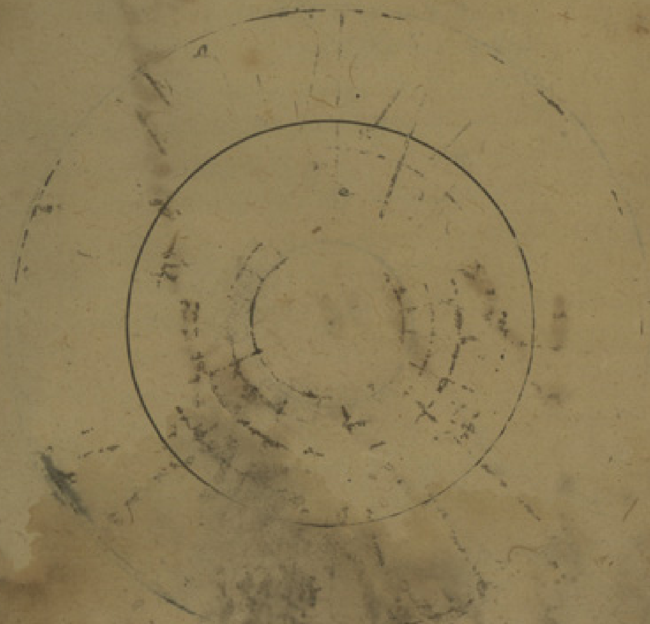












کتابخانه مجلس شورای ملی





۱۹٤۸